



BIBLIOTEKA
UNIWERSYTECKA
KRACOVENSIS

A 548546

II

PIOTR BARTULA

AUGUST
CIESZKOWSKI
REDIVIVUS

„jako w niebie tak i na ziemi”

* * *

Praca jest próbą odczytania filozofii Cieszkowskiego *sub specie* jej aktualności dla naszych czasów. Autor dowodzi bardzo przekonująco, że Cieszkowski antycypował teorię *welfare state*, katolicką zasadę subsydiaryzmu, a nawet – i to bardzo konkretnie – idee najwybitniejszego przedstawiciela socjalnego liberalizmu, zmarłego nie tak dawno Johna Rawlsa. [...]

Bartuła przedstawia Cieszkowskiego w sposób pod wieloma względami nowatorski, uaktualniając jego myśli, uzasadniając nie tylko tezę, że był on najwybitniejszym myślicielem polskiego romantyzmu, ale również tezę, iż jego spuścizna warta jest studiowania nie tylko ze względów historycznych. Innymi słowy, jest to udana próba ożywienia spuścizny Cieszkowskiego, uczynienia jej składnikiem współczesnych dyskusji politycznych w Polsce.

Andrzej Walicki

JAKO W NIEBIE TAK I NA ZIEMI

Publikacja nr 1
Pracowni Filozofii Polskiej

PIOTR BARTUŁA

JAKO W NIEBIE TAK I NA ZIEMI
August Cieszkowski redivivus



Kraków 2006

Copyright © by Piotr Bartula

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego

korekta i redakcja: Margerita Krasnowolska
skład i łamanie: Małgorzata Manterys
projekt okładki: Renata Grzybek

ISBN 83-7188-904-6

KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: (012) 431-27-43, tel. 422-10-33 w. 1167
e-mail: akademicka@akademicka.pl
www.akademicka.pl

Ojcu

Inspiratorów tej pracy było trzech. Pierwszym poruszyćcielem był profesor Bronisław Łagowski, którego cenne inspiracje jeszcze z czasów studenckich autor wykorzystał. Pierwszym i spolegliwym czytelnikiem maszynopisu był założyciel Pracowni Filozofii Polskiej, profesor Jan Skoczyński, bez którego sugestii książka ta by nie powstała. Nad wszystkim panuje duch profesora Andrzeja Walickiego, niestrudzonego historyka idei, analityka myśli polskiej (także Cieszkowskiego) i rosyjskiej. Dziękuję także pani Barbarze Torze za cierpliwą pomoc techniczną.

SPIS TREŚCI

Wstęp	11
I. Historiozofia	15
1. Logika dziejów	15
2. Podział dziejów. Zło w historii	16
3. Krzyż dziejowy. Narody i przywódcy	20
4. Trwałość i historia	25
5. Przyszłość <i>versus</i> przeszłość. Cieszkowski i lewica	29
6. Ewolucja i utopia	31
7. Teleologia	36
8. Przyszłość	37
9. Historia i wolność	39
10. Krytyka kontemplacjonizmu	42
11. Podwójna eschatologia	44
II. Między liberalizmem a socjalizmem	49
1. Idea rządu światowego	49
2. Historia mistrzynią życia	54
3. Mit rewolucji	58
4. Mity wokół równości i wolności	64
5. Ekonomia	75
6. Banki	78
7. Kredyt	80
8. Podział władz. Senat kooptacyjny	88

Podsumowanie	97
Bibliografia	109
Indeks nazwisk	111

WSTĘP

Swoje poglądy historiozoficzne August Cieszkowski sformułował w pierwszej, nie licząc dysertacji doktorskiej o filozofii jońskiej, rozprawie *Prolegomena do historiozofii*. Za dzieło życia, w którym przedstawił całościowe ujęcie historii i poglądy społeczne uważał *Ojczyzna nasza*. Nawet ekonomiczna praca *O obiegu i kredycie* miała być opracowaniem „konarów tego samego drzewa”, którego pniem jest treść *Ojczyzna nasza*. Była to bez wątpienia *summa* filozoficznych, społecznych i religijnych przemyśleń Cieszkowskiego. Nie napotkamy tu jednak przełomu w opracowaniu filozofii dziejów w stosunku do prolegomenów. Jak historia zmienia się ewolucyjnie, tak i konserwatywnie nastrojony myśliciel ostrożnie zmieniał swoje zapatrywania na jej temat. Nie ulegał dyktaturze Zaitgaistu, ani nie uzależniał zmian doktrynalnych w swoich tezach, nie dokonywał gwałtownych rewizji światopoglądowych w odniesieniu do doraźnej polityki.

Prolegomena... to książka bardziej filozoficzna aniżeli *Ojczyzna nasza*. W pierwszej dominuje obowiązująca wówczas (podobno nawet w salonach) terminologia heglowska, nie występują natomiast kategorie teologiczne i religijne. W drugiej historiozofia jest przedstawiona w języku pojęć religijnych jako objawienie wyrażone w tytułowej modlitwie. Zmiana języka powoduje oczywiście zmianę treści. Ureligijnienie poglądów historiozoficznych sprawia, że Cieszkowski wpisuje się w powszechną w XIX wieku tendencję do zacierania granic między filozofią, religią, polityką a myślą społeczną.

Ojciec nasz lokuje go w obrębie heterodoksji chrześcijańskiej; sam uważał siebie za syntetyka wszelkich herezji w historii myśli chrześcijańskiej, a w dokonanej syntezie – w co mocno wierzył na podstawie objawienia doznanego w kościele w Grębkowie – heterodoksje już w historii obecne złączą się w jednej synkretycznej religii absolutnej. Mille-narystyczny składnik tego światopoglądu jest oczywisty. Przeświadczenie o nadchodzącym Królestwie Bożym pociągało za sobą problem konfrontacji tej idei z relatywną – poddaną władzy błędów, zmyśleń, mniejszych lub większych fałszerstw – rzeczywistością polityki narodów i państw.

Skłonność do tworzenia oryginalnych systemów historiozoficznych, poszukiwania praw i regularności lub powtarzalnych cykli przejawiała się od początku historii idei (Cieszkowski podstawę swojej wizji odnajdywał w Biblii), ale o prawdziwej „eksplozji historiozoficznej” można mówić dopiero w XIX wieku. Równoległe jednak rozwijała się szkoła historyczna, będąca w znacznej mierze reakcją na poglądy, które ujawniły się dobitnie w okresie Oświecenia (rzecz jasna kontynentalnego, a przede wszystkim francuskiego, bo przecież nie wyspiarskiego, a przede wszystkim nie szkockiego), według których wszystko w świecie społecznym ma być tworzone zgodnie ze świadomym planem i w oparciu o ahistoryczny prawno-naturalny wzorzec, ważny i słuszny w każdym miejscu i czasie.

Przeciwko temu uniformizmowi występuje właśnie szkoła historyczna, która nie poszukuje uniwersalnych praw historii, nie wierzy w doktryny postępu historycznego lub nawet neguje istnienie jakiegokolwiek postępu. Szkoła ta stawia sobie zadanie skromniejsze, ale i trudniejsze zarazem, mianowicie rozpoznania unikatowego momentu historycznego, w którym znajduje się konkretne społeczeństwo; tego, co jest w jego rozwoju wynikiem historycznie uformowanego obyczaju i praktyki społecznej, a co skutkiem świadomego planu ustawodawców czy polityków. Za protoplastów historycznego myślenia o cywilizacji politycznej należy uznać Monteskiusza i de Maistre’a we Francji, a w Niemczech twórcę historycznej szkoły prawa – Fryderyka Savigny’ego. Zarysowuje się wówczas konflikt określany dziś za pomocą dysjunkcji-historycyzm *versus* historyzm obrazującej spór pomiędzy „naukową” wiarą w uniwersalne i poznawalne prawa historii a światopoglądem, podkreślającym spontaniczny bieg historii, względność i przemijalność wszelkich form

społecznych, kulturowych oraz polifoniczność systemów wartościujących i prawnych¹.

Nie zawsze spór ten rozgrywał się pomiędzy stronami broniącymi przeciwnych stanowisk. Zdarzało się, że historyzm był składnikiem historycyzmu. Cieszkowski filozofia historii jest tego przykładem. Wierzył w istnienie „żelaznych praw historii” ale równocześnie, jako pilny czytelnik Monteskiusza, zdawał sobie sprawę z względności zjawisk. Stwierdzał, że to co bywa słuszne (politycznie) po jednej stronie Nilu, niekoniecznie jest słuszne (politycznie) po drugiej; despotyzm w Rosji jest równie normalny co liberalizm w Anglii. Pozwalało mu to na bystrą obserwację swojego czasu, umożliwiało ominąć rafę powielanego do dzisiaj błędu, kiedy to wizje doskonałego społeczeństwa przestaniają świat jednostek i narodów żyjących *hic et nunc*, zmagających się z konkretnymi problemami życia.

Dowodem zmysłu historycznego, umiejętności konfrontowania pragnień z rzeczywistością jest praca *O izbie wyższej w naszych czasach*. Wyrasta ona z najlepszych tradycji konserwatywno-liberalnych. Autor prezentuje w niej wolnościowy system wartości realistyczną metodę interpretacji zjawisk społecznych. Z uwagi na autorów przywoływanych tu w charakterze autorytetów (Tocqueville, Constant, Monteskiusz), można się zastanawiać: kto wywarł nań większy wpływ – liberałowie czy socjaliści (Saint Simon, Fouriere, Cabet).

¹Historycyzm to teoria dziejów. Jej naukowe przewidywania muszą być oparte na prawach podobnych do praw fizyki. Prawa te są powszechnie obowiązujące. Stosują się do całych dziejów ludzkości, obejmują wszystkie jej okresy. Są to prawa rozwoju historycznego, wyznaczające przejście od jednego okresu do drugiego. Historycyzm głosi tezę, iż można przewidzieć przyszły bieg historii ludzkości (na ten temat patrz np. K. Popper, *Nędra historycyzmu*, Warszawa 1989, oryg.: *The Poverty of Historicism*).

Historyzm to przeciwieństwo historycyzmu. Rości sobie pretensję tylko do retrospektywnego rozważania dokonanych dziejów. Rysem charakterystycznym historycyzmu jest szacunek dla tego, co już powstało i istnieje, lub co powstaje. Wszystko jest wynikiem konkretnych warunków historycznych i narodowych, a nie uniwersalnych prawideł obowiązujących w każdym miejscu i czasie. Niekiedy historyzm przekształcał się w mistykę ducha narodu jako źródła zjawisk społeczno-kulturowych, oddającym prymat nieświadomym, żywiołowym procesom w kształtowaniu tych zjawisk nad aktami świadomości (na ten temat patrz np. F. K. von Savigny, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*, wstęp K. Opalek, Warszawa 1964).

Istnieje spór „wplywologiczny”, o to, czy Cieszkowski szlifował swój krytyczny umysł raczej pod wpływem filozofii niemieckiej, czy – w większym stopniu – pod wpływem filozofii francuskiej. Interesujące pod tym względem jest stanowisko historyków idei (Tatarkiewicz, Walicki) przeświadczonych, iż „w formie” Cieszkowski był myślicielem czerpiącym z tradycji niemieckiej, natomiast „w treści” pozostawał w strefie wpływów francuskich. Z punktu widzenia filozofii oczywiście ważniejsza jest kwalifikacja treściowa. Dowodem na „francuskość” Cieszkowskiego miałby być postulat rehabilitacji materii, kult pracy i czynu². Nie wydaje się, aby te dowody były wystarczające. Identyczne motywy pojawiały się wszak w filozofii niemieckiej. I filozofia czynu – której antecedencje znajdujemy u Fichtego – i praktycystyczne rozumienie celów filozofii występowały w heglizmie, a zaowocowały w marksizmie niemieckim.

Jest rzeczą niewątpliwą, że poglądy społeczne Cieszkowskiego formowały się pod wpływem myślicieli francuskich, zaś filozofia historii rozwijała się w obrębie niemieckiej monomanii tworzenia wielkich systemów. Uważał się za heglistę i heglistą był. Wszystkie elementy jego historiozofii były uzupełnieniem, rozwinięciem lub próbą przewyżczenia koncepcji Hegla, który był dla niego herosem filozofii. Warto nadmienić, że Cieszkowski odróżniał rzeczywistą treść danego systemu filozoficznego od samoświadomości jego twórcy. Miarą wybitności każdego myśliciela jest to, że potencjał intelektualny, często nie dość dokładnie przezeń uprzytamniany, inspiruje kolejne pokolenia filozofów. Stąd wynikało jego przekonanie, że rozwija wątki heglowskie i – mimo przewyżczenia niektórych poglądów Hegla – rezultaty, do jakich doszedł, nie obalają zasad filozofii heglowskiej.

² A. Walicki, *Francuskie inspiracje Augusta Cieszkowskiego*. [w:] *Między filozofia, religią i polityką*. Warszawa 1983 r. Autor podkreśla, iż prowadzi wywód nieco tendencyjnie, po to aby uwypuklić przeoczone wątki myśli Cieszkowskiego.

I. HISTORIOZOFIA

1. Logika dziejów

„Hegel nie doszedł do pojęcia organicznej i idealnej całości dziejów, do ich spekulatywnego rozcłonkowania, ani do ich ostatecznej architektury”³. W olbrzymim i, zdawałoby się, doskonałym gmachu heglowskiego systemu, dostrzegł polski filozof niedociągnięcia i usterki. Podejmuje tedy zadanie dokończenia tego szkicu, aż do skonstruowania pełnej architektury dziejów. Poważnym jej brakiem jest nieobecność kategorii przyszłości.

Cieszkowski daleki był zarazem od identyfikowania filozofii Hegla z poglądem o zakończeniu dziejów. Nie godził się z rozpowszechnianą tezą, że Hegel świadomie zaniechał rozciągnięcia swojej dialektyki na przyszłość z uwagi na spontaniczny, niezależny od praw dziejowych, jej bieg. Problem tkwi gdzie indziej. Hegel był mistrzem w ujęciu dotychczasowej historii, lecz dokonał tego *a posteriori, ex post*, a powołanie filozofii dziejów zasadza się w odkrywaniu logiki stosującej się do całości historii i w sformułowaniu kategorii pozwalających zrozumieć to, co już się zdarzyło, zdarza, a potem przewidzieć bieg przyszłych wydarzeń. Historiozofia jest „świadomością przeszłych i przyszłych rzeczy”. Cieszkowski był przekonany, że poszukując logosu dziejów, realizuje intencje Hegla. Nie neguje, lecz rozwija heglowską kategorię dialektyki. Musi być ona wiedzą o całości dziejów. Aby uzyskać naukowy tytuł

³ *Prolegomena do historiozofii*. Poznań 1911, s. 4.

powinna wykazać, że jest prawidłem wiążącym całą rzeczywistość, a nie tylko jej fragmenty.

Relacje między tym prawem, a rzeczywistością empiryczną rozumie Cieszkowski organicznie, jako formułę implikacyjną. Pominięcie lub wykluczenie jednego z członów tej formuły jest dowodem na słabość każdej filozofii dziejów. Zaslugą Hegla było określenie dziejowej przesłanki – filozofii absolutnej. Brak tu jednak rozwinięcia implikacji, jaką jest przyszłość, jej realny kształt. Jak wada filozofii poznania Kanta niepoznawalna rzecz w sobie – musiała zostać zauważona i usunięta, tak i analogicznego uzupełnienia – o niepoznawalną rzekomo przyszłość – wymaga filozofia historii Hegla.

Niezgodność logiki dziejów z faktami nie była dla Cieszkowskiego dowodem na jej nieistnienie, ani na niemożność jej odkrycia i przetworzenia najpierw w „lemat”, potem w czyn przez ludzi. Jest to raczej potwierdzenie, iż nie dokonał się jeszcze postęp w samowiedzy ludzkości, że rzeczywistość nie rozwinęła wszystkich potencji i nie jest jeszcze tożsama z racjonalną istotą dziejów. Jej usterki w przyszłości zostaną usunięte i dostosowane do absolutnej wiedzy ludzkości, a tym samym do samowiedzy Ducha Obiektywnego. Można wszak mówić o względności poznania na danym etapie prawideł rządzących historią, ale nie o względności owych praw bez obawy popadnięcia w nihilizm i zwątpienia w jakikolwiek sens historii. „Co do nas, z góry powiedzieć musimy, że bez poznawalności przyszłych czasów, bez przyszłości jako integralnej części historii przedstawiającej urzeczywistnienie przeznaczeń ludzkości nie można w żaden sposób dojść do poznania organicznego i idealnego całokształtu ani apodyktycznego procesu dziejów powszechnych”⁴.

2. Periodyzacja dziejów. Zło w historii

Ambicja Cieszkowskiego – przewyżczenie braków heglizmu – była ograniczona. Było nią poznanie fenomenalnej podstawy dziejów, a nie

⁴ Tamże, s. 8.

⁵ Cieszkowski odróżnia odgadywanie historii (*praesagium*) od wiedzy o historii (*prascientia*), aspirując do *prascientia*.

ich szczegółowe przewidywanie⁵. Byłby to zamysł niewykonalny. W fenomenalnej warstwie dziejów realizuje się przecież wolność Ducha Absolutnego i wszelkie przewidywania jego „form czy przebrań” będą zawodne. Nie potrafimy szczegółowo przewidzieć przyszłego biegu historii ludzkości, ale możemy określić jego idealną strukturę. Cieszkowski, jak widać, przyjmował jakąś wersję platonizmu – zakładał istnienie idealnej matrycy historiozoficznej warunkującej zachowania człowieka w historii. Mógłby powiedzieć, że w idei cezara zawierają się wszystkie wydarzenia z życia cezara, ale nie uznałby możliwej konsekwencji tego stanowiska, iż można stwierdzić skończoność zachowań ludzkich i przewidywalność wszystkich okoliczności życia.

Realizację swojego programu rozpoczyna Cieszkowski odrzucając heglowską periodyzację dziejów. W miejsce tetrachotomii: świat wschodni, grecki, rzymski i chrześcijańsko-germański, proponuje trychotomiczny schemat dziejów, zgodne z którym przeszłość obejmuje świat grecki i rzymski, teraźniejszość – epokę chrześcijańską, przyszłość – świat trzeci, nieokreślony jeszcze na temat swej treści. Cieszkowski, pomimo traktowania chrześcijaństwa jako epoki historycznej, a więc przemijalnej formacji społeczno-kulturalnej, całą historię nazwał w *Ojcie nasz* historią chrześcijańską. Odróżnił chrześcijaństwo historyczne od absolutnego, którego sens uniwersalny został wyrażony w modlitwie „Ojcie nasz” i jest realizowany przez całą historię.

Ujmuje on dzieje jako całość organiczną, ale zarazem jawią mu się one w dwóch wymiarach i uzupełniających się porządkach. Często pojawiają się porównania procesu dziejowego do rozwijającej się żywiolowo przyrody. Dzieje i ich okresy są jak wzrastające drzewa, które, w toku rozwoju, uzyskują stadium najwyższego piękna – syntetycznej jedności. Dopiero cały proces przyrodniczy: kwitnienie, dojrzewanie i owocowanie, a nie poszczególne fazy, pozwalają dostrzec to piękno. Podobnie jest z rozwojem dziejowym. Nie można zbyt surowo osądzać przeszłości lub teraźniejszości za braki i wady, za niepełne jeszcze rozwinięcie wszystkich możliwości. To, co było niedorozwinięte w przeszłości i jest niepełne w teraźniejszości, co negatywne w dawnych czasach, jest zawsze podstawą tego, co harmonijne i doskonałe w czasach późniejszych; co dzisiaj jest zróżnicowane i skłócone, ewolucyjnie się zjednoczy, aby przy końcu dziejów ukazać obok własnego piękna doskonałość dokonanego procesu. Spotykamy zatem u Cieszkowskiego

afirmację całej historii, czyli klasyczną teodyceę historiozoficzną. Niedoskonałość poszczególnych fragmentów dziejów nie świadczy bynajmniej o tym, że nie mieszczą się one w opatrnościowym porządku. W *Ojcie Nasz* autor pisze o znaczeniu niedoskonałości i zła w procesie historycznym. „Pewne przechodnie Zła były niezbędne aby do dalszych Dóbr doprowadzić – że ludzkość w postępie swoim przez pewne braki przejść musiała, aby je właśnie przestąpić i spełnić, że przeto owe przechodnie zła przy założeniu Chrześcijaństwa jeszcze potrzebne, same ustąpią i w stanowcze Dobra się przerodzą przy jego spełnieniu”⁶.

Był przekonany, że wszelkie prace wykonane przez człowieka, cała jego aktywność ma znaczenie dla postępu historycznego i ani chciwość jednych, ani poświęcenie drugich nie mogą spełznąć daremnie. Można zaryzykować tezę, że Cieszkowski ocierał się herezję pekatystyczną, w której przyjmuje się – przeciwnie niż św. Augustyn – że zło jest substancjalne, ale – odmiennie niż manichejczycy – że zło, mimo jego znaczenia w historii, jest wyczerpywane i skończone. Pekatyzm był nurtem gnostycznym opartym na założeniu istnienia obiektywnego porcji „zła”, które musi się wyczerpać, zanim przyjdzie „dobro”. Nurt ten usprawiedliwia grzechy jako działania służące zużywanie się zapasów zła⁷. Jeżeli w porządku dziejowym przewidziany jest mord i zdrada, matactwo i oszustwo, ten kto tego dokonuje, bierze na siebie ciężar koniecznej winy, koniecznego zła, staje się jakimś opacnym herosem moralności. Może to być Judasz, bez którego przesądzony w oczach Boga proces zbawienia nie nastąpi. Może to być rewolucjonista dążący do Królestwa Bożego na ziemi, które bez koniecznego terroru nie nastanie, a rewolucja to kara Boża za matactwa i kłamstwa likwidująca te matactwa i kłamstwa. Jeden i drugi, z ciężkim sercem, biorą na siebie ciężar koniecznej winy, gdyż jest to opatrnościowy imperatyw wiodący do wyzwolenia od wszelkiej zdrady, ciężar koniecznego terroru eliminu-

⁶ A. Cieszkowski, *Ojcie nasz*, t. I, Poznań 1903, s. 6.

⁷ „Do pekatyzmu nawiązywały pośrednio pojawiające się w ZSRR głosy gloryfikujące Stalina jako tego, który miał odwagę wziąć na swoje sumienie porcję zła koniecznego, zanim nadejdzie era szczęśliwości”. (B. Walker, *Gnostycion, Wellington* 1983 r. Cyt. za: J. Staniszkis, *Ontologia socjalizmu*, Warszawa 1989. Inaczej mówiąc, bez Hitlera nie byłoby państwa Izrael, bez rewolucyjnego terroru Robespierre’a nie byłoby praw człowieka i obywatela, bez zbawiania się przez dno znieprawienia nie byłoby Królestwa Bożego.

jącego raz na zawsze przemoc ze świata ludzkiego, ciężar podjęcia koniecznej dla zbawienia świata od wszelkich wojen – wojny eschatologicznej.

Ujęcie to sugerowałoby, że niczego nie można w historii osiągnąć bez kłamstwa i niesprawiedliwości, bez zdrady i tyranii; nawet najgorszy czyn przyniesie istotne zmiany na lepsze. Proces historyczny z konieczności łączy się z nieszczęściem przejściowych kataklizmów, ale i tak każdy kolejny etap przynosi znaczącą poprawę. Czy to oznacza, że nie należy protestować przeciwko zbrodniom, wojnom, zdradom gdyż jest to cena, jaką musimy płacić za postęp? Czy musimy być gotowi przyklasnąć każdemu łotrystwu, ponieważ w jakiś mistyczny sposób, w oczach Boga, oznacza to Postęp z góry przesądzony?

Odpowiedź Cieszkowskiego na pytanie będzie jednak ostatecznie negatywna. Jego optymistyczna wizja historii nie oznaczała usprawiedliwienia wszelkiego zła jako niezbędnego warunku dla postępu. Był myślicielem wyczulonym na zło społeczne i moralne. Całe jego dzieło przeniknięte jest zasadami etycznymi, na których fundamencie pragnął oprzeć stosunki międzyludzkie i międzynarodowe. Każde ludzkie działanie – mimo, że ma znaczenie w perspektywie eschatologicznej – jeżeli jest naganne, powinno być surowo napiętnowane. Każda istotna przemiana w strukturze społecznej płynie z przemiany serca i zależy nie tylko od Łaski Boga ale też od zasługi ludzi. Zło na świecie być musi, tolerancji dla zła i złych ludzi być nie może. Tolerancja wobec ludzi skłonnych do zła może się przejawiać tylko wówczas, kiedy przestaną oni chcieć być źli i o ile będą mieli poczucie własnej nikczemności. Jeżeli nic takiego nie ma miejsca, a nawet następuje autonobilitacja własnej grzeszności, wówczas nie ma mowy o tolerancji. Ta może odnosi się wyłącznie do człowieka moralnie cierpiącego, czyli grzesznika mającego poczucie winy, tym samym potrzebującego pomocy. W tym momencie Cieszkowski był zgodny z nauką św. Pawła: „Zło dobrem zwyciężaj” – domagającej się świętej amnestii objawionej w słowach: „I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy innym”. Trudno byłoby zarzucić Cieszkowskiemu alogiczność. Przyjmował on wprawdzie, że zło ma wpływ na sens historii i na dobrą przyszłość ludzkości, jednakże zło winno być nazwane złem i zwalczane, a przynajmniej umniejszane. Jest to niezbędny warunek postępu historycznego. Immoralizm oznacza regres.

3. Krzyż dziejowy. Narody i przywódcy

Innym porównaniem, które wydaje się Cieszkowskiemu odpowiednie dla przybliżenia ogólnego pojęcia dziejów jest metafora rzeki z jej dopływami. Jak dzieje w swoim najogólniejszym kształcie przebywają określone etapy, tak historia poszczególnych narodów, ich wędrówka przez światy konkretnych epok posiada analogiczną strukturę. To, co szczegółowe i to, co ogólne istnieje „obok siebie”, jedno w drugim znajduje swoje oparcie i określoność. Narody, które już znaczyły bądź dopiero znaczą obecność w historii, są powołane do tego przez dziejową potrzebę; można rzec, przez policję Zaitgaistu. Zaprzeczając swojej skończoności, stanowią dopływy zasilające proces powszechny. Na wielowiekowy *exodus* ludzkości składają się tedy historie poszczególnych narodów; z ich wystąpień utkany jest „kobierzec dziejowy”. Występując kolejno po sobie, istnieją zarazem „obok siebie”. W ten sposób powstaje organizm dziejów.

Dzieje realizują się na planie krzyża, w dwóch porządkach: chronologicznym porządku zmiany, istnienia „po sobie”, zmierzania ku celowi absolutnemu przez czas historyczny, i horyzontalnym porządku trwania, istnienia „obok siebie”. Jest to świat dwóch typów relacji wszczepionych w siebie i nierozzerwalnych. Świat i dzieje są organizmem, w którym wszystko we wszystkim odbija się i odwzorowuje. Jednostkowość naśladuje ogólność, a ta czerpie z jednostkowości. Jedność i wielość istnieją obok siebie. Wszecławiat odbija się w kropli wody, a ta jest koniecznym jego organem. W każdej terażniejszości objawia się „skupienie przeszłości i przyszłości, albowiem u ludów, których dziejowe przeznaczenie jeszcze dalekie – podczas gdy u innych takowe już dojrzało – zarody przyszłej wielkości nieodzownie istnieć już muszą”⁸.

Każdy naród oczekuje na wypełnienie specjalnej misji w dziejach. Czas, w którym owa misja będzie urzeczywistniana, wyznaczany jest przez powszechny bieg dziejów. Narody są powoływane przez Ducha dziejów do służby; każdy w odpowiednim czasie. Naród ze swoją ideą specjalną i, w całościowym planie opatrnościowym, istotną misją uzyskuje symboliczną reprezentację w osobie przywódcy, który zachowując indywidualne cechy syntezuje swoim geniuszem szczegól-

⁸ A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 25.

ność narodową i ogólność wszechdziejową. Naród i wyrażająca jego idee charyzmatyczna jednostka łączy wszelkie związki przeszłości i przyszłości, emanuje z siebie całą moc historii. Pojawienie się „wzorcowego” na danym etapie historii narodu charyzmatycznego przywódcy określone jest wymogiem czasu i poprzedzone zazwyczaj oczekiwaniem, objawieniami, katastrofami cywilizacyjnymi bądź cudami. Dzieje w swej warstwie powierzchniowej, fenomenalnej, wydaje się być historią wielkich ludzi, bohaterskich narodów. W istocie są opowiadaniem historii ludzkości, która tylko przedstawia swego ducha w postaciach bohaterów.

Zaznaczmy, iż jest to ważny moment w historiozofii Cieszkowskiego, który zdecydowanie odróżnia ją od heroistycznych wizji historii. Historia jest wprawdzie wypełniona misjami narodów i jednostek, które sprzyjają postępowi, ale nie istnieje naród wybrany, który realizowałby misję absolutną. Jest to zawsze misja krótkotrwała historycznie, relatywna. Pisał wprawdzie o Słowianach jako o nacji, która dokona syntezy absolutnej i doprowadzi do zaistnienia Królestwa Bożego na ziemi, ale misja Słowian nie byłaby możliwa, gdyby uprzednio inne narody i nacje nie zrealizowały swojej misji. W tej sprawie Cieszkowski był zgodny z Heglem, który stwierdzał względność ról historycznych narodów i jednostek. Po zrealizowaniu swoich idei, wykorzystaniu ich przez chytry rozum historii, musiały ustąpić innym i zejść z pierwszego planu. Los jednostki w opinii Hegla i Cieszkowskiego jest podporządkowany losowi ducha narodu (u Hegla – *Volksgeist*) i Ducha Świata (u Hegla – *Weltgeist*). Cel ostateczny (*Endzweck*) Ducha, czyli całkowita aktualizacja (*Verwirklichung*) wolności widoczna jest w państwie nowożytnym, które dopiero powstaje. Chytrność rozumu na tym polega, iż Duch świata posługuje się namiętnościami, ożywiającymi wielkich ludzi, którzy tworzą historię, i bez ich wiedzy wpierwszym zamiarze egoistycznych celów, które wyzwalają w nich namiętności, ukrywa zamiar drugi. Niezamierzone skutki indywidualnej działalności służą planom *Weltgeist*, działalność ta przyczynia się do realizacji celów bliższych, wyzwolonych z Ducha narodu i ucieleśnionych w odpowiadającym mu państwie – u Hegla pruskim, u Cieszkowskiego – Bożym. Filozofia dziejów na tym polega, że o ile przyjmujemy, iż nadaje ona zrozumiały sens wielkim dziejowym procesom, odbywa się to w stopniu, w jakim zostaje usunięte zagadnienie szczęścia i nieszczęścia. Przypomnijmy znany cytat: „Dzieje powszechne nie są krainą szczęścia. Okresy szczęścia w dziejach to

puste karty historii, ponieważ są to okresy zgody, okresy wolne od przeciwnieństw⁹. Cieszkowski był tu nastawiony polemicznie. W jego opinii przyszłość będzie czasem zgody, świętej amnestii i szczęśliwości powszechnej.

Według Cieszkowskiego jednostka genialna nie narzuca swej woli, nie tworzy woli zbiorowej narodu misyjnego. Jest ona wyrazicielem narodowej woli, objawiającym tylko jej treść. Istnieje jednak swojego rodzaju relacja zwrotna: naród – jednostka wybitna. Naród bowiem jest „rozciągląym przedstawicielem” swego przywódcy. W procesie historycznym mamy do czynienia z pojawianiem się następujących po sobie wielkich postaci posługujących się ideami jako koniecznymi dla postępu pożytecznymi wizjami. Jednakże wizje te są zrelatywizowane historycznie. Mają sens dopóty, dopóki narody wierzą, że pod ich wpływem dokonują historycznej przemiany życia.

Trudno jednak przesądzić interpretacyjnie, w którym kierunku przebiega dominanta wzajemnych wpływów. Raz Cieszkowski mówi o procesie, innym razem o personalnych uwarunkowaniach tego procesu. Pewne jest, że niejednokrotnie pewne fazy dziejowe zrealizowane są już w życiu jednostki – „*In actu*”, podczas gdy „w abstrakcyjnej dziedzinie ludzkości zaledwie „*In potentia* istnieją”. A zatem rozwój indywidualny wyprzedza czasami rozwój ogólnodziejowy. W związku z tym Cieszkowski uwypuklał znaczenie badań psychologicznych jako bardzo pomocnych w refleksji nad procesami historycznymi. Niemniej znaczenie historyczne uzyskują jednostkowe koncepty dopiero wówczas, gdy zbiegną się z powszechnym trendem historycznym i akceptacją szerokich kół społecznych. Nastroj, w jakim żyje naród, stopień frustracji lub religijno-ideowego uniesienia decydują znacząco o pojawieniu się herosa dziejów i jego czynach, który chcąc nie chcąc, tym nastrojom ulegać musi. Przywiązywał więc, idąc śladem Monteskiusza, znaczenie do „demokracji wewnętrznej” ducha społeczeństwa, narodu i prawa. Sceptycznie odnosił się do głosu opinii publicznej jako wyrazu woli narodu, ale był przekonany, że narody swymi losami kierują. Czynią to wprawdzie w mniejszym stopniu za pośrednictwem wyborów i głosowań, a w większym za pomocą nastrojów i uczuć zrodzonych z charakteru danej zbiorowości – ukształtowanej przez jedyne w swoim rodzaju histo-

⁹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, s. 41.

ryczne przeżycia. „Zaiste – pisał – uczucia publiczne stanowią przewagę o wiele większą od samej opinii publicznej. Często równie jest koniecznym jak pięknym stawiać czoła jednym, zawsze równie jest niebezpiecznym jak i niegodnym tamte obrażać. Do uczucia, a nie opinii ludowej odnosi się przysłowie *Vox populi, Vox Dei*”¹⁰.

Raz skłonność ta będzie objawiała się w żądaniu demokracji, innym razem w potrzebie absolutyzmu; w jednej epoce w potrzebie uczuć paternalistycznych, w drugiej w dążeniu do piękna i liturgii, w trzeciej do reform socjalnych i realnego czynu. Dystansował się zarazem Cieszkowski wobec – zarzucanej niekiedy Heglowi – ideologii siły jako mocy sprawczej w historii. Przyjmował pogląd, że proces cywilizacyjno-polityczny jest zanurzony w strumieniu idei, ideałów, teorii i przekonań religijnych poruszających ludzkie serca i umysły, wieńczonych pozytywnymi czynami po-teoretycznymi. Wszelki ruch, każde działanie polega na ścieraniu się i wymianie jednych idei na drugie, aż do ich ekumenicznego syntezywania. Raz walczy się o równość i socjalizm, innym razem o wolność i liberalizm, a ostatecznie dojdzie do połączenia wszystkich wartości w jednej idei Państwa Bożego Dobrobytu – Chleba naszego powszedniego daj nam co dzień.

Zdaniem autora *Ojczyzna* zawsze mamy do czynienia z rozwijaniem się systemu idei i powolną syntezą przejściowych formacji, następnie z ich wypalaniem się. Ostatecznie Ludzkość czeka na wielką syntezę ekumeniczną – Bądź wola twoja jako w niebie, tak i na ziemi. Są oczywiście w historii okresy wielkich kataklizmów, kiedy to przeważają błędne koncepcje dobra owocujące podnieceniem i jałową ekstazą rewolucyjną. Wtedy świadome cele nikną w beznadziejnych poczynaniach rewolucyjnych. Działanie pojedynczych ludzi i ludów staje się tylko i wyłącznie rezultatem efemerycznych, bezcelowych wydarzeń.

Hegel i Cieszkowski uważali, że proces historyczny jest niezależny od czyjejkolwiek świadomej woli, z tym, że u Cieszkowskiego jest wyjątek (do pewnego stopnia) w koncepcji epoki czynu po-teoretycznego.

Cieszkowski oczywiście wierzył w wolną wolę ludzka, był przekonany, że człowiek jest odpowiedzialny za to, jakim jest i do czego się doprowadził, ale odnosił się sceptycznie do poglądu, by ludzie wpływali

¹⁰ A. Cieszkowski, *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*, Poznań 1908, s. 6.

znacząco na swoje zbiorowe przeznaczenie. Świadome cele polityczne w nikłym stopniu decydują o naturze procesów globalnych. Przeciwnie, cele te są modyfikowane, a nawet pochłaniane przez rozmaitego typu determinizmy. Działania charyzmatycznych jednostek i narodów są rezultatem długich okresów, zależą od warunków socjopsychicznych i ideologicznych. Zdepersonalizowana, by tak rzec, diagnoza fenomenu polityki była skierowana przeciwko woluntarystycznym koncepcjom utrzymującym, iż można dowolnie sterować procesami historycznymi i dowolnie konstruować instytucje polityczne. Był to ważny składnik historyczno-konserwatywnego pojmowania rzeczywistości społecznej przez Cieszkowskiego. W tym miejscu narzuca się trudne do rozstrzygnięcia pytanie: czy była to koncepcja twardego determinizmu historycznego, czy raczej, i tylko – podkreślał wszak Cieszkowski, że skończył się czas łaski, a zaczął czas zasługi – przywiązanie odpowiedniej wagi do normotwórczej roli faktów społecznych. Wiedział on, że świat zmienić można i trzeba, ale bez rewolucji. Należy ustępować przed siłą faktów, wyższej konieczności. Z Opatrznością trzeba się liczyć i jej ufać. W takiej postawie wyrażało się zaufanie do naturalnych procesów samorozwoju ludzkości. To, co powstało z konieczności rzeczy w procesie dziejowym, z ducha epoki i narodu, już przez to samo jest słuszne. Rysem charakterystycznym tej postawy jest szacunek dla wszystkiego co powstało i istnieje, lub co powstaje. Jednym słowem: pietyzm (nawet kwietyzm) dla wszystkiego co zdołało się urzeczywistnić

Z takiego światopoglądu wyłaniała się klarowna postawa „konformizmu” historiozoficznego przy równoczesnym nonkonformizmie zasad konserwatywnych, postawa przystosowania się do obiektywnych danych historii, ale i opór wobec presji rewolucyjnych, kontrhistorycznych ideologii. Byłby to zatem typ konserwatywnego pojednawczego, godzącego się na to, co jest (bo to co jest, powinno być), stosującego taktykę umiaru i ostrożności w działaniu reformatorskim, a wszystko po to, aby działało się nieco lepiej.

4. Trwałość i historia

W kontekście „krzyżowego” pojmowania dziejów (istnienie po sobie, istnienie obok siebie) należy postawić pytania: a) czym jest proces historyczny, b) czego dotyczy zmiana, c) jaką rolę odgrywa czas historyczny?

W tych sprawach poglądy Cieszkowskiego są niejasne i wymagają interpretacji. Proces historyczny rozumiał on jako szeregowanie i porządkowanie danego już od początku historii materiału, nazwijmy to – genetycznego. Czas historyczny pełni jakby rolę aptekarza ważącego proporcje, syntezującego elementy obecne w sposób naturalny. Częste porównania historii do natury dają podstawę do interpretowania jej jako danej od razu w całości. Jak człowiek „natury” ma ograniczone horyzontem pole widzenia, ale może prawdziwie wnioskować o tym, co zakryte przed jego wzrokiem, tak człowiek „historyczny”, żyjący tu i teraz, może spekulatywnie wnioskować o idealnym kształcie całych dziejów. Jak biolog i anatom Cuvier potrafił odtworzyć z jednego zęba cały organizm przedpotopowego zwierzęcia, tak filozof historii, w oparciu o wiedzę na temat przeszłości i terażniejszości, potrafi określić sens przyszości i spekulatywnie odtworzyć cały kształt dziejów.

Historia trwa i zmienia się w trwaniu. Wciąż postępuje, ale posiada zarazem niezmienna naturę – podstawę, która stanowi o ich integralności. Natura dziejów jest prawodawcą i siłą wiążącą procesy historyczne w całość organiczną i trwałą.

Aby to wyjaśnić, sięgnijmy po analogię z zakresu antropologii kulturowej, gdzie słyszy się niekiedy pogląd, że człowiek nie ma natury, ma tylko historię. W konsekwencji pozbawia go to substancjalności i czyni zeń fantom bez właściwości, który znika jako podmiot prawa i dziejów: wczorajszy ja nie jest ja dzisiejszym, a ja sprzed sekundy to już nie ja sprzed godziny, a co dopiero sprzed roku. Innymi słowy, nikogo substancjalnego na świecie nie ma, a są tylko nijak ze sobą moralnie i egzystencjalnie nie powiązane punkty ludzkie. Prowadzi to oczywiście do pozbawienia człowieka „człowieczeństwa”, a tym samym podmiotowości historycznej i prawnej, skazuje go na bycie sekwencją fantomów, platońskich cieni. Podobnie jest z historią, która bez trwałego i niezmiennego substancjalnie fundamentu byłaby chaosem wydarzeń nijak ze sobą sensownie nie powiązanych, snem wariata. Prowadzi to w praktyce do tezy, iż nie istnieją widzialne fakty, lecz są jedynie projekcje badawcze

i w konsekwencji do ciągłych przeróbek przeszłości, fałszerstw i zmyśleń dogodnych dla jakiejś grupy lub doktryny, a na dłuższą metę prawdopodobnie do kwestionowania wiary w istnienie prawdy obiektywnej o historii. Teza o sensie historii, a tym samym o sensie obiektywnej o niej nauki, może być uzasadniona wyłącznie przy założeniu istnienia niezmiennego historiozoficznego genotypu. To właśnie twierdzi Cieszkowski. Można powiedzieć, że udało się mu pogodzić dwie tradycje: eleackoplańską i heraklitejską. Wszystko się zmienia lecz zarazem wszystko trwa. W każdym momencie dziejowym obecne są wszystkie elementy całości, tylko w proporcjach niedokładnie jeszcze rozłożonych. Historia nie jest dziedziną, w której pojawiają się nagle nowe pierwiastki. Zmieniają się tylko ich wzajemne uszeregowania i występują różne konfiguracje tych samych elementów. Historia jako przestrzeń powolnego dążenia ludzkości do doskonałej syntezy nie zawiera w sobie możliwości szybkiego postępu i radykalnej zmiany. Nie można zbudować porządku społecznego w oparciu o ahistoryczny – spekulatywny wzorzec. Zawsze przeszłość okaże swą moc i ważność, odrzuci każdy ahistoryczny koncept.

Dwoistość organizmu dziejów oglądać można z innej jeszcze perspektywy. Cieszkowski mówi o duchu obiektywnym – przedmiotowym, którego należy rozumieć jako Ludzkość (narody i państwa) realizującą przez historię uniwersalne pojęcie i prawa. Mówi także o duchu subiektywnym – podmiotowym, czyli pojedynczym człowieku lub poszczególnym zjawisku, przez które realizować się może duch obiektywny (życie narodu, obyczaj, prawo, moralność). Ponad wszystkim istnieje ogarniający ducha obiektywnego i subiektywnego Duch Absolutny. On właśnie jest wieczystą, niezmienną naturą dziejów. Duch Absolutny, którego charakteryzuje „indywidualizacja” w przeciwieństwie do jednostkowości ducha subiektywnego i ogólności ducha obiektywnego, ma charakter ahistoryczny. Wszelkie zmiany dotyczą tylko ducha obiektywnego i subiektywnego. Stanowisko takie określić można mianem panenteizmu, ponieważ godzi ono immanentyzm ducha absolutnego z jego transcendentcją, czyli co konceptualnie na jedno wychodzi, panteizm i teizm. Powstaje zatem pytanie: czy można uważać Cieszkowskiego za dialektyka, który dokonał zabiegu uhistorycznienia Absolutu? Słowa, pochodzące z *Dziennika* Cieszkowskiego, iż „Stan błogości i szczęśliwości u Boga jest także od historii zależny i że dopiero za nadejściem harmonij-

nej epoki społeczeństwa absolutna harmonia w Bogu ustalona będzie”¹¹ sugerują historyczność Absolutu. Należy jednakże pamiętać, iż Cieszkowski notorycznie podkreślał transcendentalność Absolutu. „Jedno tylko stoi nad historią, jest to duch absolutny Bóg. Dlatego też jak wszystko w świecie dziejom podlega, tak one znowu jedynie Bogu podlegają”¹².

Tytułem dygresji trzeba przypomnieć, iż przypisanie Absolutowi atrybutów zmienności było i jest nie do przyjęcia dla ortodoksji chrześcijańskiej. Wskazywałoby to bowiem na zależność Absolutu od tego, co przemijalne i skończone, od materii i życia zmysłowego. Tym samym prowadziłyby do sprzeczności w naturze Absolutu, a zatem do zaprzeczenia jego doskonałości. Cieszkowski musiał zdawać sobie z tego sprawę, dążył bowiem (drogą nieco karkołomną) do wypracowania stanowiska kompromisowego. „Jedno tylko stoi ponad historią, jest to duch absolutny Bóg. Dlatego też jak wszystko w świecie dziejom podlega tak one znowu Jemu podlegają”¹³. Starając się połączyć w Absolutcie pierwiastek niezmienny z jego historycznością, łączył tradycję myśli chrześcijańskiej z nowatorstwem i tendencją modernizacyjną. Ahistoryczny aspekt Absolutu ma znaczenie dla uzasadnienia tezy o realizującym się poprzez dzieje ideale społecznym – Królestwie Bożym na ziemi. Jest to gwarancja, że w dziejach dokonuje się nie tylko rozwój, ale też postęp, finalistyczne dążenie do utożsamienia się historycznego Ducha obiektywnego z doskonałym duchem Absolutnym; narodu z ludzkością.

Dzieje kroczą do Miasta Harmonii niczego po drodze nie gubiąc. Każdego dnia powstaje i zachowany zostaje kolejny etap wzrastania. Podobnie drzewo zachowuje swe słoje. Pierwszym „słojem” dziejowego drzewa była starożytność – okres tetyczny dziejów, drugim epoka chrześcijańska – faza antytetyczna, trzeci etap dopiero nadchodzi i będzie to stan „doskonale konkretny – syntetyczny”. W pierwszym okresie historii duch subiektywny przebywał na poziomie zmysłowości pierwotnej, natomiast duch obiektywny przejawiał się w najbardziej bezpośredniej formie – abstrakcyjnego prawa, które nie znalazło jeszcze odbicia w rzeczywistości społecznej. Na drugim, rozpoczętym przyjściem Chrystusa („średniówka dziejowa”), etapie historii następuje przemiana zewnętrżności

¹¹ A. Walicki, *Między filozofią polityką a religią*. Warszawa 1983, s. 66.

¹² A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 48.

subiektywnej w wewnętrzną i refleksję. Abstrakcyjne prawo Ducha obiektywnego staje się prawem moralnym. Obie fazy są przygotowaniem gruntu dla ziszczenia się sensu dziejów i ostatecznego ich wykończenia w epoce syntetycznej. Pierwszy okres to dominacja bezpośredniości. W świecie ludzkim panuje niepodzielnie uczucie, wartością najwyższą jest Piękno. Okres ten jest religijny w najbardziej naturalnym i podstawowym znaczeniu, naiwnie i bezwiednie. Wiara nie wymaga rozumowego tłumaczenia. Świat jako wyobrażenie jest monistyczną jednością. Człowiek żyje harmonijnie, ceniąc wartości swojego ziemskiego, sielskiego życia. Nie istnieje jeszcze rozdział na sferę *sacrum* i sferę *profanum*. Faza kultury chrześcijańskiej stawia natomiast człowieka w obliczu problemu dualizmu świata i zaświata, empirii i istoty, zła i wolności. Oddalając od doczesności, przybliża go do Boga; poszukiwanie Piękna zastępuje dążenie do Prawdy Absolutnej. Destrukcji ulega monistyczna i organiczna wizja świata, wkracza w nią idea wieczności i abstrakcji. Budzi się świadomość historyczna, która znajduje pełny swój wyraz w potrzebie tworzenia historiozofii. Religia naturalna przeobraża się w religię uświadomioną, decydującą o wewnętrznym rozdarciu człowieka: o przeciwstawieniu boskiego, wiecznego w nas pierwiastka – naszej historyczności, przeciwstawieniu kontrastowym tego, co trwa niezmiennie jako natura świata – przemijalności życia ziemskiego i dzieł stworzonych w historii.

Obie „dziejowe karty” charakteryzują się przez opozycję. Wprawdzie każda z osobna jest syntezą, lecz w stosunku do drugiej stoi jak teza wobec antytezy. Oba człony dziejów obciążone są jakimś brakiem, poddają się własnej jednostronności; pierwszy – zbyt terestralizacji i naturalności bycia, drugi – ufundowany na abstrakcji i spekulacji – ucieka od życia i jest zanadto spirytualistyczny. Opozycyjność przebytych etapów historycznych musi być przezwyciężona w wyższej syntezie – czyli w trzecim i ostatnim stadium, które będzie sklepieniem Kościoła Dziejów. Ludzkość realizując przeznaczenie historyczne, uzyskała już konieczny etap doskonałości intelektualnej i spekulatywnej. Teraz musi przystąpić do urzeczywistnienia najwyższej swojej powinności – praktycznego wypełnienia dziejów. Epoka chrześcijańska dzięki Heglowi uzyskała stan doskonałości, ale w skali powszechno-dziejowej jest to tylko doskonałość formalna, a nie materialna. Co za tym idzie, pojawia się przecucie możliwości duchowych, które niebawem urzeczywistni

się, przeprowadzając ludzkość ku wyższemu bo ziemskiemu ideałowi; ku nowej doskonałej fazie kultury.

5. Przyszłość versus przeszłość. Cieszkowski i lewica

Rozliczywszy się z Heglem, który zamyka ostatecznie epokę myśli, wykracza Cieszkowski poza horyzont filozoficzny, zakreślony przez mistrza i, na własny rachunek, robi krok w przyszłość. „Dalej nie będziemy już przeto mogli pomawiać Hegla o niekonsekwencję lub przynajmniej o niedostateczne wysnućie i przeprowadzenie swoich własnych zasad na tym polu, przeciwnie, uznamy, że był zupełnie konsekwentny, ale też właśnie dlatego musimy go porzucić”¹⁴.

We wstępnychrozdziatach *Prolegomenów*... Cieszkowski uzupełniał system Hegla tworząc od nowa historiozofię, system idealnie zamknięty jeżeli chodzi o kształt ogólny, wymagający korekty w swojej szczególnej zawartości. Będąc idealnym, system ten nie mógł być jeszcze w pełni rzeczywisty. W przyszłości musi stać się realnym, a nie tylko idealnym bytem.

Wspomnieliśmy już o całościowej koncepcji dziejów, o tym, że pomimo podziału dziejów na odcinki historyczne następujące po sobie w porządku chronologicznym, wprowadza filozof kategorię istnienia „obok siebie”. Trzy odcinki czasu historycznego: przeszłość, terażniejszość, przyszłość – traktowane są przez niego jako współistniejące, integralnie ze sobą związane i od siebie zależne. Myśl lewicy kojarzy się raczej z podziałem na „czas zły” i „czas dobry”, wobec którego inne podziały są nieistotne. Dominuje moralistyczna ocena zjawisk historycznych, w której przeciwstawia się dobrą przyszłość – złej przeszłości i/lub terażniejszości. Tym samym ludzie przeszłości są źli moralnie, a ludzie przyszłości moralnie dobrzy. Takie moralizatorstwo potęgować jedynie może eskalację konfliktów politycznych, kiedy to wróg traktowany jest jako zło wcielone.

Inaczej jest u Cieszkowskiego. Jego rozumienie historii i konfliktów ideowych jest opisowe, a nie moralistyczne. Nie przeszkadzało mu to rzecz jasna dostrzegać dramatyzmu historii, występowania obok złych,

¹⁴ A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 48.

również i dobrych zjawisk, zalet obok wad. Nie można z polityki celów historycznych czynić sztuki całkowicie oderwanej od moralności, nie wolno nazywać dobra złem, ani zła dobrem. Jednakże zwracał on też uwagę na niebezpieczeństwa hipermoralizmu politycznego, który wcale nie jest lepszy od politycznego amoralizmu i w konsekwencji wychodzi naprzeciwko politycznemu cynizmowi. Nie był zwolennikiem rozstrzygnięcia konfliktów interesów środkami wojny duchowej prowadzącej do manicheizmu politycznego, kiedy walka przeobraża się w krucjatę przeciwko wrogowi stojącemu moralnie niżej; w ekspedycję karną na tych, z którymi wszelki kompromis jest niemożliwy. Zawsze zalecał kompromis w sprawie celów, a spieranie się raczej o polityczne sposoby dostąpienia tychże, a to w końcu zaowocuje świętym pojednaniem każdego z każdym, ponieważ wszyscy zawiniliśmy przeciwko wszystkim.

Stanowisko takie pozwalało mu na głębsze odczytanie zjawisk historii i sprawiedliwą ocenę przeszłych epok i epoki współczesnej. W każdej z nich dostrzegał uniwersalne wartości związane z przemijalnością i względnością zjawisk wadliwych. Wprawdzie przyszłość obdarzona jest najwyższą wartością, jednak uzyskuje tę wartość jako logiczną konsekwencję procesów przeszłych i teraźniejszych. Niekiedy w myśli lewicowej przeszłość uzyskuje aprobatę, ale tylko dzięki przyszłości. Sama sobie takiej ważności przyznać nie może. Jedynie przyszłość uzasadnia samą siebie, a przez negację nadaje sens przeszłości. U Cieszkowskiego mamy tezę odwrotną. Przyszłość posiada sens nie dlatego, że neguje przeszłość, ale dlatego, że ją akceptuje i do niej się dostosowuje.

Tytułem dygresji zauważmy, że spór o to, które z tych dwu stanowisk bliższe jest heglowskiemu, łatwo rozstrzygnąć. Lewica odwoływała się przede wszystkim do heglowskiej koncepcji negacji, którą pojmowała radykalnie rewolucyjnie. Prawica natomiast większy nacisk kładła na kategorię syntezy i podkreślała ciągłość procesu historycznego. Cieszkowski bliższy był w tej sprawie prawicy i było to stanowisko pokrewne heglowskiemu. Trudno posądzić Hegla o rewolucjonizm w postawie politycznej, czy przypisywać jego filozofii dziejów intencje radykalnie rewolucyjne. Co innego akceptowanie zaistniałej już Rewolucji Francuskiej (co czynił), a co innego uznanie Rewolucji za jedyne i ostateczne rozwiązanie dla dostąpienia doskonałego ładu społecznego, niejako platformę nowego wspaniałego świata. Interpretacja heglizmu w duchu radykalizmu, jak to robiła lewica, wynikała raczej z pragnienia przysto-

sowania poglądów mistrza do własnych zapatrywań i działań politycznych, aniżeli z merytorycznej analizy tych poglądów.

6. Ewolucja i utopia

Aby lepiej zrozumieć poglądy Cieszkowskiego na strukturę czasu historycznego, trzeba odwołać się do często używanej w historii idei klasyfikacji odczuć czasu i historii. Różne doświadczenia czasu historycznego można kwalifikować według kryterium faworyzowania, któregoś z trzech fragmentów historii: teraźniejszości, przyszłości, przeszłości. Spośród ośmiu możliwości do Cieszkowskiego najlepiej stosuje się integralne doświadczenie historii, w którym faworyzowane są wszystkie trzy składniki czasu. Takie doświadczenie uwarunkowuje go na nieustanny upływ czasu, na ciągłość w czasie. Uświadamia mu, że przeszłość jest zawsze i w sposób konieczny obecna w teraźniejszości, że nie można jej uchylić, że nawet idea uczynienia z przeszłości *tabula rasa* pochodzi z przeszłości i tylko przez nią się tłumaczy. Sama zaś teraźniejszość zmienia się stopniowo w przeszłość, a jej wartość polega na tym, że jest warunkiem i antycypacją przyszłości. Pisał: „Prawdziwi konserwatyści oddają sprawiedliwość przeszłości i teraźniejszości, nie przestają być ani na chwilę ludźmi z przyszłości”. Cieszkowski uważał się za prawdziwego konserwatystę – „konserwatystę postępowego”. Doświadczenie czasu, które było mu bliskie ma skłonność do idealizowania przeszłości, a więc do konserwatyzmu, który jednak zawsze pozostaje konserwatyzmem otwartym na innowacje historyczne. W jego przypadku mamy do czynienia z odmianą odczucia czasu, które pomimo pietyzmu wobec przeszłości jest skierowane w przyszłość. Cechuje je rodzaj intensywnej nostalgii za przyszłością. Dlatego lepiej byłoby je określić, jeżeli kolejność słów może pomóc, jako liberalno-konserwatywne. Zasadniczym składnikiem tego odczucia czasu jest to, że nie ma w nim miejsca na radykalne przewroty. Stąd brał się kontrrewolucyjny ewolucjonizm Cieszkowskiego oraz reformizm w programie przemian społecznych.

Swoje *credo* ewolucjonisty tak wykladał: „Sławne i osławione zdanie Hegla, że wszystko co rozumne jest rzeczywiste i wszystko co rzeczywiste jest rozumne, wymaga jeszcze takiej poprawki, że zarówno to, co

rozumne jak i to, co rzeczywiste jest tylko wynikiem rozwoju”¹⁵. Rzeczywistość historyczna nie przedstawiała mu się zatem jako materia dowolnie urabiana przez teorię. Ma ona autonomiczny status. Zdawał sobie sprawę, iż reguły rzeczywistości różnią się od reguł rozumu, które chcemy jej zaszczerpić. Wierzył jednak, że na przestrzeni wieków dokonuje się proces racjonalizacji rzeczywistości. „Rzeczywistość bezustannie, coraz bardziej dostosowuje się do rozumu”¹⁶. Rozum ludzki również nie jest determinowany przez rzeczywistość faktów. Realności te rozwijają się w historii parabolicznie i obok momentów zespolenia, ścisłego determinowania, przechodzą fazy rozdzielenia, a nawet skłócenia. Ich ostateczne pojednanie ma nastąpić na drodze długiej ewolucji, wzajemnego „ścigania się” i dostosowywania.

Cieszkowski przyznawał chronologicznie i aksjologicznie pierwszeństwo myśli przed praktyką i realnością doświadczenia. W słowach: „w normalnym rozwoju ducha myśl musi poprzedzać świadome urzeczywistnienie” dobitnie podkreślił, że każda realność empiryczna wyprzedzana jest w historii ludzkości przez idee spekulatywne, które dopiero dają konsekwencje praktyczne. Jednak w innej, paradoksalnej, wypowiedzi: „przyszłość musi istnieć zanim stanie się czymś co istnieje” precyzował opinię w sprawie zależności faktów historycznych od myśli i ideałów. Chodziło mu o przyznanie odpowiedniej rangi rozumowi ludzkiemu w dziejach, ale i o przestrożę przed utopiami racjonalistycznymi. Z tej wypowiedzi jasno wynika, że przyszłość – jako ideał spekulatywny – nie może pokonać realnego istnienia jeżeli nie oprze się na realnych podstawach. Siła przeszłych faktów jest tak wielka, że żaden kontr historyczny ideał nie jest w mocy odnieść nad nimi zwycięstwa. Wizja przyszłości może być śmiała, lecz nie powinna być urzeczywistniona metodami rewolucyjnymi. Musi być też podatna, jak i jej rzecznicy, na kompromis z konkurencyjnymi wizjami.

Teraźniejszość musi przyzwolić na jej realne zaistnienie. Widać tu wyraźnie, że Cieszkowski będąc mocno zaangażowany religijnie w wizję przyszłości, w której dokona się sens i cel dziejów, zachowywał umiar przy zestawianiu tej wizji z rzeczywistością jemu aktualną. Choć dostrzegał historyczną wagę utopii (pochwała Fouriera) wiedział, iż rozum-

¹⁵ Tamże, s. 98.

¹⁶ Tamże.

ność nie polega jedynie na zdolności do tworzenia spekulatywnych modeli rzeczywistości, ale na dostrzeganiu faktów i liczeniu się z nimi.

Teleologiczne ujmowanie postępu dziejowego, wyobrażenie przyszłego społeczeństwa – maksimum doskonałości religijnej i politycznej kwalifikuje Cieszkowskiego jako utopistę. Jednakże jego koncepcja nie była klasyczną utopią konstruktywistyczną, w której rzeczywistości przeciwstawiony jest wzorzec – ideał. Była to raczej utopia historiozoficzna, w której ceni się świat takim jaki jest, dostrzegając w nim pierwiastki twórcze, decydujące o celowym postępie. Sposób rozumowania Cieszkowskiego był całkowicie obcy manierze myślenia w kategoriach utopii racjonalistycznej. Na dowód przywołajmy jego bardzo trafną definicję tego typu utopii: „Zasadniczy błąd wszelkiej utopii polega na tym, że zamiast rozwijać się razem z rzeczywistością, chce ona wtargnąć w rzeczywistość; a to nigdy jej się nie uda, skoro bowiem jest utopią, musi ją dzielić od rzeczywistości otchłań nie do przebycia – w przeciwnym wypadku, gdyby rozwój zasady nie był utopijny, wówczas to, co rozumne, musiałyby natychmiast, jak już powiedzieliśmy, pokryć się z rzeczywistością”¹⁷.

Wypowiedź ta dowodzi, że w koncepcji historiozoficznej Cieszkowskiego nie ma, podobnie jak w koncepcji heglowskiej, dysjunkcji ideał – rzeczywistość. Można wprawdzie mówić o czasowej rozbieżności pomiędzy normami moralnymi, powinnościami ludzi a empiryczną rzeczywistością faktów historycznych, myślą i bytem, antroponomią i antropologią. Jednak w całości procesu dziejowego jest to rozbieżność względna, w odniesieniu do realizującego się stopniowo, a bezustannie, ideału historycznego – nieistotna. Cieszkowski głosił kult rzeczywistości-bytu w równym stopniu co myśli – powinności. Obie te realności dopełniają się i jeżeli nie *de facto*, to *de jure*, są tożsame. Nie można więc mówić o ich manichejskim przeciwstawieniu. Cieszkowski znosi przeciwstawienie powinności i bytu poprzez inkorporację powinności w byt. Tylko w taki sposób można uzasadnić kategorię postępu dziejowego oraz afirmację całej rzeczywistości historycznej. Jest to zabieg podobny do heglowskiego, ale śmieiej przeprowadzony – odniesiony bowiem do przyszłości. Przyszłość nie zostaje przeciwstawiona przeszłości jak powinność – bytowi, lecz jest pełniejszym, niż na poprzednim etapie

¹⁷ Tamże. s. 99.

historycznym, rozwinięciem bytu – powinności. Polski filozof krytykował to przeciwstawienie, a także uznawanie celu historii za ideę regulatywną (miał tu na myśli zapewne Kanta), która ma być urzeczywistniana w złej nieskończoności. Widział wprawdzie w takim koncepcie świadectwo wiary w osiągnięcie absolutnych celów ogólnoludzkich, jednak piętnował hipotetyczność i utopijność takiego rozumowania.

Sądzymy, że kwalifikowanie jako utopijnej koncepcji tego czy innego autora w oparciu o kryterium przeciwstawienia powinności (ideału) – rzeczywistości (realności) nie jest wystarczające. Już w przypadku filozofii dziejów u Hegla, który, jak wiemy, krytykował Fichtego i Kanta za utopijne, jego zdaniem, przeciwstawienie powinności i bytu, problem ten jest dosyć skomplikowany. Można mieć bowiem wątpliwości czy historia zmierza docelowo, czy tylko do kresu. Jeżeli uznać, a pogląd taki znajduje wiele potwierdzeń w tekście *Wykładów z filozofii dziejów*, że dzieje mają kształt finalistyczny lecz nie teleologiczny, i w państwie pruskim (w porządku politycznym) realizuje się cel ludzkości, wówczas nie będzie wielkich różnic między koncepcją mędrca berlińskiego i polskiego myśliciela. Różnica jednak jest, polega na tym, że Cieszkowski przedstawił treściowy zarys przyszłego ładu politycznego ludzkości, a Hegel poprzestał na formalnym określeniu tego porządku jako ustroju wolności. Równie dobrze można jednak twierdzić, iż w koncepcji Hegla historia polityczna zostaje zniesiona osiągnąwszy wcale apogeum doskonałości, zostaje niejako wchłonięta przez myśl, następnie przerebiona na pojęcie absolutnej wolności i samoświadomość Ducha obiektywnego. Nastąpiłoby zatem przejście ze względnego porządku faktów w absolutny porządek wiedzy. Byłaby to zatem koncepcja eschatologiczna, ale nie mesjanistyczna ani nawet nie teleologiczna.

Jeżeli będziemy uważali za utopizm konstruowanie kontrświata powinności absolutnych, to ani Hegel, ani Cieszkowski utopistami nie byli. Jednak w utożsamieniu powinności z bytem tkwi ingrediencja utopijna. W istocie mamy tu nadświat rozumu, a w jego wnętrzu tkwi podświat widzialny, którym rządzą prawidła świata wyższego. Doskonałość myśli pociąga za sobą doskonałość bytu. Cóż bowiem znaczyłoby przekonanie Cieszkowskiego, że to, co rozumne musi pokrywać się z tym, co rzeczywiste, a także pomysł kreślenia absolutnej teleologii dziejów, jako warunek zrealizowania celu absolutnego.

Reasumując można powiedzieć, że Cieszkowskiego ewolucjonistyczna metafizyka historii pozbawiona była historii i rewolucyjnej niecierpliwości poświęcającej teraźniejszość na rzecz splendorów przyszłości, nieświadomej, że jej zasady prowadziłyby do poświęcenia każdej przyszłości na rzecz tej, która przychodzi po niej, a ponadto nieświadomej prawdy, że ostateczna przyszłość ludzkości ziemskiej – cokolwiek los by jej zgotował – nie może być czymś więcej niż nieuchronnym zgaśnięciem. Cieszkowski miał zaufanie do Opatrzności, do spontanicznego biegu historii tworzącej kształty regularne i instytucje trwałe, acz w różnych sceneriach historycznych – odmienne. To właśnie zdecydowanie odróżnia go od utopistów, którzy często postrzegają rzeczywistość jako rebus posiadający jedno doskonałe rozwiązanie. Jako historysta głosił względność rozwiązań. Wierzył w edukację, oświatę, pedagogikę, w rozwój altruizmu społecznego, ale daleki był od kultu planowania i organizowania historii. Ona sama się „zaplanuje”: „Nie tamujmy więc niczym samorodnego życia społeczeństw – niech sobie rodzą same różne środki i kształcą różne członki swoje różnymi sposobami i właściwymi drogami, i bądźmy przekonani, że właśnie z tej samorodności harmonia przeznaczeń wyplynie”¹⁸.

Jednostka czy naród są wprawdzie elementami organicznej całości przenikniętej jednolitym systemem wartości – wspólnoty, ale nie zorganizowanego kolektywu.

Apelował – co zbliża go do utopizmu – do wzniosłych ideałów moralnych ale zachęcał też do dbałości o własny interes. „Jak daleki był Cieszkowski – pisze trafnie Walicki – od „utopizmu w potocznym znaczeniu tego słowa, jak radykalnie odzęgnywał się od wybujałej fantastyki Fouriera, świadczy chociażby fakt, że z obrazu przyszłej Harmonii nie wyeliminował on nawet walki interesów”¹⁹.

Był profetystą i wizjonerem ale nie organizatorem swojej wizji. Łączył postulat rehabilitacji materii i natury z ideami religijnymi. A było to podstawą spekulatywnej teodycei i pananteistycznej historiozofii ale bez utraty poczucia rzeczywistości. Postulat uświęcenia pracy miał dla niego sens praktyczny. Oznaczał w gruncie rzeczy docenienie cywilizacji

¹⁸ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz...*, t. 4, s. 171.

¹⁹ A. Walicki, *Filozofia i mesjanizm*. Warszawa 1970, s. 72.

techniczno-przemysłowej opartej na kalkulacji strat i zysków, i na dobrze pojętym interesie własnym każdego.

7. Teleologia

Absolutna teleologia dziejów uzyskuje swoje określenie przez teleologię względną poszczególnych faz dziejowych. Starożytna idea piękna i kult sztuki stanowią pierwszą dziejową syntezę natury i ducha. Jest to synteza przedmiotowa, dokonana poza świadomością ducha obiektywnego. Synteza ta urzeczywistnia się w starożytnej Grecji. Bezwiedne, przedmiotowe istnienie syntetyczne („istnienie identyczności myśli i bytu”), nie mogąc już postępować w nieświadomości, uzyskuje ostateczne natężenie swych możliwości i przechodzi nadругi etap – podmiotowego i świadomego istnienia.

„Skoro Piękna nie uznaje się już za wystarczające bo jest tylko najniższym ze szczytów, musi się ono przedzierzgnąć we własne przeciwieństwo”²⁰. Oczywiście przeciwieństwem historycznym Piękna nie była szpetota, tylko Myśl. Idea Piękna stanowiła treść przeszłości, natomiast idea Prawdy opisana już przez Arystotelesa, kulminuje się w filozofii Hegla, jako cel, czyli pojęciowe określenie absolutnej teleologii dziejów. Podczas gdy pierwszą epokę cechowała przypadkowość, to w epoce Myśli panuje już konieczność i logiczny związek idei. Epokę pierwszą wieńczy „istnienie identyczności myśli i bytu”, natomiast teleologia epoki Myśli puentuje się jako „myśl o identyczności myśli z bytem”. Pozostaje jedynie stanem teoretycznym, idealnym. Przewyciężenie tego idealizmu winno być dziełem epoki Czynu. W ostatecznej syntezie ani myśl, ani byt nie zostaną przeoczone. Natura i refleksja, Piękno i Mądrość połączą się w idei Dobra. Przyszła epoka będzie tedy uogólnieniem i sumą wszystkich dotychczasowych składników dziejowych. Zachowując każdy z osobna, ujmie wszystkie w jedną całość.

²⁰ A. Cieszkowski, *Progelomena...*, s. 98.

8. Przyszłość

Przyszłość powoli ukazuje Ludzkości swoje oblicze. Przejawia się to w działaniach ludzi jako wola, która zrealizuje marzenia o doskonałym państwie i społeczeństwie. Wola ta pragnie urzeczywistnienia idei Prawdy i Piękna. Nadchodzi więc czas ostatecznych dokonań, doprowadzenia historii do ostatecznych celów; zsyntezowania dotychczasowych modeli kultur i religii. Nastąpi odnowienie (pominiętej przez nadmierną ekspansję idealizmu w epoce chrześcijańskiej) naturalności obcowania ze światem, dojdzie do ekonomicznego przebudzenia ludzkości i ponownego odkrycia materialnego wymiaru ludzkiego życia. Odkrycie to będzie zarazem przeciwieństwem szerzącego się utylitaryzmu i ateistycznego materializmu. Dojdzie do „uświęcenia materii”.

Wołanie Cieszkowskiego o rehabilitację materii miało sens dwójaki. Było podstawą tworzenia spekulatywnej teodycei, uniwersalistycznego pananteistycznego systemu, dawało asumpt do tworzenia arkadyjskiej wizji przyszłości, ale równocześnie było przejawem trzeźwości myślenia i realizmu, nawet praktycyzmu. Jeżeli w czasach znanych nam z doświadczenia, hasło uświęcenia pracy stało się anachronizmem wynikającym z niedostatku poczucia rzeczywistości, a w najlepszym razie propagandą polityczną, to w latach czterdziestych i pięćdziesiątych minionego stulecia miało ono sens nowatorski. Oznaczało bowiem apologię świata nie-Hiobowego. W jakiejś mierze stanowiło przewyżczenie romantyzmu definiowanego jako epoka rodzenia się nowej psychiki świadomości autonomicznej i heroicznej, zdematerializowanej. Pogardzane przez chrześcijan działania zmierzające do uzyskania dobrobytu – zostaną docenione. Jednakże nie będą one pozostawione autonomii i zgubnemu indyferentyzmowi moralnemu, który wypacza ich sens i przeczy prawidłowym stosunkom między ludźmi. Obcość przedmiotowego świata przewyciężona w epoce Myśli przez jego poznawcze przyswojenie, przekształca się w epoce Czynu w „podmiotowość świata”, w świat jako świadomy czyn ludzi, jako kreację zgodną z ich myślami i intencjami. „Dzięki prawdziwemu wzajemnemu przesyleniu i stopieniu zewnętrżności i wewnętrzności w procesie absolutnego czynu wewnętrzność przypomina zewnętrżność znów się uzewnętrżnia lecz już bez wyobcowania”²¹.

²¹ Tamże, s. 85.

Aktywność ludzka rozumiana była przez Cieszkowskiego dwojako: raz jako mistyczne obcowanie istot ziemskich z Absolutem i metafizyczną z nim współpracę w urzeczywistnieniu dziejowego prawa, ale też jako działanie polityczne, jako czyn społeczny. W filozofii czynu przewycięża Cieszkowski dualizm działalności duchowej i działalności praktycznej. Mistyczna więź z Absolutem nie jest sprzeczna z praktyczną działalnością w świecie ziemskim. Człowiek chcący wspiąć się na wyższy szczebel bytu nie powinien porzucić doczesności na rzecz zaświata, pracy i rozumnej konsumpcji – na rzecz ascezy. Nie powinien pogardzać swą skończoną, ziemską egzystencją, ani dążyć do anihilacji w Absolutcie. Klóciłoby się to bowiem z samą naturą Absolutu. Jest nią wszak syntetyzowanie jednostkowości i ogólności, doczesności i wieczności, materii i ducha.

Problem, czy działalność kierująca się kryteriami użyteczności, przeciwstawna jest woli Boga lub/i czy jest działaniem pożądanym w porządku opatrnościowym, Cieszkowski rozstrzygnął jednoznacznie na korzyść tej drugiej orientacji – związku świata ziemskiego i Absolutu. Ostateczna harmonia będzie polegała na zespoleniu i integracji całkowitej liczby odmiennych historycznie powołań w kompletną całość. Przyjemne spędzanie czasu będzie zadowalające z estetycznego i edukacyjnego punktu widzenia, ale nie będzie sprzeczne z produkcyjnie użyteczną pracą, w której odstaniać się będzie apologetyczny stosunek do Chrystusa – „średniówki dziejów”. Człowiek dotychczas rozparcelowany w czasie historycznym na „fragmenty” estetyczny, religijny, intelektualny, przejdzie w nową fazę syntetyczną: istoty mistyczno-praktycznej.

W koncepcji epoki Czynu Cieszkowski podejmuje również próbę pogodzenia historycznego determinizmu z ideą podmiotowości i odpowiedzialności ludzkiej w dziejach. Jeżeli dotychczas człowiek był tylko bezwiednym wykonawcą konieczności i, jako świadomy podmiot, nie mógł wpływać na wydarzenia, to w przyszłości ludzie uzyskają władzę nad faktami, przekształcają je w świadome czyny. Człowiek wszedł był już bowiem w końcową fazę ewolucji: od etapu przypadkowego i cudownego przewidywania niektórych faktów historycznych (*praesagium*), poprzez etap myśli, w którym rozumie już uniwersalny sens dziejów (*prascientia*), aż do etapu Czynu, czyli wcielenia prawdy w życie.

9. Historia i wolność

Czy rozwiązanie Cieszkowskiego można uważać za wystarczające? Czy determinizm historyczny można pogodzić z wolnością?

Każdy historycyzm, czyli myślenie o dziejach w kategoriach determinizmu, niszczy potencjalność historii, jej zmienność i otwartość. Historia jest tu zmienna ale tylko w tej mierze, w jakiej realizuje niezmiennie prawidła i cele. Ujęcie historii w perspektywie przesądzonej konieczności odpowiada w istocie postrzeganiu rzeczywistości, która nie podlega już zmianie i wyborowi, a więc percepcji przeszłości. Logicznie rzecz biorąc, takie rozumienie dziejów jest sprzeczne z aktywizmem, wolnością i odpowiedzialnością ludzką. Wszak ani przeszłość, ani terażniejszość – w stopniu, w jakim jest wynikiem przeszłości – nie może być przedmiotem działania. Utraciła już raz na zawsze swoją potencjalność. Jest zatem zastanawiające, że wielu myślicieli wierzących w istnienie praw historycznych było orędownikami aktywizmu a nawet prometeizmu ludzkiego. U Cieszkowskiego znalazło to wyrazisty kształt w koncepcji Czynu. Nie przezwyciężył jednak w pełni heglizmu, ponieważ epoka Czynu jest też rezultatem uniwersalnego prawa historycznego. Dzieje w swoim całokształcie zostały stworzone jednorazowym aktem. Przyszłość nie mogłaby przecież stanowić przedmiotu poznania nie będąc, nie istniejąc. Aktywizm filozofii Cieszkowskiego byłby zatem niezwykle ograniczony, Czyn urzeczywistniałby przekraczającą go nadal konieczność, a jego kreacyjność sprowadzałaby się zaledwie do wyboru formy, którą może przybrać. Różnica pomiędzy działaniem nieświadomym w dwóch epokach, a świadomym Czynem epoki trzeciej polegałaby jedynie na uświadomieniu przez ludzi ich dziejowej roli. Determinizm, połączony z aktywizmem stanowi o jej paradoksalności i zarazem oryginalności. Paradoksalność tę dobrze charakteryzują słowa Stanisława Brzozowskiego: „Gdy się za możliwość takiego przewidzenia uzna [tj. przewidzenia „tego, co ma być stworzone”], już tym samym czyni się złudzeniem tworzenie, świat staje się czymś ukończonym. Jeżeli nie *In Re*, to *In idea* stanowisko swobody utracone zostaje”²².

Narzuca się zatem sprzeczność pomiędzy aktywistyczną koncepcją człowieka (sformułowaną w koncepcji czynu, a poglądem o istnieniu

²² S. Brzozowski, *Kultura i życie*. Warszawa 1975. s. 347.

uniwersalnych, obiektywnych, praw historycznych. Sprzeczność tę można jednak osłabić. Wszak jest rzeczą niewątpliwą, że warunkiem skutecznego działania w jakiegokolwiek dziedzinie życia, jest znajomość praw tą dziedziną rządzących. Jeżeli działalność ludzka byłaby nie do pogodzenia z porządkiem zjawisk, należałoby uznać za cudze branie przez rolnika plonów jego własnej pracy, wybudowanie kościoła bez znajomości architektury czy napisanie książki bez znajomości gramatyki. Cieszkowski, myśląc o czynie historycznym, urzeczywistniającym Królestwo Boże, zakładał, iż poprzedzić ten czyn musi poznanie praw historycznych. Ludzkość znająca prawa historyczne dokonałaby zapewne skoku z „królestwa konieczności” do „królestwa wolności”. Można mieć jednak wątpliwość, czy prawa te będą nam kiedykolwiek dostępne w poznaniu. Zarówno teoria głosząca, że przyszłego rozwoju wiedzy nie da się przewidzieć żadnymi racjonalnymi metodami, jak i niespodziewane zdarzenia historyczne nastrajają nader sceptycznie co do potęgi i wszechmocy ludzkiego rozumu. Nasuwają się więc pytania: czy pogląd o istnieniu konieczności historycznej daje się pogodzić z wolnością człowieka w historii? W jakim stopniu postęp jest z góry przesądzony?

Wszystkie koncepcje deterministyczne i na gruncie antropologii, i na terytorium historiozofii zwalniają człowieka od odpowiedzialności za własne czyny, co najmniej – za ich skutki. Zgodnie z filozoficzną doktryną determinizmu, każde działanie jednostki czy społeczności, warunkują zespoły pobudek – indywidualnych lub kolektywnych – kierujące tymi działaniami. Funkcjonowanie umysłu i zachowanie indywidualnego lub kolektywnego podmiotu zależy od tkwiących poza wolną wolą czynników naturalnych, socjologicznych, historycznych, psychicznych. Ludzkie myśli i czyny są więc funkcją okoliczności i w żaden sposób nie można ich tłumaczyć decyzjami Iksa czy Igreka. Ale jeżeli tak jest – powie krytyk tej doktryny – to obala ona samą siebie albowiem jej treść musiałaby być determinowana przez czynniki nieznanne umysłom ją artykułujących. Byłaby zatem równorzędna poznawczo tezie głoszącej indeterminizm i czyn historyczny wolny od prawidłowości, a więc tezie determinowanej innymi uwarunkowaniami mentalnymi i historycznymi. Dochodzimy tedy do znanej antynomii pociągającej za sobą tezę, że na gruncie determinizmu można uzasadnić dwa sprzeczne światopoglądy (determinizm i indeterminizm), co czyni ją beztreściową. Cieszkowski oczywiście jako katolik, wierzył, że dorosły człowiek ma wolną wolę

i jest odpowiedzialny za to jaki jest, do czego się doprowadził, ale – choć podkreślał w procesie historycznym element Zasługi uzupełniającej Opatrznościową Łaskę – odnosił się wątpiaco do poglądu, że ludzie mogą zaważyć znacząco na swoim losie zbiorowym.

Nie lekceważąc znaczenia problematyki determinizmu historycznego i znaczenia wolnej woli i wolnego czynu w historii trzeba powiedzieć, że z pewnego punktu widzenia jest to sprawa nieważna. Nie jest bowiem istotne to, czy posiadam czy też nie wolność woli względem globalnych procesów historiozoficznych. Ważniejsze jest, czy jestem wolny jako podmiot być może niewolnej woli, czy podlegam przymusowi ze strony innych ludzi i zbiorowości. Przeciwięństwo: przymus i wolność jest istotniejsze niż inne: konieczność i przypadkowość. W myśl doktryny wolności społecznej jestem wolny, o ile nikt na mnie nie wymusza, abym czynił, czego nie chcę uczynić, lub – zgodnie z wykładnią Cieszkowskiego – ażebym mógł czynić to, co powinienem chcieć, i nie był zmuszany do czynienia tego, czego nie powinienem chcieć. Jest to tradycja wolności negatywnej acz ukierunkowanej, wolności jako braku przymusu ze strony innych ludzi, ze wskazaniem tego, co powinno być, zgodnie z objawioną wolą Boga.

Cieszkowski jest zatem bardzo dobrym przykładem myśliciela dążącego do godzenia (łagodnego) determinizmu historycznego i wolności w sferze społeczeństwa cywilnego. W filozofii społecznej często podkreślał swoje wolnościowe stanowisko, jego poglądy ekonomiczne i ustrojowe (o czym niżej), sprzyjają obronie wolności społecznej. Obrona podziału władz, krytyka monopolu gospodarczego państwa, pochwała wolnego handlu, tolerancji ideowej służyła w praktyce ochronie jednostki przed przymusem ze strony innych jednostek lub kolektywów.

W przykładzie Cieszkowskiego widzimy, że nie musi być sprzeczności pomiędzy determinizmem historiozoficznym, a społecznym liberalizmem. Na gruncie historii można stanowisko wolnościowe stracić, a na gruncie filozofii społecznej stanowisko wolności indywidualnej odzyskać.

10. Krytyka kontemplacjonizmu

Filozof podjął również próbę przewyciężenia, lecz nie zaprzeczenia racjonalizmu heglowskiego. Krytyka odnosiła się przede wszystkim do kontemplatywizmu filozofii Hegla. Cieszkowski, wyznający kult praktyki i czynu nie może być żadną miarą kwalifikowany jako irracjonalista. Powodem takiej mylnej interpretacji byłaby wolicjonalna identyfikacja sensu pojęcia Czynu. Odżegnywał się on od subiektywistycznej i irracjonalistycznej interpretacji tej kategorii. Jak przyszłość nie jest mechanicznym powrotem do starożytności, również Czyn nie jest rozumiany jako spontaniczne działanie jednostki. Jest to bowiem Czyn po-teoretyczny, po-racjonalny. Wola, która ma w przyszłości kierować działaniami, jest racjonalna. Detronizuje wprawdzie rozum jako najwyższą władzę człowieka, ale jednocześnie zachowuje go jako swój organ. Cieszkowski mówił zawsze: „Nie ma niczego w woli ani w czynie, czego nie byłoby najpierw w umyśle”. Nie szło mu zatem o irracjonalizację heglizmu, „o czyn wolny od prawidłowości historycznych”, jak pisze Kroński²³. Nie można się zgodzić zinterpretacją głoszącą, że w koncepcji czynu próbował Cieszkowski uwolnić się od jakichkolwiek determinacji historycznych, przywrócić heroistyczną koncepcję dziejów i obdarzyć jednostkę absolutną wolnością. Nie taka była intencja, a tym bardziej, logika, jego koncepcji. Epoka trzecia jest wynikiem epok poprzednich. Rzeczywistość tej epoki jest przeniknięta przeszłością, jest też funkcją ogólnego prawa dziejów. Nie wydaje się również, aby obecność i rola, jaką pełni w filozofii Cieszkowskiego kategoria czynu, pozwalała jednoznacznie umieścić go na lewicy heglowskiej. Trzeba jednak przyznać, iż w pojmowaniu filozofii jako praktyki społecznej Cieszkowski stoi bardzo blisko lewicy i przyznać rację Kołakowskiemu, że najczęściej cytowane zdanie świeckiego millenarysty z Trewiru: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat, chodzi jednak o to, aby go zmienić” było powtórzeniem myśli Cieszkowskiego²⁴.

Najbardziej nowatorskim pomysłem Cieszkowskiego był pogląd, że w epoce Czynu przewyciężona zostanie filozofia w tradycyjnym sensie

²² A. Cieszkowski, *Prolegomena...*, s. 82.

²³ T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 203.

²⁴ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 76.

terminu, czyli jako myślowe dążenie do prawdy. Filozofia przyszłości będzie kreowaniem, pracą nad ucieleśnieniem prawdy. Prawda, zawarta dotąd w pojęciach i teoretycznych systemach, winna znaleźć swój wyraz w życiu społecznym, przekształcić się w praktykę nakierowaną na zbudowanie doskonałego ładu społecznego. „Praktyczna filozofia, jej najkorzystniejszy wpływ na życie i stosunki społeczne, rozwój prawdy w konkretnych działaniach – oto przyszłe przeznaczenie filozofii w ogóle”²⁵.

Dowodem dokonującego się przełomu w rozumieniu funkcji i zadań filozofii, jest według Cieszkowskiego znaczna ilość projektów filozoficznych określających kształt przyszłego społeczeństwa. Jeżeli wiele można zarzucić tym koncepcjom w warstwie treściowej, to samej skłonności do upraktycznienia celów filozofii nie należy krytykować. Przeciwnie, jest to dowód dokonującego się postępu w filozofii, dowód na to, że ludzkość wkracza w epokę Czynu.

Pogląd na temat roli filozofii odróżnia zdecydowanie Cieszkowskiego od Hegla. Dla mędrca berlińskiego filozofia była sową Minerwy wylatującą o zmierzchu, koroną rzeczywistości – jej absolutnym zwieńczeniem. Hegel pozbawiał filozofię praktycznego znaczenia. Jej genezę wywodził z istniejącej niezależnie od filozofów rzeczywistości, ściślej – z istoty rzeczywistości. Filozofia była wiedzą, musiał ją zatem poprzedzać świat jako przedmiot poznania. W terminologii Cieszkowskiego były to *facta*, do których „świadomość musi rzeczywiście przystąpić, aby ją sobie przyswoić i w tym bycie zewnętrznym odkryć wewnętrzną istotę”. Dla niego filozofia miała nade wszystko cel praktyczny. Miała tworzyć *acta*, a nie tylko poznawać *facta*. W trzeciej epoce przestanie być ona czystą teorią bytu. Zakwestionuje swoje „idealne” powołanie i stanie się praktycznym projektem rzeczywistości oraz społeczną praktyką urzeczywistniania tego projektu.

Praktycystyczne ujęcie funkcji filozofii pozostawało w zgodzie z przekonaniem Hegla o końcu filozofii w klasycznym sensie, a także, w pewnej mierze, z tezą o zakończeniu dziejów. „Hegel – pisze trafnie Bronisław Baczko – oczywiście nie twierdził, że empiryczna historia lub filozofia się skończyły; nikt go tak nie rozumiał. Historia empiryczna trwa, trwają wydarzenia historyczne – ale historia nie wyłania nowej problematyki historycznej, nie zawiera w sobie elementów filozoficznej

²⁵ A. Cieszkowski. *Prolegomena...*, s. 87.

renowacji. Konflikty występujące w historii oczywiście istnieją – ale nie przekraczają tej samowiedzy, która jest zawarta w filozofii historii, nie wytwarzają nowych form (świadomości wolności)²⁶.

Reasumując można powiedzieć, że filozofia, według Cieszkowskiego żyje podwójnym życiem. Raz jako ahisteryczna i teoretyczna metafizyka a nawet mistyka, po wtóre – jako część całości życia epoki, świata historii, którą to częścią nigdy być nie przestaje. Organiczny związek filozofii, podobnie jak i innych form świadomości – prawa, kultury literackiej, religii – z bytem, charakterem epoki wykazuje wszelkie podobieństwo do rozwoju języka i obyczaju. Filozofia rozwija się wraz z narodem, wraz z nim się doskonalą, a niekiedy obumiera wraz z utratą przez naród jego odrębnej osobowości. Cieszkowski nie rezygnuje z filozofii dotyczącej badania absolutu, ale widzi rzeczywistość także przez pryzmat zmiany historycznej, obecności „teraz i potem”, chwili obecnej i przeszłej. Przeszłość wszak nie tylko wpływa na przyszłość filozofii i działania, ale jest także wartościowa (ujemnie, bądź dodatnio). Dążenie do zerwania z nią jest niekorzystne dla samopoznania ducha narodu i epoki będącego koniecznym warunkiem odnalezienia się przez sensowne Czyny w uniwersalnej wspólnocie Królestwa Bożego.

11. Podwójna eschatologia

Historia zmierza w stronę końca, ku urzeczywistnieniu harmonijnego ładu w świecie. Progres historyczny służy filozofowi do uzasadnienia poglądu o nadejściu Królestwa Bożego na ziemi isocjalnego ideału. W wyobrażaniu tegoż zawierają się postulaty moralno-religijne, praktyczno-polityczne, społeczne i ekonomiczne. Ponieważ Cieszkowski przenosi ideę eschatologiczną w rzeczywistość ziemską i dokonuje uhistorycznienia tego co absolutne, trudno te sfery rozróżnić. To, co nazywamy porządkiem duchowym i porządkiem doczesnym stanie się jednością. Przyszły porządek społeczny będzie „immanentnym urzeczywistnieniem pomyślanego dotąd transcendentnie celu”²⁷, co poprzedzone

²⁶ B. Baczeko (red.). *Polskie spory o Hegla, 1830-1860*, Warszawa 1966. s. 22.

²⁷ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz...* t. 4, s. 71.

będzie „nowym wybuchem chrześcijaństwa”²⁸. Nowa rzeczywistość – „spełnia ludów”, oprze się na fundamentach religijnych. Nastąpi odrodzenie religijne i zjednoczenie antagonistycznych sfer życia: politycznej i religijnej. Religia z „żywołu osobistego” przeobrazi się w „żywiół socjalny”. Nastąpi „religijne wyświęcenie polityki ziemskiej”, polityka przejdzie w sferę religii, przy czym Cieszkowski – co ważne – nie łączy religii przyszłości z określonym wyznaniem czy zespołem powszechnie obowiązujących dogmatów. Będzie ona miała charakter ponadwyznaniowy, integrujący różne formy religijności.

Przeniesienie celów życia i środków zbawienia z „nieba wiary w świat życia”²⁹ ma u niego na celu przewyciężenie dualizmu praktycznej działalności gospodarczej i życia religijnego. Sakralizacja rzeczywistości ziemskiej i działań wewnątrzświatowych była równoznaczna zuznaniem produkcyjnych prac ekonomicznych za niesprzeczną z absolutną teleologią i religijnym imperatywem doskonalenia się jednostek i całej ludzkości. Przyszły ustrój będzie teokracją immanentną, znoszącą sprzeczność między celami religijnymi i ziemskimi, w przeciwieństwie do teokracji transcendentnej, która absolutyzuje cele pozaświatowe (mistycyzm, spirytyzm) a zaniedbuje świat ziemski, i do teokracji politycznej, w której religia służy doczesnemu celowi sprawowania władzy przez oligarchię pseudo-kapłanów przekonanych o własnej nieomyślności. W teokracji immanentnej sfera moralna i materialna, polityczna i religijna, zostaną równouprawnione i podporządkowane wspólnemu celowi.

W ujęciu Cieszkowskiego, i jest to osobliwość jego koncepcji, Królestwo Boże nie oznacza kresu dziejów. Uhistorycznienie eschatologii jest dosłowne. Królestwo Boże nie będzie realizacją statycznego modelu społeczeństw lecz zainicjowaniem nowej dynamicznej ery w dziejach ludzkości, w której nadal dokonuje się zmiana historyczna. Cieszkowski wprowadza rozróżnienie na eschatologię względną, kiedy duch posiada jeszcze coś w rodzaju śubtelnego ciała, i eschatologię absolutną, stanowiącą właściwy kres historii – wtedy „przeanielona ludzkość” przejdzie w świat metahistoryczny. Wprowadzenie podwójnej eschatologii łagodzi w znacznym stopniu heterodoksalność koncepcji Cieszkowskiego.

²⁸ Myśl tę obecną u Saint-Simona, zaczerpnął Cieszkowski od de Maistre’a, którego miał za proroka religijnego odrodzenia ludzkości. Tamże, t. 2, s. 134.

²⁹ Tamże, t. 4, s. 148.

Filozof nie określa również jednej formy rządów, jednego „słusznego” ustroju czy jednolitej doktryny obowiązującej w Królestwie Bożym. Zachowany w nim zostanie pluralizm form ustrojowych i religijnych. Pisał: „Rzeczywista jedność jest zawsze jednością wielu, czyli zjednoczeniem, pojednaniem, jest zawsze organizmem, skojarzeniem różnorodnych żywiołów nie zaś stopieniem ich w jedną martwą formę³⁰. I dalej: „Katolicka Hierarchia Królestwa Bożego nie wyklucza żadnego kształtu Rządu, ani nie przytępi żadnego trybu społecznego działania, ani nie potępi żadnej gminowładnej zasady. Ta polityczna tolerancja, religijnej odpowiednia i takową uzupełniająca, ustali owszem hierarchię, ona właśnie siłę jej zapewni i zdrowie, albowiem organizm różnorodnych wymaga funkcji do życia, a różnorodne funkcje wymagają właśnie rozmaitej budowy organów, a organami tymi są różnorodne społeczeństwa mające wspólnie wedle właściwych każdemu zdolności przyczyniać się do życia całości³¹. Jak widać, dystansował się Cieszkowski od ideału kosmopolitycznego. Ujął to dobitnie w sposób następujący: „Kto by marzył o jakimś zatarciu narodowości i zamalowaniu ludów jedną barwą i przypasowaniu ich do jednej miary, ten by marzył tylko o Prokrustowym łożu dla ludów. Nie byłaby to wówczas (spełnia ludów) lecz (próżnia ludów)³².

Wypracowuje syntezę uniwersalizmu i idei narodowej. Postuluje: „Aby narody przy zatrzymaniu istotnej swej indywidualności poczuły się członkami jednej powszechnej ojczyzny Ludzkości! A to ludzkości nie abstrakcyjnej, nie kosmopolitycznej³³.

Ideał Królestwa Bożego miał charakter uniwersalistyczny ale i „polifoniczny”, zachowujący różnice narodowe. Postulat „spełni ludów” oznaczał walkę z egoizmami narodowymi i pośrednio był krytyką ideologii „narodu wybranego”. Cieszkowski wołał mówić o narodach wiodących na danym etapie historii. Polsce przypisał wprawdzie misję przeprowadzenia ludzkości w trzecią epokę dziejów, lecz zabraniał absolutyzowania tej misji i przypisywania sobie pierwszeństwa pośród narodów świata. „Uznaje naród polski, iż wszystkie ludy przyczyniały się

³⁰ Tamże, t. 4, s. 84.

³¹ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz...*, t. 4, s. 174.

³² Tamże, t. 4, s. 104.

³³ Tamże, t. 4, s. 100.

dotąd po kolei, każdy po swojemu, wedle darów Ducha Świętego, do przybliżenia Królestwa Bożego, jak dotąd przyczyniać się będą, do jego żywotnego rozwoju i postępu, jego kwitnienia i owocowania. Uznaje on, że bracia jego, inne ludy, podobnie zasłużą się Bogu i Ludzkości, że ów na przykład pod pewną miarą przewodnikiem Czynu, ten znów Myśli, tamten znowu Czucia; że więc on nie jest bynajmniej przedniejszym od innych, nie jest wybranym między nimi, ale równym, bliźnim i kochającym Bratem, przeznaczonym do równego udziału w społeczności Ducha, do współczynnego obywatelstwa w obcowaniu Ludów, członków Królestwa Bożego”³⁴.

³⁴ Tamże t. 4 s. 97

II. MIĘDZY LIBERALIZMEM A SOCJALIZMEM

1. Rząd światowy

August Cieszkowski znany jest przede wszystkim jako twórca inspirowanej przez heglizm, a następnie przetworzonej w millenarystyczny schemat, filozofii dziejów. W mniejszym stopniu dostrzega się w nim myśliciela wypowiadającego się na temat fundamentalnych zasad podtrzymujących rozwój cywilizacji. Tymczasem, 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.

Zarówno wielotomowe dzieło *Ojciec nasz* jak i mniej znane, napisane w języku francuskim, *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach* oraz *O obiegu i kredycie* można odczytywać jako próbę przezwyciężenia typowych dla światopoglądu romantycznego opozycji: ducha i materii, moralności i polityki, religii i ekonomii. Sekularyzacja eschatologii nie służyła potępieniu materialnego wymiaru życia ludzkiego, lecz była równoznaczna z jego uwzniośleniem, a nawet sakralizacją. Pozwalało to myślicielowi zdemaskować iluzoryczność przekonania o sprzeczności celów „ekonomi objawienia” i ekonomii „wewnątrzświatowej”. Pomiedzy tymi dwoma porządkami celów zachodzi, zdaniem Cieszkowskiego, daleko idąca zależność, niekiedy tożsamość. Realistyczny pacyfizm i nadzieję na powstanie cywilizacji pokoju wiązał z postępem techniki. Wskutek jej rozwoju – głosił – nastąpi tak znaczny postęp w produkcji bojowych środków niszczenia, że ustali się równowaga strachu, i wojna, jako zanadto już dla ludzi niebezpieczna, stanie się absurdem i zniknie z areny dziejów.

Przewidywanie to w długiej perspektywie czasowej okazało się, do pewnego stopnia, trafne. Istnieje uzasadniona teoria, iż koncentracja przemysłu spowodowała, że w 1939 roku tylko pięć państw było w stanie prowadzić wojnę na wielką skalę, a wynalazek bomby atomowej podzielił mapę militarną świata na sfery wpływów trzech mocarstw, z których każde posiadało broń zdolną do zabijania w krótkim czasie wielkiej liczby ludzi. Niezdolne do podbicia się nawzajem, kraje te musiały zawrzeć ciche porozumienie, by nie używać broni atomowej przeciwko sobie. Pokój został niejako wymuszony równością militarną dysponentów bomby. W ten sposób ustaliła się równowaga sił pomiędzy mocarstwami, mniejsze zaś kraje pozostawały pod nieformalnym dyktatem kolosów militarnych. Mogło by to oznaczać koniec wojen totalnych, w rzeczywistości spowodowało pojawienie się tzw. zimnej wojny, a więc wojny minus bombardowania, czyli militarnego podziwu stref wpływów³⁵.

Zachwycając się dynamiką, często przez romantyków potępianej, cywilizacji industrialnej, za symboliczną antycypację religijno-socjalnopolitycznej syntezy dziejowej uznał Cieszkowski wynalazek maszyny parowej: „Człowiek nie zalał ognia wodą, ani wysuszył ogniem wody jak pragnie duch stronnictwa, ale owszem połączył obie w misternej

³⁵ Rzecz konkretyzuje się w naszych czasach. Prognozowano, że zbudowanie bomby przez Związek Radziecki wywoła strach, który powstrzyma obie strony przed jej użyciem. W związku z tym pozostaje np. teza, iż użycie bomby w Hiroszynie i Nagasaki uratowało wiele istnień ludzkich, albowiem szykowano do walki ponoć 20 milionów kamikadze uzbrojonych w piki. Gdyby nie bomby, zginęłoby do końca wojny na Dalekim Wschodzie o wiele więcej Japończyków i Amerykanów, niż unicestwiono w Hiroszynie i Nagasaki. I przykład drugi. W 1948 roku, na rok przed pierwszą eksplozją nuklearną wywołaną przez Kreml, wybuchł kryzys berliński. Uruchamiając most powietrzny do zachodniej strefy okupacyjnej Berlina, Stany Zjednoczone rzuciły Stalinowi wyzwanie w środku zajętej przez jego wojska części Niemiec. Ale Amerykanie, w przeciwieństwie do Stalina mieli bomby atomowe. Nie było sensu ryzykować. To więcej niż prawdopodobne, że bomba atomowa uratowała wtedy świat przed kolejną wielką wojną. W świecie podzielonym na wolny Zachód i blok komunistyczny, w którym przewodziły mocarstwa po zęby uzbrojone w ładunki atomowe, nie można już było bezkarnie powtórzyć całopalenia Hiroszimy. I nie można już było rozpocząć wielkiej światowej wojny w starym stylu, jak II wojna światowa – bo skończyłoby się zagładą ludzkości i planety. W tym sensie wyścig zbrojeń zakończony dwiema eksplozjami nad Japonią zmienił świat głębiej niż rozepchnięcie się komunizmu na połowę Europy i kawał świata”. W. Kalicki. *Bardzo ciężka pomarańcza*, „Gazeta Wyborcza”, 16-17 lipca 2005.

maszynie parowej, w której się jedno bez drugiego nie obejdzie”³⁶. Kult przemysłu i klasy przemysłowej, mającej być w przyszłości „prawdziwą armią ludzkości” zbliżał Cieszkowskiego do francuskich piewców industrializmu, z Saint-Simonem na czele. Bliska była mu częściowo jego historiozofia głosząca, że średniowiecze zaborowi wojennemu zawdzięczało swoją organizację, wierze swój kierunek; że współczesne społeczeństwo oparte jest na pracy i kieruje się wiedzą; że w przyszłości władza świecka winna przejść w ręce przemysłowców, a władza duchowa w ręce uczonych. O ile jednak dla Saint-Simona, industrializm oznaczał centralistyczny socjalizm, czyli totalną, planową, opartą na osiągnięciach techniki organizację życia społecznego, to dla Cieszkowskiego była to apologia pracy twórczej w systemie gospodarki mieszanej, wolnorynkowej z elementami interwencjonizmu państwowego. Jako przeciwnik „jednostajności” wiązał postęp nie tyle z poddaniem społeczeństwa unifikującemu kodeksowi, który miał być według Saint-Simona „dziełem jednego człowieka”, lecz z rozwojem różnych narodowych kodeksów prawnych opartych na wspólnym fundamencie Prawa Narodów. W ponadnarodowej lecz zachowującej różnicę narodowe cywilizacji – dystansował się Cieszkowski wobec idei kosmopolitycznej – nie znikną konflikty interesów i konkurencja pomiędzy jednostkami i narodami. Przybierze ona jednak charakter pokojowy. Ład prawa zastąpi stan wojny. Dla zagwarantowania ładu prawnego organizacja Królestwa Bożego zostanie oparta o zasadę podziału władz. „Trzy te żywotne ogniska równie w społeczeństwie powszechnym, jak w szczególnym społeczeństwie znajdować się muszą”³⁷. Władzą wykonawczą będzie Rząd Centralny Ludzkości, władzą ustawodawczą – Powszechny Ludzkości Sobór, sądowniczą – Powszechny Trybunał Narodów.

Narzuca się tu komentarz. Oparty na historiozoficznych kalkulacjach postulat powstania ogólnoludzkiej, ponadnarodowej struktury politycznej i ekumenii – religijnej był i jest etycznie słuszny. Idea Cieszkowskiego spotykała się wówczas, spotkałaby się i dziś, z dobrą opinią u Europejczyków. Nie pozwala bowiem na to, aby z idei narodowej uczynić globalny program polityczny i militarny. Nie pozwala na unarodowienie wartości uniwersalnych i równocześnie umożliwia ochronę wartości na-

³⁶ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz...*, t. 2, s. 269.

³⁷ Tamże, t. 4, s. 176.

rodowych przed antyhistorycznym ideałem kosmopolitycznym. Cieszkowski unikałabsolutyzacji idei narodu ale także gardził złudzeniami eklektyzmu kulturowego.

O ile wygrana militarna jakiegoś narodu, z uwagi na następującą po niej ekspansję cywilizacyjną bądź barbarzyńską, może wyzwolić u zwycięzcy poczucie wyższości i chęć tworzenia programu kultury narodowej, właściwej także i dla innych narodów, to nadchodzący globalny ład przemysłowo-techniczny, oparty na etycznej konkurencji interesów pozostanie zdaniem filozofa bez tego rodzaju konsekwencji. Można zatem mówić o nacjonalizmie Cieszkowskiego w opozycji do kosmopolityzmu, ale nie o nacjonalitaryzmie (totalitaryzm nacjonalistyczny) w opozycji do uniwersalizmu.

Nie ma jednak pewności że, gdyby przyszło do jakiegoś albo-albo, po której stronie opowiedziałby się Cieszkowski: za jednolitością i nadrzędnością prawa międzynarodowego, dzięki czemu wzrosnie umiłowanie wspólnej, ponadnarodowej ojczyzny i rządu światowego ale osłabnie zróżnicowanie sentymentów i praw partykularnych, czy za przewagą prawa krajowego promującego lokalne wspólnoty historyczne, przeciw strukturom nadnarodowym.

Niezależnie od etycznych zalet tych projektów nasuwa się wiele pytań i wątpliwości natury politycznej, związanych przede wszystkim z problemem suwerenności, której stopniowalność Cieszkowski uznawał. Twierdząc, że pluralizm kulturowy narodów jest możliwy przez włączenie ich w homogeniczną strukturę, w polityczną organizację świata pod władzą Rządu Światowego, wkracza na grząski grunt niesprawdzonych hipotez i ryzykownych projektów. Konieczność tworzenia takiej struktury wywodzi po pierwsze z imperatywów etycznych, po wtóre – z rosnącej wciąż współzależności państw, za którą nie nadąża rozwój instytucji międzynarodowych. Trzeba więc postępowi dopomóc.

Rozumowanie to mieści się w paradygmacie do dzisiaj powielanego błędu. Jak niegdyś Cieszkowskiemu, tak jego następcom dziś nie przychodzi do głowy, że skoro współzależność rynków ekonomicznych i politycznych nie tworzy automatycznie i spontanicznie globalnej organizacji świata, to być może, nie jest ona światu potrzebna. Z większą pewnością można dowodzić, że tworzenie takich organizacji rychło przeobrazí gospodarstwo światowe w prywatny folwark biurokratów, a bogactwo narodów w powszechną nędzę. W ramach tych postulatów musi zawierać

się polityka likwidacji nierówności społecznych, wyrównywania poziomów ekonomicznych pomiędzy narodami, a więc i konieczność tworzenia obszarów gospodarczych w jakiś sposób zorganizowanych; konieczność tworzenia systemów preferencji dla niektórych przemysłów. U Cieszkowskiego miało to być leśnictwo, górnictwo, kolejnictwo. Tego rodzaju niewątpliwie szlachetne pomysły zostały, jak wiemy, zdemaskowane *in minus* przez historię. Systemy preferencji – obojętne, czy stosowane na gruncie narodowym, czy ponadnarodowym – są dobrze sprawdzoną przez cynicznych polityków metodą budowania władzy i jej pozornego autorytetu. Zasada jest prosta: stwórz na początek małą grupę beneficjentów, a zobaczysz skutki. Wiara w potęgę dawcy przywilejów, bo o to w istocie chodzi, obejmie powoli coraz szersze kręgi i grupy społeczne upatrujące w tobie swojego aktualnego lub przyszłego dobroczyńcę.

Ponadto, aby organizacja taka miała sens i była przydatna, musi swoimi kompetencjami przewyższać duże i małe państwa. Musi mieć prawo wglądu i kontroli zbrojeń, co oznacza, że jej pracownicy muszą mieć dostęp do każdego zakątka, we wszystkich krajach. Musi dysponować największymi siłami zależnymi tylko od niej samej. Mielibyśmy zatem do czynienia z likwidacją militarnej podmiotowości narodu; militarystyczna teoria narodu definiuje go jako siłę zbrojną gwarantującą *notabene* autonomię kulturową. Ale tak pojętą suwerenność Cieszkowski odrzucał. Odrzuciła ją bowiem, wraz z pojęciem absolutyzmu, żywa historia. Pośród nasuwających się wielu pytań można postawić tylko jedno: czy stworzenie centrum władzy politycznej (Rząd Centralny Ludzkości) zracjonalizuje demoniczną z natury rzeczy sferę życia narodów, jaką jest dążenie do urzeczywistnienia własnej woli moc? I kto wypowie wojnę kulturalnemu narodowi, który będzie próbował przeistoczyć się w naród militarny wewnątrz postulowanej wspólnoty ekumenicznej Królestwa Bożego? I znów stoimy przed koniecznością ustalenia jakiegoś suwerena. Pojawić się musi problem centralnej władzy wykonawczej, czyli armii pilnującej pokoju. Idealizm polityki celów wymaga zawsze jakiejś dozy pragmatyzmu. Wymaga budowania nie tylko prestiżu moralnych instytucji o charakterze ekumenicznym, ale też – o czym Cieszkowski jakby zapominał – siły. Gdyby chciał być konsekwentny, musiałby stwierdzić, że wojsko, w większym stopniu niż ekonomia i ponadnarodowa cywilizacja przemysłowo-techniczna, nadaje ciało

politycznemu w oczach obywateli znaczenie. A to właśnie przesądza o przyszłości narodów. Mielibyśmy do czynienia niewątpliwie – może dobrze, może źle – ze stopniową utratą suwerenności poszczególnych narodów; panowanie militarne na własnym terytorium jest składnikiem tradycyjnej doktryny suwerenności. Jeśli więc na serio myśleć o rządzie światowym, to i na serio o suwerennej armii światowej. Taka jest nieubłagana logika polityki, której Cieszkowski przeciwstawiał ogólniki godne wizjonera. Ponieważ nadchodzi czas wiecznego pokoju, suwerenność jest już dla niego ideą niewiele znaczącą. Ważniejsza jest teraz w życiu politycznym narodów techniczna organizacja pracy i reguła podziału władz.

Hierarchia społeczna i organizacja pracy, ustrój polityczny i religia nie będą narzucane społeczeństwu przyszłości przez ideokratyczną władzę, lecz wyłonią się samorzutnie w procesie ewolucji historycznej. W ujęciu Cieszkowskiego idea Królestwa Bożego miała wyłącznie charakter moralnego imperatywu, bez pretensji do rozstrzygnięcia o losach kulturalnych i politycznych poszczególnych narodów. Swojej eschatologicznej i teleologicznej wizji wszczepił Cieszkowski klasyczne zasady liberalne.

2. Historia mistrzynią życia

Filozof religijny idealizm umiejętnie wiązał z głębokim zrozumieniem historycznej natury społeczeństwa i z relatywistyczną metodą ujmowania problemów politycznych. Był przekonany, że ludzkość zmierzając do państwa celów, doskonali się w historycznym procesie ale wszystkie dzieła ludzi podlegają warunkom czasu, w którym powstały i obok jego zalet, odbijają też jego wady. Uniwersalne zasady słuszności i sprawiedliwości nie występują w historii społecznej w stanie czystym, nieskazitelnym. Istnieją w konkretnych warunkach i scenariach kulturowych. W zależności od nich nabierają różnego sensu. Inaczej wygląda świat, w którym dominuje ideał życia św. Franciszka z Asyżu aniżeli ten, w którym moralne dobro reprezentuje figura zapobiegliwego Benjamina Franklina. Skądinąd są to dla Cieszkowskiego ideały niesprzeczne. Nie należy nigdy – powiadał – absolutyzować jednego poglądu czy doktryny albowiem „dogmatyzm niewzruszonych zasad” jest w polityce grzechem.

Prowadzi najczęściej do prób „monopolizowania ducha publicznego”, który jest przecież harmonią wielu głosów, a nie jednym absolutnie słusznym: „Nigdzie w świecie społecznym – pisał – nie napotkacie absolutnych zasad, chyba znowu i to nie na długo w owych sztucznych laboratoriach, które bądź gabinetami bądź klubami się nazywają”³⁸.

Myśl tę konkretyzował podważając pogląd, a raczej mrzonkę, o istnieniu jednej racjonalnej formy rządu dobrej w każdym miejscu i w każdym czasie. Forma rządu jest organicznie zrośnięta z indywidualnym charakterem narodu, z jego historycznie uformowaną mentalnością. „Ktokolwiek chciałby wykroić system parlamentarny dla Francji na modłę rządów np. angielskich lub jakichkolwiek rządów, choćby najracjonalniejszych w sobie, wystawiłby się na niechybną porażkę. Albowiem życie instytucji społecznych musi się rozwijać na gruncie pierwiastków Narodowych pod karą śmierci bezowocnej”³⁹.

Szczególne znaczenie mają w tym względzie „uczucia publiczne”, które są w opinii filozofa nie tylko czynnikiem mechanicznie determinującym praktykę ustrojową, ale mają sens aksjologiczny. „Zaiste uczucia publiczne stanowią powagę o wiele większą od samej opinii publicznej. Często równie jest koniecznym jak pięknym stawić czoła jednej, zawsze równie jest niebezpiecznym jak i niegodnym tamte obrażać. Do uczucia, a nie opinii ludowej odnosi się przysłowie *Vox populi, Vox Dei*”⁴⁰.

Krytykując pośrednio oświeceniową manierę myślenia filozof podkreślał, że o rzeczywistości ustrojowej społeczeństwa decydują nie tylko idee filozoficzne, ale także opinie i obyczaje społeczne. Odtwórzmy jego intencje. Jeżeli rozejrzemy się wokół, natychmiast spostrzegamy, w jakiej niezmierzonej masie pojęć i uczuć dziedziczonych z pokolenia na pokolenia jesteśmy uwikłani. Planowo nad nimi zapanować nie sposób, nasze działania są przez nie znacząco określone. System obyczajów otacza nas i określa ze wszystkich stron, choć nie zawsze o tym wiemy. Można oczywiście pomyśleć o jego zniszczeniu, przeciąć wszystkie nici historii i rewolucyjnie rozpocząć nowe życie polityczne, ale byłoby to zwykłe oszukiwanie samych siebie. Nie da się zerwać organicznego i nie-

³⁸ Tamże. t. 2, s. 262.

³⁹ A. Cieszkowski. *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*, Poznań 1908, s. 6.

⁴⁰ Tamże.

rozerwalnego związku pokoleń i wieków. Nie da się w żaden sposób uniknąć przemożnego wpływu przekazanego materiału. Nie da się zlekceważyć charakteru uczuć i sentymentów nagromadzonych przez lata. Wpływ ten może być dla nas zgubny, gdy poddajemy mu się nieświadomie, a dobroczynny, gdy przeciwstawiamy mu twórczą siłę Czynu i podporządkowujemy go sobie. Kiedy mentalność polityka odbiega zbyt daleko od instynktów moralnych i politycznych historycznego społeczeństwa, rozsiewa się ziarno anarchii. Trzeba brać pod uwagę irracjonalne pokłady życia zbiorowego, wierzenia, przesady, opinie dotyczące władzy – jej czystości bądź nieczystości – trawiące duszę zbiorową narodu i dyktujące, jaki ustroj jest odpowiedni dla czasów i właściwego im poczucia ładu moralno-politycznego. Dziedziczny przesąd bowiem jest jakby nieświadomym samego siebie rozumem. Polityk powinien dostosowywać swoją działalność do tego *quasi*-rozumu i w jakiejś mierze opierać plany ustrojowe na fundamentach przekonań społecznych. Prawa i instytucje oparte na dziedzicznych przesądach, a nawet na atawizmach społecznych uzyskują aurę sakralności, działającej silniej niż represje jakiegokolwiek władzy wykonawczej zmuszającej do szacunku. Żadna władza ani żadne prawo nie jest w stanie zmusić człowieka, aby żył tak godnie i sprawiedliwie, jak jest do tego zdolny. Idzie jednak o to, aby wzmocnić naturalne inklinacje etyczne społeczne poprzez trwałe autorytet historycznego kapitału aksjologicznego. A także o to, ażeby społeczne pojęcie ustroju prawno-politycznego miało znaczenie wyższe i trwalsze niżeli tylko obawa przed działaniem doraźnych represji stanowionych przez taką czy inną „chwilową” grupę władczą. W myśl tego, powinnością rozumnego polityka jest wczuwanie się w ducha narodu, w ducha praw. Rządy prawa winny mieć ścisły związek ze społecznie akceptowanymi poglądami na ten temat. Kiedy zorganizowane społeczeństwo orientuje się, że instytucje są niezgodne z jego obyczajem nie dzieje się dobrze; szerzy się zwątpienie w prawo, grozi rewolucja. Gdy naród historyczny jest zadowolony z prawa, to dobrowolnie popiera jego przestrzeganie, gdy jest niezadowolony – cofa swoje poparcie, a tam gdzie obyczaje są trwale i dobre, prawa stają się proste. Wartości wyznawane przez polityków winny wyrastać z korzeni społecznych i kulturować święty związek pokoleń. Społeczeństwo nie jest przez Cieszkowskiego traktowane jako kolektyw, jako tłum, lecz jako duchowy podmiot prawa, cywilizacji i historii politycznej. Inaczej mówiąc, idee sprawie-

dliwości, prawidła uniwersalne, ideały polityczne winne być zawsze reinterpretowane w języku przekonai społecznych. W przeciwnym razie życie będzie się toczyło poza prawem stanowionym i instytucjami. Instytucje i prawa nie istnieją poza konkretnym społeczeństwem historycznym, w którym działają; nie mają one bytu same przez się, ale są życiem społeczeństwa widzianym z pewnej szczególnej strony. Ogólne sformułowanie zasad słusności i sprawiedliwosci nie rozstrzyga o sposobie ich prawidłowego stosowania. Muszą one być wciąż interpretowane w „języku” historycznej sytuacji do której się odnoszą. Dotyczy to całych cywilizacji: „Cywilizacje są to wyrazy nieskończonej miłości, Mądrości i Wolności; wiekuiste jak one, lecz objawiające się w czasie, w danych okolicznościach, zależące przeto w kształtach swoich od tegoż czasu i okoliczności. Znaczenie ich jest wieczne, a przeznaczenie czasowe bo wyrażają wiekuistą prawdę w pewnym stopniu rozwinięcia tej że, noszą zarazem takie pomniki piętno pewnej epoki, pewnego społecznego stanu albo wstrząśnięcia, pewnego ludu lub wieku”⁴¹.

Mąż stanu, polityk z prawdziwego zdarzenia, jakkolwiek powinien dążyć do realizacji misji uniwersalnej, jest także istotą historyczną i podlega, tak jak i jego narzędzie pracy – prawu pozytywnemu, relatywizmowi życia społecznego. Dlatego też pisał Cieszkowski o sile faktów społecznych: „Fakt dokonany i uznany ma wielkie znaczenie w historii. Ktokolwiek naiwnie opór chce mu stawić ulegnie w tej walce. Prawdziwy mąż stanu pochwyci go i rozwinie, pokieruje ku jego naturalnym wynikłościom”⁴².

W związku z tym postulował: w każdej pracy politycznej trzeba tedy zwrócić się do dwóch instancji, „najpierw do zasad teoretycznych, następnie do rezultatów praktycznych, do pierwiastków narodowych i do potrzeb narodowych”. Wspieranie teoretycznych być może słusznych idei, sprzecznych jednak z historycznym stanem uczuć narodowych, byłoby postępowaniem zgoła niemoralnym. W związku z tym nie można nakreślić projektu życia społecznego. „Prac nad systemem politycznym nie rozwiązuje się *a priori*, do praktyki dopiero, do ścierania się instytucji społecznych należy ostatnie słowo. Tylko ten co skończone systemy

⁴¹ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz...*, t. 1, s. 9.

^{42a} A. Cieszkowski, *O izbie...*, s. 7.

⁴² Tamże. s. 81.

układa, chciałby wszystko z góry przepisać; co do nas jesteśmy zdania, że wystarczy instytucją organicznym wyrażne zasady określić, a dalszy ich rozwój samemu politycznemu życiu poruczyć”⁴³.

3. Mit rewolucji

Niechęć do „aprioryzmu” i konstruktywizmu nauk społecznych Cieszkowski przejął od Monteskiusza. Łączyło go z nim wycucie socjologiczne i wstręt do radykalizmu politycznego. Idea Królestwa Bożego nie służyła polskiemu filozofowi za narzędzie krytyki rzeczywistości zastanej jako złej. Niechętny był prowadzonej z punktu widzenia socjalnych fatamorgan, krytyce historii. Za bezsens uważał buntowanie się – obojętne: reakcyjne czy postępowe – przeciwko faktom. Tylko stojąc na twardym gruncie faktów można uzyskać realny wpływ na przyszłość. Powtarzał wciąż: „Fakt dokonany i uznany ma wielkie znaczenie w historii. Ktokolwiek naiwnie opór chce mu stawić ulegnie w tej walce. Prawdziwy mąż stanu pochwyci go i rozwinie, pokieruje ku jego naturalnym wynikłością...”⁴⁴.

Lekceważenie faktów (tego, co zmienić się nie da) zarzucał zarówno skrajnym konserwatystom, którzy chcą historię cofać, a „historia nigdy się nie cofa”, jak i postępowym marzycielom, którzy z kolei chcą historię przyspieszać i nawołują do akcji rewolucyjnej. Hasło radykałów: „Niech świat zginie, byleby sprawiedliwość zwyciężyła”, zastępował własnym: „aby sprawiedliwości stało się zadość, a świat przy tym nie zginął, ale zastosował ją i korzystał z niej”⁴⁵.

Należy walczyć raczej ze złem konkretnym, a nie dążyć za wszelką cenę – na zasadzie sprawiedliwość albo śmierć – do realizacji absolutnego dobra. Trzeba zadbać najpierw o „gramatykę” ustroju politycznego, a dopiero potem o jego „stylistyczną” perfekcję”. Idea Królestwa Bożego to imperatyw moralny, nie przesądzający konkretnych rozwiązań ustrojowych:

⁴³ Tamże, s. 95.

⁴⁴ Tamże, s. 81.

⁴⁵ A. Cieszkowski, *O obiegu i kredycie*, Poznań 1911, s. 99.

„Jest to rzecz przyszłej Tradycji, przyszłego obyczaju, przyszłego żywotnego postępu – wyrzekać o tym byłoby przesądzać historię, byłoby to wolność Ducha nadwyreżać lub hamować”⁴⁶.

Filozofia polityczna Cieszkowskiego była pryncypialnie antyrewolucyjna. Królestwo Boże nadchodzi w procesie ewolucyjnym, realizuje się za pomocą sił od dawna działających w religii i historii, a wysiłek ludzi jest koniecznym warunkiem jego urzeczywistnienia. Jest to wizja postmillenarystyczna przeciwstawna do wizji premillenarystycznych i tym samym rewolucyjnych, w której „Królestwo Boże nadchodzi *ex abrupto* zrywając łańcuch przyczynowości przyrodniczej i historycznej”⁴⁷. Cieszkowski jest tego przeciwnikiem, o czym trafnie pisze Walicki. Korzysta on z rozróżnienia dwóch typów millenaryzmu: premillenaryzmu, czyli ideologii głoszącej, że „realizacja Królestwa Bożego na ziemi poprzedzona zostanie zapowiedzianymi w prorocत्वach cudownymi wydarzeniami (takimi jak nadejście Mesjasza lub jego paruzja) i postmillenaryzmu, głoszącego, iż wydarzenia owe będą finalnym aktem millenium, a nie jego inauguracją. W premillenaryzmie mamy do czynienia z dokonywaniem się w przestrzeni ruchem z góry do dołu, zstępowaniem nieba na ziemię; Królestwo Boże nadchodzi *ex abrupto*, zrywając łańcuch przyczynowości przyrodniczej i historycznej, człowiek nie może nic zdziałać bez nadprzyrodzonej łaski. W postmillenaryzmie mamy natomiast ruch z dołu do góry dokonywany w czasie; Królestwo Boże nadchodzi w procesie ewolucyjnym, realizuje się za pomocą sił od dawna obecnych i działających w religii i historii, a własny wysiłek ludzi jest koniecznym warunkiem jego urzeczywistnienia”. Cieszkowski oczywiście podpada pod typ drugi – postmillenaryzmu.

⁴⁶ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz...*, t. 4, s. 218.

⁴⁷ A. Walicki, *Między filozofią, religią a polityką...*, s. 20.

⁴⁷ Dodajmy, że zwykle koniec jest smutny. Umar komunizm głoszony i wcielany w czyn przez Saint-Simona (zmarł jako biedny nędzarz w przytułku pod opieką dawnego służącego, w 1825), Fouriera (zmarł w 1837 w nędzy i rozczarowaniu po niepowodzeniach w pozyskaniu pierwszego „dobroczyncy ludzkości”, któryby ofiarował pieniądze na założenie falansteru Cabeta – w grzy rozpadła się jego koncepcja komunistycznej Ikarii w Teksasie), Owena (umarł świadom daremności swych wysiłków zmierzających do ideału sprawiedliwości społecznej). Umarły ich wizje wspólnotowe i socjalne, powodując jednak liczne nieszczęścia, indywidualne i zbiorowe.

Nadejście Królestwa Bożego jest wprawdzie przesądzone na mocy objawienia zawartego w modlitwie „Ojcze nasz”, ale nie wyklucza to regresów cywilizacyjnych. Do takiego regresu prowadzą ideologie postulujące przekształcenie świata w drodze akcji rewolucyjnej. Zgodnie z ewolucjonistyczną filozofią dziejów, za słuszną metodę „dostąpienia” Królestwa Bożego uważał wytrwałą, stanowiącą oparcie dla powolnych reform pracę wszystkich ludzi. Wiele stron swojego dzieła poświęcił krytyce „uchylających się od pracy” czerwonych socjalistów. Stawiał im zarzut upraszczania zagadnień społecznych i posądzał o „monopolizowanie ducha publicznego”, chęć nawracania społeczeństwa „na siłę”. W mentalności rewolucyjnej wnikliwie dostrzegał brak pokory wobec historii i pragnienie uchylenia się odcodziennej pracy dla postępu.

Przyszły ład nie powstanie z woli jakiegoś chwilowego centrum władzy posługującego się ideologią Królestwa Bożego, a tylko przez doskonalenie się wszystkich ludzi, powolną racjonalizację działania równoznaczną z sakralizacją stosunków społecznych. Dokonać się to może tylko i wyłącznie w zgodzie z „ekonomią objawienia” i zgodnie z powolnym spełnianiem się w historii objawieniem Bożym. Czyn rewolucyjny jestw pełnym tego słowa znaczeniu heretycki ponieważ zaprzecza ufności w naturalny, opatrnościowy bieg dziejów. Działanie rewolucyjne objawianie cierpliwość i pogardę dla codziennej pracy na rzecz postępu. Próba przeprowadzenia jednorazowej akcji w celu osiągnięcia Królestwa Bożego i rozwiązania wszystkich problemów społecznych zakończyć się musi wielkim nieszczęściem. Nie doprowadzi do postępu moralnego lecz do demoralizacji i regresu cywilizacyjnego ludzkości. Metoda rewolucyjna automatycznie sprawia, że pierwotnie moralny, cel rewolucjonistów ulega upolitycznieniu i służy ostatecznie realizacji instynktu władzy. W toku dziejów każda z kolejnych rewolucji, choć zazwyczaj przynosiła chwilową ulgę, podobnie jak choremu podanie dawki morfiny, ostatecznie prowadziła do zmiany władców i do niczego więcej. Rewolucjoniscinie podejmują nigdy poważnych wysiłków zmierzających do wykorzystania instynktu władzy w zgodzie z historycznym stanem uczuć, a jeżeli to robią, to za cenę ignorowania społecznych mechanizmów samorozwoju. W umysłach aktywnych rewolucjonistów tęsknota do sprawiedliwego społeczeństwa, wiązana z obietnicą likwidacji aparatu przymusu, policji, wojny, egoizmu, wyzwolenia spauperyzowanych mas od nędzy przez zniesienie prywatnych środków produkcji,

własności, łączy się na koniec pragnieniem zachowania tej władzy dla siebie.

Życie w umiłowaniu nierzeczywistości, w pośpiechui gorączce fanatycznej, równoznaczne jest z błędnym postrzeganiem rzeczywistości i pozbawia rewolucjonistów realistycznej etyki. Jej brak powoduje dążenie do niepotrzebnej szlachetności, a ta nie może stawać się regułą praktycznego działania. Marzycielski radykalizm – równość i braterstwo albo śmierć – nie liczący się z czasem historycznym zaprowadził swych wyznawców na manowce historii dając tylko potęgę ideowym przodującym w reakcji okazję do kontrakcji. Cieszkowskiego apel do rewolucjonistów można streścić tak:

- Działaj na rzecz eliminacji zła konkretnego, a nie do realizacji abstrakcyjnego dobra.
- Zdążaj do eliminacji konkretnych cierpień.
- Eliminuj ubóstwo zapewniając każdemu proporcjonalne minimum.
- Walcz z epidemiami i chorobami wnosząc szpitale.
- Zwalczaj analfabetyzm, wprowadzaj edukację zawodową i kulturalną.
- Zakładaj kasy oszczędnościowe, banki kredytowe i towarzystwa przemysłowe.
- Rób to uświęconą pracą i „po-teoretycznym” Czynem, a nie dzikim, rewolucyjnym Czinem.

Jak wiadomo, spory polityczne mogą być dwojakie: spory wrogów lub przyjaciół. Pierwsze prowadzimy wtedy, kiedy odrzucamy wzajemne cele, drugie, gdy szukamy odmiennych środków dla wspólnie przyjętych celów. Spór Cieszkowskiego z rewolucyjnym socjalizmem mieści się w tym drugim kanonie agonu. Podobnie jak socjaliści, postulował powszechne uobywatelnienie i tworzenie ładu społecznego, w którym wszyscy mają jednakowy udział we władzy politycznej i w dobrobycie społecznym. „Uobywatelnienie” powinno się jednak dokonywać „w odpowiednim czasie” i przez stopniową edukację warstw niższych przez warstwy wyższe. Przyznanie równych praw ludziom, którzy jeszcze do tego nie dorośli, uważał Cieszkowski za błąd moralny i polityczny. W Królestwie Bożym nie wszystkie narody znajdą się równocześnie lecz będą przystępowały do „spełni ludów” dopiero w chwili osiągnięcia wysokiego poziomu cywilizacji. Obywatelskość była bowiem dla niego

tożsama ze świadomością powinności moralnych wobec społeczeństwa i ludzkości, a nie wyłącznie z uprawnieniami politycznymi. Podkreślał, że uprawnienia nie mogą być roszczeniami. Towarzyszyć im musi świadomość obowiązków ludzi względem siebie. Oderwanie idei uprawnień od idei obowiązków to droga do fałszywego humanizmu, ojca fałszywej polityki. Przedwczesne przyznanie praw politycznych nie służy postępowi lecz wzmacnia rewolucyjne roszczenia jednostek i społeczeństw niedojrzałych. „Jeżeli w łonie pojedynczego narodu nie wszyscy członkowie jego do obywatelstwa dorośli, strzeżcie się ich nazywać z nagłą ‘obywatelami’ w chwilach rewolucyjnego szału, ale jako dorastających braci wychowujcie na obywateli, ale nazywajcie po staremu braćmi”⁴⁸.

Słowa te nie były wybiegiem reakcjonisty, lecz postulatem ewolucyjnego postępowca, szczerze pragnącego podniesienia poziomu życia moralnego i materialnego mas, ale bez użycia przemocy i rewolucyjnego terroru. Niemoralne, a także nieskuteczne byłyby próby powstrzymania dążeń emancypacyjnych warstw niższych. Duch czasu jest nieubłagany. Rzecz w tym, aby nie dopuścić do przerostu tych dążeń i do przechwycenia słusznych niekiedy idei socjalnych przez żadnych władzy demagogów. Warunkiem uniknięcia tych niebezpieczeństw jest względne uznanie rewolucyjnych roszczeń i kompromis konserwatystów z bojownikami nowego ładu. Cieszkowski za jedynie skuteczną metodę stawiającą zaporę wpływom ideologii komunistycznej uważał upowszechnienie, jak niekiedy pisze – zdemokratyzowanie własności. Miałyby to służyć wkomponowaniu robotników w strukturę kapitalistyczną. „Cóż sprawia, że Francja w obecnej chwili mimo wszystkich przeciwnych pozorów najbezpieczniejsza się czuje przed marzeniami komunistów o zniesieniu własności marzących? To właśnie, iż własność ziemiska tak dalece rozmnóżona i rozpowszechniona, że przeszło 3/4 ludności ma w tejże własności jakikolwiek udział”⁴⁹.

Na marginesie zauważamy, że takie własniestanowisko piętnował Marks w *Manifestie komunistycznym*, twierdząc (i słusznie), iż osłabia ono impet rewolucyjny klasy robotniczej i zasługuje na pogardliwą nazwę socjalizmu burżuazyjnego, reakcyjnego. Trzeba przyznać, że diagnoza ta trafnie oddaje intencje polityczne Cieszkowskiego, ale społeczny

⁴⁸ Tamże, t. 2, s. 220.

⁴⁹ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz...*, t. 2, s. 227.

wymiar jego postulatów sprawia, że bardziej na miejscu byłoby w tym wypadku określenie go mianem socjalnego liberała.

Krytyka bezpośredniej akcji rewolucyjnej wynikała w filozofii politycznej Cieszkowskiego także i z innej, wspomnianej już, przesłanki. Sądził on, że każdy ustrój polityczny i system sprawowania władzy jest rezultatem podniesienia lub obniżenia poziomu dziejów i cywilizacji. Forma rządów jest zawsze zawoalowaną formą „ustroju społeczeństwa”, odbiciem jego obyczajów, sentymentów, oświaty, dominujących przekonań. A istotne przemiany w tej sferze nie dokonują się gwałtownie, lecz następują w długich okresach czasu. Nawet rewolucja dziedziczy uwarunkowania lokalno-historyczne, nawyki społeczne i kulturę. Od historii nie ma ucieczki. „Póki ludzkość, lub pojedyncza społeczność, rzeczywiście wymagała Absolutyzmu, póty też Absolutyzm przemagał i utrzymywał się, zaiste nie swoją własną mocą, ale natura rzeczy, istną potrzebą społeczną. Utrzymywał się nawet gdy się sam obalał”⁵⁰.

Również trwałość struktur władzy upatrywał Cieszkowski nie tylko, a raczej nie tyle w woli władców, co w głębszych przyczynach socjologicznych i kulturowych. Prowadziło go to do przekonania, iż wysiłki rewolucjonistów, choćby płynęły z najszlachetniejszej pobudki serca, jeżeli nie poprzedzi ich naturalny rozwój społeczny, spowodują, niezależnie od czyjejkolwiek świadomej woli, powrót dawnych form władzy, często jeszcze bardziej zdegenerowanych. „Przypuściwszy nawet najniepodobniejsze, przypuściwszy, że mimo niedojrzałości społeczeństwa uda się wam chwilowe opanowanie władzy, a wtedy najoczywiściej się okaże, iż o nic innego nie szło jeno o zmianę osobistą, że oszukaliście siebie i swoich, bo nowe Pany i Mocarze będą musiały naśladować dawnych, jak się to po wszystkie wieki widywało i widuje”⁵¹. A historyczna ideologia nie jest w stanie okiełznać żywego procesu obejmującego jednostki i całe

⁵⁰ Tamże, s. 277.

⁵¹ Tamże, t. 2, str. 290.

Filozof przeciwstawiał też demokrację nieograniczoną demokracji liberalnej, opartej na rządach prawa: „Dzisiejsza bowiem demokracja opiera się na prawie a nie na bezprawiu, zależy od samorządności mas (*Selfgovrntment*) a nie na bezrządzie (*no-govrntment*), a więc ma się znowu do owej początkowej demokracji, jak się ma ład do nieładu, lub wolność do swawoli”. Cieszkowski nie głosi też utopii demokratycznej, zasada demokracji winna być ograniczana zasadą rządową, gdyż lud bez rządu jest w stanie chaosu (*Ojciec nasz...*, t. 1 s. 171 i t. 4. s. 163.)

społeczeństwa. Cieszkowski uzależniał funkcjonowanie władzy od czynników historycznych, socjologicznych i instytucjonalnych, a nie wyłącznie od uwarunkowań personalnych. To właśnie było podstawą jego liberalnego – w wąskim politycznym, a nie doktrynalnym sensie terminu – stanowiska: preferowania metody legalistycznych i reformatorskich przemian w przeciwstawieniu do rewolucji.

4. Mity wokół równości i wolności

Krytyka radykalizmu wiązała się u Cieszkowskiego z odrzuceniem ideologii błędnie pojętej wolności i równości. Rozwój historyczny rozumiał jako uwalnianie się człowieka od stanu natury i społecznych form zniewolenia. Człowiek społeczny ma być traktowany jako cel, a nie jako środek, powtarzał za Kantem. Jednak koniecznym warunkiem wolności jest ograniczające ją prawo. Chroni ono przed pokusami nadużycia wolności przez osobniki anarchiczne kosztem dobra prawych obywateli, lub przez naród dynamiczny militarnie kosztem wspólnoty pokojowej narodów: „Gdybyś nie był wolny przy prawie i przez prawo, byłbyś zawsze bezprawny, a więc tylko swawolny, a więc naprawdę niewolny. Za taką dziś wolnością uganiać się nie byłoby postępem ale owszem wstecznością”⁵².

Anarcho-wolnościowców, i komuno-równościowców określał zbiorczo jako wsteczników, kryptoreakcjonistów zmierzających – daj Bóg nieświadomie – do przywrócenia prespołecznego stanu natury, w którym nie ma własności prywatnej, podziału ról społecznych, podziału pracy, majątków, zasług. „Podobnie się ma z ową bezwzględną równością, przez marzycieli dni naszych za ideał postępu poczytaną, a w istocie niczym nie będąc jeno ideałem wsteczności, albowiem jeśli gdziekolwiek przypuszczalna, to znowu u samej kolebki społeczeństwa, kędy pozbawione

⁵² Tamże, t. 2, s. 162.

wszelkiej zasługi, wszelkiego nabytku i zarobku, a więc wszelkiego przeżycia, duchy oczywiście nic jeden nad drugiego mieć nie mogą, póki u siebie samych nic zgoła nie mają”⁵³.

Dodajmy, że Cieszkowski nawoływał do pokojowej koegzystencji różnych kultur i różnych kast. Przyszłość to coś w rodzaju wersalu kultur i religii o równych statusach społecznych i zakresach oddziaływania, godnych szacunku i tolerancji, mających prawo, aby być innymi niż reszta. Ten „multikulturalny” koncept jest jednak daleki od likwidacji hierarchii kultur, a tym samym w ogóle od zniszczenia wszelkiej kultury, z natury wszak hierarchicznej. Nawet Królestwa Bożego czyli kultury w stanie czystym, nie potrafił sobie Cieszkowski wyobrazić inaczej jak struktury hierarchicznej. Równości metafizyczne rzecz jasna istnieją, wynikają z przynależności do rodu ludzkiego, z powinowactwa wspólnej natury i boskiego pochodzenia wszystkich istot ale towarzyszy temu zawsze nierówność właściwa życiu społecznemu⁵⁴.

Podstawowy błąd egalitarystów to utożsamienie nierówności z niesprawiedliwością. Tymczasem nierówności pomiędzy ludźmi są czymś naturalnym. Nie mają bowiem charakteru hierarchicznego, lecz rozdzielczy. Z faktu posiadania jakiegoś talentu, a co za tym idzie, zasłużonego stanu posiadania, nie wynika wcale wyższość nad ludźmi mniej utalentowanymi w danej dziedzinie. W gruncie rzeczy każdy człowiek, każde społeczeństwo, każdy naród posiada pewien naturalny cel i przeznaczenie warunkujące rodzaj pracy dla niego najstosowniejszy. Każdy też odkrywając ten cel może uzyskać doskonałość na swoją miarę. W tym i tylko w tym sensie ludzie są równi. „Spróbujmy tu owszem na chwilę Ojca naszego poprawić, jemu na przekorę, a sobie na urągowisko dokładniejszą sobie równość obmyślić. Spróbujmy np. *In gratiam* [w imieniu. PB] owej domaganej Równości artyście cokolwiek geniuszu na korzyść prostego rzemieślnika nad którym oczywiście góruje, a dodać mu w zamian od tegoż cokolwiek ducha zarobkowości i przemysłu, którym ów rzemieślnik znowu przemaga, a wnet dzieła jego przestaną zachwycać prawdziwą nadobą i arcydzielną miarą, obrażać nas zaczną nieznośną

⁵³ Tamże, t. 2, s. 162.

⁵⁴ Cieszkowski polemizuje przy tej okazji z poglądem Rousseau, jakoby życie w cywilizacji deprawowało ludzką dobrą naturę. Podzielał raczej pogląd Hobbesa, iż stan natury cechował się brakiem wolności, zależnością człowieka od sił naturalnych i instynktów, gdzie człowiek jest ściganym z miejsca na miejsce wilkiem.

mieniością, gdy tymczasem drugi z biegłego a skrętnego technika jakim był przed zrównaniem stanie się oplakany twórcą dziwolągów”⁵⁵ (Słowa to prorocze, dotyczące tak architektury (*a’la* Corbusier) w czasów nam znanych, jak i „dzieł” socrealizm i postmodernizmu).

Cieszkowski sądził zatem, że nie należy ludzi czynić równymi. Trzeba ich natomiast na równi traktować. Ulegając równocześnie wpływow socjalistów (w szczególności Fouriera) widział remedium na nadmierne nierówności we wprowadzeniu w życie społeczne zasady proporcjonalnego minimum socjalnego. Mniemał, że nierówności przyrodzone (ponieważ są nadbudowane nad metafizyczną równością wszystkich ludzi) powinny być łagodzone w myśl reguły proporcjonalności. Stwierdzał, że istnieje daleko idące rozwarstwienie społeczne, podział na grupę kulturalnie i materialnie uprzywilejowaną oraz masę spauperyzowanych robotników najemnych. Tych ostatnich nazywał ludźmi bez przyszłości, albowiem ich niewielkie dochody nie pozwalają nawet na oszczędzanie, a więc na powolną zmianę losu. Z aprobatą odtwarzał rozumowanie czy raczej stan psychiczny warstw niższych, coraz bardziej rozgoryczonych istnieniem nierówności społecznych. Tym bardziej rozgoryczonych, że przyznano im wyzwalającą ponoć od zależności feudalnych równość wobec prawa. „Cóż mi po tym – pisał Cieszkowski utożsamiając się z biedakiem – żem niby wolny ale jakoby ptak na gałęzi, bez przytułku, bez ogniska, bez powszedniego chleba? Cóż mi z tego że mnie ogłaszacie równym z wami przed prawem, a bratem przed Bogiem? Cóż mi po tych wszystkich niby dostojeństwach i rzekomych obłudnych swobodach. Są to dla mniebrzmiące w próżni słowa”⁵⁶.

W tej wypowiedzi ujął lapidarnie i dobitnie zagadnienie, którego rozstrzygnięcie po dziś dzień różnicuje myślicieli społecznych dzieląc ich na socjalistów i liberałów. Socjaliści uważają, że wolność i równość formalno-prawna jest tylko jurydycznym oszustwem. Dopóki trwać będzie nierównomierne rozprowadzanie bogactwa narodowego pozostanie niesprawiedliwa społecznie. Dopóty nie zapobiega realnym nierównością społecznym jest „obłudna” i służy władzy bogatych nad biednymi. Co to za równość i wolność gospodarowania – powie socjalista – skoro nie jestem właścicielem fabryki, gotówki, kapitału i muszę naj-

⁵⁵ Tamże, t. 2, s. 171.

⁵⁶ Tamże, t. 2, s. 181.

mować się do pracy na warunkach dyktowanych przez burżuazję w cylindrze. Takie postawienie sprawy prowadzi do zrównania statusu dłużnika, posiadającego w danym momencie mniej niż zero gotówki ze statusem niewolnika. I taka była w istocie brzemenna w skutkach teoria Marksa.

Liberał natomiast oczywiście przyznaje, iż człowiek zamożny jest pod względem realnych możliwości i mocy działania „bardziej” wolny od biednego. Może się np. udać w daleką i kosztowną podróż. Twierdzi jednak, że wolność i równość formalna, negatywna, stanowi podstawę wszelkiej wolności. Wolność formalna gwarantuje bowiem, że bogaty nie może nakazać biednemu jak powinien spożytkować swoje skromne dochody, ani zmusić go do podróżowania wraz z nim w charakterze służącego. Do tego byłby potrzebny dobrowolny kontrakt obu stron. Rozumując jak socjaliści, musielibyśmy zakwestionować istnienie równego prawa do wolności wypowiedzi, skoro jedni posiadają maszyny drukarskie a inni ich nie posiadają. Należałoby wtedy uznać, że prawo do wolności wypowiedzi sankcjonuje uprawnienie do swobodnego użycia cudzej własności, w tym przypadku prasy drukarskiej. Ale – zapyta retorycznie liberał – czy istnieje tak ważny pogląd człowieka, że uzasadnia podważenie prawa własności? Wtedy otrzymując wolność obywatelską tracimy wolność ekonomiczną polegającą na swobodzie pozyskiwania – sposobami gospodarczymi – własności i swobodnego nią dysponowania. Jak widać – i Cieszkowski doskonale sobie z tego zdawał sprawę – relacje pomiędzy wolnością i równością gospodarczą, cywilną i obywatelską są nader złożone. Nie ma bowiem pomiędzy nimi jednokierunkowego związku. Jasne jest, że wolność ekonomiczna to warunek podstawowy, acz nie wystarczający, dla istnienia wolności i równości obywatelskiej. Z kolei wolność polityczna wymaga najpierw wolności ekonomicznej, ale nader często jest używana do jej redukcji.

Trzeba przyznać, że na wyobraźnię społeczną silniej wpływał, i wpływa nadal, pogląd socjalistów. W tym znaczeniu rekonstrukcja mentalności antykapitalistycznej i antyliberalnej podana przez Cieszkowskiego jest prawdziwa. On sam zajął w tej sprawie stanowisko kompromisowe. Do pewnego stopnia akceptował argumentację socjalistów i domagał się instytucjonalnych gwarancji dla wolności pozytywnej. Opracował zatem projekt proporcjonalnego minimum socjalnego. Punktem odniesienia swojej teorii sprawiedliwości społecznej czyni osoby, którym się

niezbyt dobrze wiedzie i postuluje koncepcję redystrybucji dóbr, która byłaby dla nich korzystna. Powie, iż nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, aby były z korzyścią dla najbardziej pokrzywdzonych, a za tym idzie, stworzył postulat maksymalizowania minimalnego dobrobytu. (Marginalnie zauważmy, że zdziwiłby się modny dzisiaj Rawls, odnajdując u Cieszkowskiego swoją pierwszą i drugą zasadę sprawiedliwości – „Pierwsza: każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych. Druga: nierówności ekonomiczne mają być tak ułożone, by (a) można się spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, i (b) wiązały się z pozycjami i urzędami na równi dla wszystkich otwartymi”). (*Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 87). Twardy liberał zapyta jednak:

Na czym opierasz swój optymizm, na temat pożytku płynącego z wprowadzenia proporcjonalnego minimum? Czy odbieranie jednym i dawanie drugim jest sprawiedliwe?

Cieszkowski odpowie:

Opieram to na przekonaniu, iż odebranie bogatym niewielkiej części ich bogactwa na rzecz biednych jest uzasadnione powiększeniem globalnych pożytków społecznych. Jakkolwiek strata tych pierwszych nominalnie jest wyższa niż zysk tych drugich, to ubodzy odnoszą większą korzyść z takiej redystrybucji dóbr niżeli bogaci z zachowania odebranej im części. Powiększa się zatem pożytek i bezpieczeństwo wszystkich. Natomiast ekonomia klasyczna zdejmuje z nóg robotnika kajdany, ale razem z butami.

Liberał:

Tego rodzaju koncepty prowadzą w mojej opinii do sytuacji, w której wysoka progresja podatkowa przynosi znikome zyski najbiedniejszym, co jest nieracjonalne ze względów ekonomicznych (można wyliczyć, iż stopa podatku – przeliczona zresztą w cenę towaru lub usług – wynoszącą 75% powyżej 15 000 dolarów, daje ubogim zysk 1 dolara na głowę, ale odbieranego mu przez koszty administracyjne całej operacji) oraz niemoralne, gdyż przyczynia się do skonfliktowania grup społecznych; zawsze właściciel fabryki będzie protestował i narzekał, że musi ponosić karę za swoją przedsiębiorczość i rynkowe ryzyko bankructwa, a z drugiej strony człowiek ubogi będzie odczuwał nieustanny niedosyt progresji, myśląc ostatecznie o równości ze sprawiedliwością. Kwestiono-

wałbym punkt wyjścia tego rozumowania, ponieważ przyjęcie go oznaczałoby, że niewielkie polepszenie sytuacji najuboższych jest ważniejsze niż znaczna poprawa losu wielu milionów osób.

Cieszkowski:

Postuluję tylko, jak i ty, stosowanie w życiu społecznym zasady *justitae distributivae* (tzn. opartej na kryterium zasługi) *sed non commutativa*, jednak sądzę, że *justitae distributivae* urzeczywistni się dopiero wtedy, kiedy i najbiedniejsi będą mogli się wzbogacić. W tym celu nie wystarczy założenie banków ludowych i kas oszczędnościowych, skądinąd instytucji nader pożytecznych, bo sprzyjających cnotcie oszczędności. Dopiero przyznanie minimum socjalnego pozwoli robotnikom na oszczędzanie i umożliwi „powolnym znojem i wytrwałością proletariuszy naszych na kapitalistów i właścicieli zamieniać”.

Liberał:

Czyż nie poświęcasz ideału sprawiedliwości jako formalnej bezstronności, na rzecz materialnej równości i koncepcji redystrybucji dóbr wypracowanych przez jednostki najbardziej przedsiębiorcze?

Cieszkowski:

Nic takiego nie głoszę. Przeciwnie, krytykuję przekonanie socjalistów, jakoby równe rozdzielenie majątków mogło doprowadzić do poprawy losu i samopoczucia szerokich mas. Zawsze im powtarzam: spróbujmy statystycznym w myśli rachunkiem obdzielić wszystkich członków narodu jednakowym majątkiem czyli dokładniej jednakową nędzą, a nie z bogaciwszy nikogo, owszem zubożymy wszystkich co do nogi”. Szansę podniesienia poziomu wolnego życia jednostek dostrzegam nie tyle w podziale kapitałów i dóbr konsumpcyjnych lecz w zwiększeniu ich produkcji. Egalitaryzm jest niemoralny ponieważ nie odróżnia dziennego zarobku Piotra od nocnej przechulanki Jakuba”⁵⁷.

Jest także nieefektywny: spróbujmy znowu statystycznym w myśli rachunkiem obdzielić wszystkich członków narodu jednakowym majątkiem, czyli dokładniej jednakową nędzą, a nie z bogaciwszy nikogo, zubożymy wszystkich co do nogi... Jak przez odbieranie bogatym, a przez oddanie biednym wszyscy by co do nogi zubożeli, żaden by się nie bogacił, co na statystycznych liczbach dowieść łatwo, tak odwrotnym trybem, nie ujemnym lecz dodatnim, przez nabytki, a nie przez ubytki.

⁵⁷ Tamże, t. 2, s. 172.

nie przez dzielenie ale, owszem, przez mnożenie środków i dóbr społecznych i otwieranie do nich przystępu pozbawionym, nikt owszem nie zubożeje, ale się wszyscy wspólnie zubożą⁵⁸.

Stwierdzenie Cieszkowskiego, że produkcja, a nie podział sprzyja wolności, sprawiedliwości i bogactwu narodów zdawać by się mogło truizmem gdyby nie fakt, że ideologia podziału wpłynęła w sposób decydujący na teorię i praktykę ekonomiczną naszej epoki o rozbudowanym systemie redystrybucji dóbr. Poglądy wielu ekonomistów czasów Cieszkowskiego i czasów obecnych ulegały, zgodnie z poleceniem Marksa, daleko idącemu usocjologicznieniu. Skupiając się na zagadnieniu podziału dóbr, wedle „kryteriów” zasad sprawiedliwości społecznej, postępują niezgodnie z logiką ekonomiczną i przyjmują w istocie punkt widzenia związków zawodowych. Mało uwagi zaprzęta im problem powiększania podaży dóbr, dominacja problematyki podziału nie pozwala dotrzeć do sedna tajemnicy produkcji. Co za tym idzie, następuje upolitycznienie gospodarki, a spontanicznie wykreowane, oryginalne związki społeczne i ekonomiczne z wolną wypierają ustawowe konstrukcje państwa. I ta właśnie tendencja umacnia się i określa charakter życia w następnej epoce. Ostatecznie powstaje system, w którym polityk twierdzi, że zabiera niewielu bogatym, a rozdaje wszystkim biednym. Tymczasem zabiera wszystkim i daje niewielu.

Aby doprowadzić do aktywności produkcyjnej wszystkich obywateli, niezbędne jest zagwarantowanie równości szans za pomocą proporcjonalnego minimum. Dopiero przyznanie owego minimum pozwoli robotnikom na oszczędzanie i umożliwi, powtórzmy jeszcze raz za Cieszkowskim, „powolnym znojem i wytrwałością proletariuszy naszych na kapitalistów i właścicieli zamieniać”. Cieszkowski nie określa treści praktycznej owego minimum. Nie jest to zresztą możliwe, gdyż ma ono sens historyczny. Ponieważ w dziedzinie potrzeb podstawowych także następuje postęp, będzie to minimum o zmiennej treści – „Przez postęp ludzkości sfera zbytku coraz bardziej w sferę potrzeb zachodzi, czyli inaczej, co jeszcze wczoraj było zbytkiem, dziś staje się potrzebą”⁵⁹.

Minimum winno tedy pozostawać proporcjonalne do aktualnego poziomu cywilizacji i dobrobytu całego społeczeństwa. Ponadto przez mini-

⁵⁸ Tamże, t. 2, s. 183.

⁵⁹ J. Hellwig, *Cieszkowski*, Warszawa 1979, s. 222.

muszę rozumieć nie tylko dochód pieniężny, ale i elementarną edukację powszechną-estetyczną, kulturalną i praktyczno-zawodową. Poprodukcyjne i antyegalitarne poglądy zbliżyły zatem Cieszkowskiego do liberalizmu, natomiast pomysł proporcjonalnego minimum do socjalizmu. Liberalną zasadę: „każdemu według zasług” uzupełniał bardziej, jego zdaniem, podstawową: „każdemu według podstawowych potrzeb”.

Obowiązkiem zapewnienia minimum socjalnego obarczył Cieszkowski państwo stając się zwolennikiem tzw. prawodawstwa socjalnego z wszystkimi tego konsekwencjami, sytuującymi go znowu pomiędzy liberalizmem i socjalizmem.

Zarzuty liberalistów w tej sprawie są powszechnie znane. Dotyczą przede wszystkim sprawy finansowania owego minimum z podatków. Jak wiadomo, istnieje związek między stawkami podatków a wielkością wpływów z podatków; wzrost podatków działa zniechęcająco na produktywność. W ten sposób, po przekroczeniu pewnego punktu podwyższenie stopy podatkowej ograniczy się wzrost produktywności do tego stopnia, że jego wynikiem będzie spadek przychodów budżetowych. Gdy stopa podatkowa osiągnie zniechęcającą wysokość, nie można liczyć na wzrost przychodów budżetowych i podniesienie produktywności oraz pojawienie się miejsc pracy i oszczędności; mniejsze zaś podatki oznaczają, że pieniądze pozostają w kieszeni podatnika. Będą wydawane albo na konsumpcję, a więc wspieranie pracy tę konsumpcję zaspokajającą, albo na inwestycje, co z punktu widzenia wzrostu dobrobytu na jedno wychodzi. Nadto, systemy socjalne powodują walkę rozbójniczych wspólnot socjalnych o wpływ na rząd kierujący przyznawaniem proporcjonalnego minimum i dystrybucją dóbr socjalnych. Wiąże się to z wieloma trudnościami. W społeczeństwach industrialnych, a z takim miał już Cieszkowski do czynienia, o rozwinętym podziale pracy, potrzeby ludzkie są bardzo zróżnicowane ponieważ nie określa ich żaden ideologiczny autorytet. Niemożność zaspokojenia tych minimalnych potrzeb, wynika z braku wolnego prywatnego rynku, a nie z nadmiaru regulacji i interwencji zewnętrznej. Zróżnicowanie potrzeb w ramach wolnego prywatnego rynku sprawia, że każdy, chcąc zaspokoić własne potrzeby, musi stworzyć coś, co zaspokoi potrzeby innych, coś co zechcą oni kupić. Aby uzyskać korzyść własną, trzeba wyprodukować rzecz taniej, niż ludzie są skłonni zapłacić, przewieźć towar czy kapitał tam, gdzie jest go mniej w stosunku do efektywnego popytu itd. U podstaw

tak rozumianej korzyści stoi racjonalna kalkulacja, rachunek ekonomiczny. W społeczeństwach o strukturze socjalnego niby-ryнку uzyskanie korzyści własnej nie wiąże się z koniecznością zaspokojenia cudzych potrzeb, ale ze zdobyciem dogodnej pozycji w hierarchii władzy, lub – jak to bywa w społeczeństwach demokratycznych i centralistycznych zarazem – z uzyskaniem wpływu na kierujący dystrybucją przywilejów socjalnych rząd. W tym przypadku ludzie nie kierują się rachunkiem ekonomicznym, lecz kalkulacją socjalną. Stosunki wpływów i zależności wypierają stosunki wymiany. W miejsce etyki pracy wkracza taktyka uciekania się do każdej podłości, aby pokonać konkurenta. Student walczy o niższą kolejową z profesorem, ten zaś o dotacje (minimalne) na swoje badania z reżyserem filmowym domagającym się (minimalnej rzecz jasna) dotacji na swój film, w opozycji do lekarza domagającego się protekcji państwowej w sprawie zakupu respiratora, czy rolnikiem walczącym o interwencyjny skup zboża. Powstaje sieć półlegalnych i nielegalnych interakcji społecznych. Inaczej mówiąc, każdy walczy o proporcjonalne minimum dla siebie i na dodatek przez siebie arbitralne określone, co daje w skutkach utajniony stan natury, stosunki handlowe przekształcają się w stosunki walki. Powstaje stan natury.

Cieszkowski:

Moja dezaprobata wobec czystego leseferyzmu wynika jeszcze z innego powodu, mianowicie z faktu, że stosunki merkantylny-rynkowe prowadzą do depersonalizacji uczestników życia ekonomicznego, ignorujemy jego cechy osobowe i unikatową sytuację społeczną i osobistą. Dla utrzymania higieny życia społecznego nie wystarczy, ażeby rządziły tylko prawa rynku ustanawiające jednakową cenę lekarstw dla chorych i zdrowych, bogatych i biednych; jednakową cenę książek dla mądrych i głupich; taką samą cenę koncertu dla ludzi ze słuchem i bez słuchu.

Liberał:

Prawa te mają może wadę, że w taki zdepersonalizowany sposób traktują ludzi, ale też ważniejszą od tej wady zaletę, że nie ustalają z góry, kto będzie bogaty, kto biedny, kto głupi, kto mądry. Aby zaradzić złu depersonalizacji i wprowadzić adekwatne do stanu rzeczy minimum, trzeba by wnikać w tę sytuację. W tym celu musiałby się zbierać sztab ministrów obdarzonych władzą wnikania, diagnozujący sytuację zdrowotną, psychologiczną, materialną osób i każdorazowo dający inny werdykt na temat unikalnej relacji płacowo-cenowej, ustalającą cenę

sprawiedliwą, każdemu według jego potrzeb. Ale co zrobić, jeżeli sytuacja sprzedającego uzasadnia wysoką cenę, kupującego – niską. Jeżeli np. pierwszy sprzedaje drogo lekarstwa, aby kupić mieszkanie dla rodziny, a drugi musi je kupić dla chorej matki? Czy nie lepiej pozostawić te dylematy do rozstrzygnięcia stosunkom rynkowym, które są – jak pokazała historia – wcale dobrym antidotum na sytuację niedostatku dóbr.

Cieszkowski:

Nie jestem dogmatykiem ale pragmatykiem wolnego rynku. Cenię sobie wolny rynek, o ile wzmaga on dobrobyt społeczny i jest niesprzeczny ze sprawiedliwą oceną ludzkiej pracy, współczuciem dla trudnego losu ludzi, którym się nie wiedzie. Jeżeli nazwiesz to socjalizmem, to rzeczywiście ujawniam inklinację socjalistyczną. Co to bowiem oznacza? Tyle, że miłuję ekonomiczne rezultaty wolnego rynku i przyjmuję pełną wolność gospodarowania. Człowiek rynkowy, jako istota odpowiedzialna to prawdziwy skarb społeczny, zarazem dobry obywatel i osoba moralna. Ponadto nie widzę tu sprzeczności. Państwo, rzecz jasna, nie powinno zawczasu zajmować się przygotowywaniem osłon socjalnych dla ewentualnych „ofiar” rynku, wspiera także i prekursorów procesu gospodarczego, którzy też mogą stać się jego ofiarami. Proponuję aby ich także objąć proporcjonalnym minimum i czasowo subsydiować w razie niepowodzenia lub społecznej potrzeby, np. przyznawać premie na zalesianie, pomoc kapitałową w uruchomieniu kopalni, trakcji pociągów. Nie można dopuścić do całkowitego osamotnienia socjalnego ludzi, którym się nie wiedzie, nie zawsze z ich winy. Kulturalne społeczeństwo nie powinno dopuszczać do tego, aby ludzie mniej zaradni od innych ginęli z głodu, zdychali w nędzy ekonomicznej i edukacyjnej. Zadaniem warstw wyższych jest umożliwiać im wydobycie się z ubóstwa.

Dygresyjnie zauważmy, że nawoływanie Cieszkowskiego i jemu podobnych humanistów do łagodzenia skutków funkcjonowania twardego prywatnego rynku było ze wszech miar słuszne. Znalazło wielu zwolenników wśród samych fabrykantów, którzy nie chcieli wcale pozostawiać robotników na los praw rynkowych. Cała rzesza fabrykantów wyznawała etykę odpowiedzialności za swoich pracowników. Interesowała się ich moralnością, życiem religijnym i racjonalnym zachowaniem. Uczyli robotników, jak wykorzystywać wolny czas i jak oszczędzać, jak dbać o higienę w domu i korzystać z rozrywek. Swoją wyższość finansową

nie odczuwali jako powód do traktowania robotnika jako narzędzia do pracy, lecz jako rodzaj zobowiązania, aby dać mu coś więcej niż tylko minimalną płacę. Podniesienie poziomu obyczajów pośród warstw pracujących było w dużym stopniu rezultatem tych nauk. W miarę rozwoju gospodarczego ludzie z warstw niższych zaczynali poznawać wartość wolnego czasu i uczyli się od warstw wyższych jak z niego korzystać. Tym samym poprawił się poziom moralny i obyczajowy tych ludzi. Jedyną rozrywką robotnika z początku wieku, knajpa i alkohol, znajdowała coraz więcej alternatyw. Świadczy o tym zwiększająca się wciąż liczba stowarzyszeń, których głównym celem było dostarczanie cywilizowanych form rozrywki. Powstają liczne stowarzyszenia i kluby: bilardzistów, graczy w kręgle i kości, karciarzy, palaczy tytoniu, hodowców, tańca, aktorów amatorskich. W dziedzinie sportu coraz bardziej popularne stają się gimnastyka, polowanie, boks, cyklistyka, łowienie ryb, pływanie. Rozrywki dostępne niegdyś nielicznym stają się „własnością” wszystkich, następuje ich rzeczywista demokratyzacja. Forma stowarzyszenia staje się powszechnym sposobem organizowania się robotników wokół celów, które uważali za ważne. Dla opisu tych rozlicznych form aktywności, inspirowanych przez warstwy wyższe, trzeba by poświęcić wiele miejsca. Istota rzeczy jednak polega na tym, że podobnie jak w sferze gospodarczej, ludzie z warstw niższych zaczynają odczuwać satysfakcję z posiadania własności, również w sferze obyczajowej wolność staje się z formalnej realną treścią życia; pospolity człowiek nie interesujący się ideologią wolności zaczyna cieszyć się nią samą. Samodzielność moralna robotnika nie rodziła się z buntu wobec fabrycznego *patris familiae*, lecz była zwieńczeniem stopniowych przemian obyczajowych przez niego zainicjowanych. Ironia wypadków polegała jednak na tym, że dojrzałość warstw pracujących jako najemnicy, ujawniona w rozwoju stowarzyszeń, zbiegła się z tendencją do ich etatyzowania. Spontanicznie wykreowane, oryginalne związki społeczne zastępują powoli ustawowe konstrukcje państwa i ta właśnie tendencja umacnia się, a nawet określa styl życia, w następnej epoce.

Cieszkowski wciąż podkreślał, że nieodzownym warunkiem postępu w sferze prawodawstwa i demokracji politycznej, osiągnięcia przez ludzkość celów moralnych jest postęp gospodarczy. Lekceważenie prac przemysłowych i pogarda dla sfery materialnej życia, wyrażana z pozycji rzekomego arystokratyzmu ducha, było w jego opinii anachronizmem

świadczącym o niezrozumieniu współczesności. „Umysłowiec przeto gardzący dziś przemysłowcem wyszedłby chyba – pisał dosadnie – na śmiesznego ubiegłych wieków ciurę”. Cieszkowski był głęboko przekonany, iż interesy materialne służą „interesom moralnym” ludzkości. Idee moralne, jeśli nie znajdują oparcia w materialnych działaniach ludzi, są wobec rzeczywistości bezsilne. Zamiast ją przekształcać, same ulegają zniszczeniu. Myśl tę wypowiedział metaforycznie. „Najlepsze instytucje moralne dla zapuszczenia głębokich korzeni potrzebują dzisiaj gruntu w którym by skarb był zakopany”. I wprost: „Zapewne ani rachunek, ani materia nie stanowią wszystkiego, ale wchodzi we wszystko, służą i niezbędnie potrzebne są wszystkiemu. Bez środków materialnych, bez współdziałania przemysłu, bez owej siły ruch nadającej, której jednym z największych ognisk kapitał, najpiękniejsze pomysły kiełkować nie zdołają, najdoskonalsze pomysły się nie ostoją”⁶⁰.

Zdaniem Cieszkowskiego celem rządu nie jest zebranie przez państwo pieniędzy na cele socjalne przez łupienie kapitalistycznych przedsiębiorców, ale wspieranie infrastruktury kapitałowej. O rozwoju gospodarki decyduje dobrze użyty kapitał, a nie arbitralnie uchwalane prawo. Cieszkowski wyznawał kapitałowy optymizm; rynek kapitałowy samoczynnie i w miarę sprawiedliwie rozprowadzi majątek społeczny. Proces ten jednak musi być w jakiejś mierze uzupełniany polityką protekcyjną.

5. Ekonomia

Takie przekonania skłoniły polskiego filozofa do opracowania teorii ekonomicznej. Świadom, że zabiera głos w sporze pomiędzy dwiema filozofiami ekonomii – liberalną i socjalistyczną, próbował, jak zwykle, odkryć złoty środek. Ideą regulatywną swojej teorii uczynił dyrektywę pogodzenia „porządku publicznego” z wolnością, interwencji państwa z wolnym rynkiem. Deklarował się wprawdzie jako zwolennik wolnego handlu, ale nie podzielał poglądu Adama Smitha, że sterowane „niewidzialną ręką” rynku procesy gospodarcze są rodzajem teodycei, że koniec końców jednostkowe i egoistyczne interesy sprzyjają ostatecznie dobru publicznemu („Nie z powodu uczynności rzeźnika, piwowara lub pieka-

⁶⁰ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz...*, t. 2, s. 167.

rza możemy liczyć na jego obiad, ale dlatego, że leży to w jego własnym interesie”). Owszem, Adam Smith miał rację wykazując, że wraz ze zwiększaniem się zakresu wymiany i liczności przystępujących do niej graczy, wzrasta się produktywność społeczna. Wzrasta ona proporcjonalnie do rozwijania się podziału pracy. Ten ekonomiczny fenomen miał w opinii Cieszkowskiego głęboki sens moralny. Cywilizacja wymiany, umożliwiając użyteczne wykorzystanie ludzkiej wiedzy oraz materialnych zasobów globu, rozwiązuje problem marnotrawstwa. Człowiek produkujący i wymieniający realizuje, zawarte w biblijnej opowieści o talentach, zalecenie o tym, jak powinien zachowywać się w świecie niedostatku dóbr. Ale nawet wówczas, gdyby Opatrzność ofiarowała ludziom odpowiednią do pragnień ilość dóbr i jedynym problemem ekonomii byłoby „sprawiedliwa społecznie” dystrybucja, zadośćuczynić temu może tylko wolna wymiana. uzupełniona łagodną interwencją i protekcją pozytywną. Ponieważ w wymianie każdy oddaje rzecz jemu niepotrzebną za potrzebną, każdy ostatecznie otrzymuje to, na czym mu najbardziej zależy. W ten sposób zwiększa się subiektywna suma szczęścia, urzeczywistnia utylitarny raj na ziemi.

Niestety tak nie jest. Pragnienia ludzi napotykają wciąż na braki w zastanym porządku stworzenia i powołaniem człowieka jest produkcyjne wypełnianie tych braków. Rzecz jasna, w jakiejś mierze, wolna wymiana eliminuje, ze sfery produkcji dóbr i ich podziału, ludzki egoizm. Niemożliwe bowiem staje się roszczenie wobec bliźnich bez odpowiadającego mu zobowiązania. Wchodzimy w stosunki ekonomiczne z innymi ludźmi nie dlatego, że nasze cele są altruistyczne, lecz z tej racji, że ci, z którymi mamy do czynienia, są względnie obojętni wobec naszych celów. Tak jak my, zainteresowani są własnymi, które są dla nas obojętne, zaś w fakcie popierania cudzych dążeń ze względu na interes własny nie ma niczego, co mogłoby obrażać nasze uczucia wyższe. Dlatego nie ma sprzeczności pomiędzy „ekonomią wewnątrzświatową” a „ekonomią objawienia”. Skutecznie możemy dążyć do urzeczywistniania własnych celów religijnych i materialnych przez popieranie celów innych ludzi, a nie tylko przez zaspokojenia pragnienia dominacji w walce z analogicznym pragnieniem bliźnich. Wolna wymiana dóbr w sposób wybitnie etyczny rozwiązuje problem współpracy ludzi. Świadczą oni sobie usługi bez przymusu z jakiegokolwiek strony. Wartość obowiązku dotrzymywania umów i przyrzeczeń stawać się może cnotą kulturowaną na

co dzień. Ponadto system wolnej wymiany nakazuje stłumić subiektywne wartościowanie posiadanych rzeczy i skłonność do narzucania innym tego wartościowania. Produkowanie rzeczy odbywa się w drodze racjonalnego przystosowania jej do potrzeb innych ludzi. Rozumna kalkulacja zastępuje przebiegłość, przypadek czy nagą siłę, jako sposoby zdobywania dóbr, a ideał „rehabilitującego materię” przedsiębiorcy wypiera ze sfery publicznej nieprawne sposoby wzbogacenia się. Każdy człowiek biorący udział w wymianie musi oszacować wartość swoich działań i pragnień. Będąc niezależnym od pragnień poszczególnych osób znajduje się wciąż pod presją krzyżujących się w wymianie wielości ludzkich pragnień. Ta właśnie okoliczność, że za każdy przedmiot trzeba dać inny, że przeto oba muszą być sobie przeciwstawione i nawzajem związane, pozwala na podniesienie się ze sfery uczuć subiektywnych w sferę uczuć obiektywnych i religijnych.

Pomimo zalet – znanych dobrze Cieszkowskiemu – czytelnikowi Adama Smitha, ekonomia wolnej wymiany naprzywatnym rynku to, zdaniem Cieszkowskiego sytuacja nieoptymalna. Zasługi Smitha sprawiedliwie docenił, z pozycji umiarkowanego sympatyka. Wydane w 1776 roku dzieło *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, należało, w opinii naszego autora, do przełomowych momentów w historii myśli ekonomicznej, ale należy ono do świata odchodzącego. Ekonomia przyszłości powinna opierać się na zasadach bardziej moralnych i zgodnych z nowymi potrzebami społeczeństwa światowego. Dodajmy, że przekonanie takie znalazło w naszym stuleciu wielką liczbę zwolenników pośród myślicieli katolickich (Mounier, Maritain, Ozanam, Buchez), aby niepodzielnie już zapanować w społecznej nauce kościoła po soborze Vaticanum II. Trzeba podkreślić, iż Cieszkowski zdaje się głosić tezę (nader często powtarzaną przez katolików społecznych) wskazującą na usterkę rynku, jego indyferentyzm moralny. Teza ta zawsze jednak napotka kontrtezę, że z równym sensem można mówić o indyferentyzmie etycznym przyrody albo zasad budowy samochodu. Rynek uszlachetnia raczej ludzi niż wyjąłwia ich moralnie. Uczy przecież odpowiedzialności indywidualnej i rozumności ekonomicznej. Cieszkowski twierdził jednak, że zasada *laissez-faire* dezorganizuje pracę. Nadchodzą czasy „syntetyzowania dobra ogólnego i konkurencji”. Ważną, aczkolwiek ograniczoną rolę w procesie owego syntetyzowania odgrywać ma państwo. „Wolny handel – pisał autor *O obiegu i kredycie* – miał i mieć

będzie zawsze naszą sympatią, ale pod warunkiem, że zamiast zwalczać tylko z protekcją zarzeczną i ograniczającą, jaka dziś istnieje, starać się będzie o rozwój protekcji pozytywnej i organicznej⁶¹.

Cieszkowski przeciwny był czystemu leseferyzmowi, ale także nadmiernej interwencji państwa w gospodarkę. Państwo ma prawo do „protekcji” tylko w tych dziedzinach życia, w których egoizm i krótkowzroczność jednostek sprzeciwia się dobru wspólnemu. Działalność państwa powinna ustawać „gdziekolwiek interes prywatny nie wchodzi w zatarg bezpośredni z interesem publicznym, albowiem w tym przypadku przedsiębiorstwo prywatne, czy pojedyncze osoby, czy towarzystwa nie tylko mają prawa zwyczajowe z sobą, ale ponadto ekonomicznie jest korzystniejszym, podczas gdy wkroczenie rządowe zdołałoby jedynie spacyfikować lub wstrzymać jego rozwój”⁶². Każdej gospodarce, twierdził, grożą dwa niebezpieczeństwa. Po pierwsze oddanie w ręce prywatne interesów publicznych, po drugie przechwycenie przez państwo interesów prywatnych. Dlatego też należy dokonać precyzyjnego rozróżnienia sfery publicznej od prywatnej.

6. Banki

W dziedzinie bankowości, doktorem przywiązywał szczególną wagę, fundamentalny błąd polega na uprawnieniu banków prywatnych do emisji pieniądza kredytowego, tzw. biletu bankowego. Banki posiadające prawo do emisji, powodowane żądzą zysku korzystają z tego prawa w sposób nieodpowiedzialny. Przekraczając rozsądne granice pokrycia gotówkowego lub kruszcowego tworzą kredyty bez pokrycia. Niekiedy, dzięki takiej polityce powstają wielkie fortuny, ale znacznie częściej finansowe klęski. „Wolno nam się cieszyć i korzystać ze szczęśliwych wypraw, które się powiodły kredytowi niezasekurowanemu, ale więcej się już w to nie bawmy”⁶³. Nieodpowiedzialność emisji odbija się, rzecz jasna, na samych bankach. Informacja o niepełnym pokryciu powoduje panikę wśród klientów banku i tzw. run na banki, a w konsekwencji ich ban-

⁶¹ A. Cieszkowski, *O obiegu i kredycie...*, s. 100.

⁶² Tamże, s. 103.

⁶³ Tamże, s. 30.

kructwo. Jednakże, co istotniejsze, skutki tej nieodpowiedzialności ponosi całe społeczeństwo. Mamy zatem sprzeczność interesu publicznego i prywatnego. Obawiając się uniezależnienia wypływu środków płatniczych od produkcji, a więc wzrost cen i krachów bankowych na wielką skalę, postulował powołanie Centralnego Banku Emisyjnego. Oczywiście tego rodzaju remedium na procesy inflacyjne już wtedy było kontrowersyjne. Można się było bowiem zastanawiać, co jest lepszym zabezpieczeniem przed „nieodpowiedzialną” emisją: przekazanie jej państwu (samokontrolującemu się?, kontrolowanemu demokratycznie?) czy pozostawieniu tego prawa konkurującym ze sobą bankom „kontrolowanym” przez własny interes. Cieszkowski wkraczał tu w spór, jaki toczyli (i toczą po dziś dzień) w XIX wieku liberałowie z socjalistami, na temat wolności banków. Liberałowie uważali monopolizację państwową emisji za szkodliwą, aczkolwiek pogodziliby się z taką ewolucją systemu bankowego, gdyby bank państwowy był jedynie mennicą, w której produkuje się bilety. Tymczasem, zwolennicy banku państwowego – socjaliści nie chcieli jego funkcji ograniczać do emisji biletów. Przeciwnie, dążyli do wprowadzenia „całkowitego banku”, którego zasoby kruszcowe miały służyć państwu jako skarb wojenny, a przez ustanowienie stopy procentowej mogłyby oddziaływać na cały obrót finansowy w kraju. Cieszkowski bliższy był liberałom. Nie domagał się „banku całkowitego”. Pozostawiał swobodę bankom prywatnym w operacjach handlowych, w tym również w ustalaniu stopy dyskonta. Bank Centralny nie powinien ingerować w transakcje prywatnych banków, ani zajmować się obsługą klienteli prywatnej, czy też kredytami handlowymi krótkoterminowymi. Biletami uzyskanymi po wykazaniu się zabezpieczeniami majątkowymi od państwa banki prywatne operują wedle własnego uznania i na własne ryzyko. Cieszkowski argumentował za powstaniem Banku Centralnego przez odwołanie się do faktu, iż proces centralizacji emisji jest historycznie nieunikniony, ponieważ rządy już od dawna wywierają presję na politykę kredytową banków, czyniąc to nieformalnie, co sprzyja tworzeniu się tajnych, a więc nie ponoszących żadnej odpowiedzialności publicznej klik oligarchicznych. Lepiej więc wyprzedzić bieg wypadków i dzięki formalnej już centralizacji uniemożliwić praktyki przestępcze. Tu twardy liberał powie, że to lekarstwo jest gorsze od choroby, gdyż legalizuje przestępcze praktyki.

Tytułem komentarza trzeba stwierdzić, że historia ekonomii przyznała Cieszkowskiemu rację, a nawet poszła dalej doprowadzając do likwidacji walut narodowych w naszych czasach. Liberalna doktryna prywatnego pieniądza legła w grozach. Uznano, że najświętszą funkcją każdego rządu centralnego jest kontrola ilości pieniądza. A w opinii liberałów właśnie ta działalność powinna być sprywatyzowana, to znaczy, sektor prywatny powinien wprowadzać pieniądz do obiegu. Dobro publiczne, a w tym przypadku jest to stabilność cen, zyskuje najlepszą gwarancję ze strony działań prywatnych. Już Smith pisał na ten temat dobitnie „Nigdy nie zdarzyło mi się widzieć, aby wiele zdziałali ludzie, którzy udawali, że handlują dla dobra społecznego” i tę uwagę wygłoszoną z górą 200 lat temu potwierdzi chyba każdy, kto kieruje się zdrowym rozsądkiem⁶⁴.

7. Kredyt

Rozstrzygnięcie Cieszkowskiego wiązało się też z koncepcją udzielania kredytów. W tej sprawie optował on za tzw. rzeczową koncepcją udzielania kredytu, czyli kredytu asekurowanego hipotekami i depozytami majątkowymi. Krytykował natomiast tzw. antycypacyjną teorię kredytu opartego jedynie na zaufaniu „na hipotezach zamiast na hipotekach”. Pisał: „Bynajmniej nie z planem na przyszłość trzeba się zwracać do banku, ale z funduszem gotowym”. Tak więc banki prywatne będą mogły

⁶⁴ Warto odnotować, że spór o wolność banków powrócił w naszych czasach. Ekonomiści liberalni, którym przewodzą laureaci Nagrody Nobla, Fridrich A. Hayek, Milton Friedman, twierdzą, że politykę pieniężną powinny kształtować raczej konkurencyjne siły rynku niż państwowe, czy ponadpaństwowe (jak dzisiaj): proponują denacjonalizację pieniądza. Nie kwestionują oni prawa rządu do wprowadzenia pieniądza do obiegu, ale jego wyłączne prawo do tego i zmuszania ludzi do używania pieniędzy po określonej cenie. Hayek tłumaczy, że gdyby w obiegu mogły znajdować się inne pieniądze, bankowi centralnemu byłoby trudniej zwiększać bez ograniczeń podaż pieniądza. Konkurencja między prywatnymi emitentami pieniądza prowadziłaby do poprawy jego jakości, tak jak konkurencja na innych rynkach prowadzi do poprawy jakości produktu. Koncepcja ta oparta jest oczywiście na dogmacie, że dobro publiczne (w tym przypadku stabilność cen) zyskuje najlepszą gwarancję ze strony działań prywatnych. Ta politycznie niepoprawna koncepcja klóci się z koncepcją Cieszkowskiego i przegrała z obowiązującymi dzisiaj dogmatami. Na ten temat patrz: F. A. Hayek, *Denationalisation of Money*, London 1978.

ubiegać się o monetę kredytową (bilet rentowy) dopiero po wykazaniu się zabezpieczeniami materialnymi (fundusz zakładowy banku, fundusze klientów banku) stanowiącym znaczne pokrycie tych biletów. Nie wchodząc w szczegóły tej niezbyt jasnej koncepcji, trzeba powiedzieć, że właśnie antycypacyjna teoria kredytu była potępiana przez socjalistów. Bilety kredytowe są bowiem pożyczane pod zastaw „dóbr przyszłych” i w momencie pożyczki nie miały pokrycia. Można było zatem prowadzić moralistyczną krytykę i prezentować taką działalność jako niewnoszącą do gospodarki użytecznej pracy. Natomiast w koncepcji kredytu asekurowanego zyski z pożyczania pieniędzy uzasadniano moralnie jako wynagrodzenie cnoty oszczędności, czyli pracy przeszłej, tkwiącej w kapitale bankowym. Oczywiście jest problemem samym w sobie, co sprzyja w większym stopniu tworzeniu takich pustych kredytów: Bank Centralny, czy zdecentralizowany system bankowości.

Według Cieszkowskiego przekazaniu Bankowi Centralnemu prawa emisji i wprowadzenia „rzeczonego” wyłącznie kredytowania powodowałoby jeszcze inne ważne konsekwencje społeczne. Równoznaczne było ono ze stworzeniem nowego rodzaju pieniądza – biletu rentowego. Bilety te miałyby zabezpieczenie wewnętrzne swej wartości w postaci hipotek, ale będąc zarazem znakiem obiegowym, miałyby kurs prawny i służyły do regulowania podatków. Bilet taki nie mógłby być wymieniany na zabezpieczający go zastaw, ale w zamian za to byłby oprocentowany. Procent opłaca właściciel hipoteki (a więc bank), pobiera zaś właściciel biletu. Tak więc bilet taki pozostając w kieszeni klienta przynosi zysk w postaci przypisanego doń procentu. Sprzyjałoby to zdaniem Cieszkowskiego cnotcie oszczędności i służyło nieustannie kapitalizacji dochodów. Wprowadzenie takiego biletu do obiegu w przyszłości doprowadzić do zdemokratyzowania kapitału, co za tym idzie – do zmiany stosunku robotników do kapitału i kapitalizmu. Żyjąc oszczędnie, będą mogli nabywać bilety rentowe i będą powoli zasilać klasę „kapitalistów i rentierów”. Zaczną kapitalizować swoje dochody i w niedługim czasie staną się udziałowcami przedsiębiorstw i „kapitalistami wytrawnymi”. Dojdzie więc do podziału dochodu z kapitału, a nie samych kapitałów. W ten sposób zlikwidowany zostanie fatalny antagonizm kapitału i pracy. Robotnicy uprzytomnią sobie, że „Kapitał-owoc przeszłości bynajmniej nie jest nieprzyjacielem, ale owszem, sprzymierzeńcem najpotężniejszym, pomocą najniezbędniejszą pracy”⁶⁵.

Cieszkowski nie tworzy więc socjalistycznej wizji przyszłości, lecz postuluje wewnętrzną reformę kapitalizmu, która przeobrazi robotników w kapitalistów. Nie postuluje nacjonalizacji fabryk, ale popiera system akcjonariatu robotniczego, w którym zniknie robotnik najemny. Byłby to rodzaj kapitalizmu ludowego z „ludzką twarzą”, który jednakowoż ortodoksyjni liberałowie nazwaliby zwykłym socjalizmem. Na dodatek niesprawnym, gdyż wprowadzającym do przedsiębiorstwa walkę każdego z każdym – rady nadzorczej, robotników, właścicieli. To, co ma w opinii zwolenników własności mieszanej stworzyć podział władz przynosi stan natury. Mit prywatyzacji pracowniczej, a o to Cieszkowskiemu w gruncie rzeczy chodziło, był wielokrotnie demaskowany jako antykomunistyczny socjalizm.

Jakie jeszcze, prócz prawa emisji, uprawnienia przyznaje Cieszkowski państwu w gospodarstwie społecznym? Otóż, nie ufając altruizmowi jednostek twierdzi, z pewną zresztą dozą słuszności, że kapitały prywatne nastawione na ogół na zysk doraźny, niewiele troszczą się o przyszłość. Dążenie do szybkiego zysku prowadzi z jednej strony do zaniedbania niektórych ważnych dla gospodarstwa publicznego dziedzin, np. do zniszczenia lasów nadmiernym wyrębem, z drugiej zaś uniemożliwia rozwój sektorów, w których zyski nie są natychmiastowe np. w górnictwie czy kolejnictwie. Wkracza tu z kolei w spór dotyczący tzw. naturalnych monopolii i konkurencji rynkowej. W jego opinii korzystne jest niekiedy dla konsumentów i gospodarstwa narodowego, aby na rynku, zamiast wielu, istniał jeden tylko producent, naturalny monopolista. Dzieje się tak w sektorach, gdzie oszczędność kosztów produkcji może być jedynie skutkiem wielkiej skali produkcji (dzisiaj określane jest ten problem, dylematem *economy of scale*). Dobrze to można pokazać na przykładzie zaopatrzenia w wodę. Pojemność rury wodociągowej jest w przybliżeniu proporcjonalna do jej przekroju, podczas gdy koszt jest proporcjonalny do obwodu rury. Jeżeli powiększyć dwukrotnie powierzchnię przekroju rury, obwód powiększy się mniej niż dwukrotnie. Jeżeli więc zwiększa się dwukrotnie objętość wody transportowanej pomiędzy dwoma dowolnie wybranymi punktami, koszt transportu wzrasta w mniejszym stopniu, a zatem koszt transportu spada. Jest więc jasne, że istnienie na danym terytorium więcej niż jednej sieci wodociągo-

⁶⁵ Tamże. s. 103.

wej prowadzi do marnotrawstwa sprzętu i środków finansowych⁶⁶. Najbardziej efektywnym sposobem produkcji w tych sektorach jest powierzenie jej jednej firmie, ponieważ oszczędności wynikają z wielkiej skali produkcji. W tej sytuacji konkurencja dwóch firm jest niepożądana, a nawet na dłuższą metę niemożliwa, gdyż któraś z rywalizujących firm mogłaby powiększyć produkcję i tym samym zmniejszyć koszt jednostkowy produktu, przez co usunęłaby konkurenta z rynku. W tej sytuacji monopol powstałby w sposób naturalny. W momencie, gdy pojedyncza firma opanuje cały rynek i zaangażuje swój potencjał, aby zmniejszyć jednostkowy koszt produktu poprzez produkcję na wielką skalę, możliwa jest redukcja kosztów do minimum. W takich sytuacjach Cieszkowski – ponownie zbliżając się do socjalizmu – postuluje, w obronie dobra wspólnego i pojedynczego konsumenta przed poszukującym superprofitu naturalnym monopolistą, państwową kontrolę nad produkcją. Liberalowie natomiast zawsze twierdzili, że spowoduje to upolitycznienie decyzji gospodarczych, a tym samym zniszczy swobodę gospodarczą, która jest o wiele ważniejsza od względów utylitarno-społecznych. Zdaniem liberalów jest inne, lepsze, wyjście z tej sytuacji. Również i w tej sferze konkurencja, jako możliwość wejścia na rynek (a nie faktyczne działanie wielu przedsiębiorców), jest bardziej moralna i pożądana. Zamiast rządowej kontroli proponuje się tutaj konkurencję o pole działania, czyli organizowanie licytacji, w których koncesję przyznawano by temu, kto zaproponuje konsumentom najkorzystniejszą kombinację cen i usług, na określonej ilości lat. Także w kolejnictwie (trudno wyobrazić sobie dwie obok siebie biegnące trakcje) dostawca usługi musi brać pod uwagę nie tylko tych, którzy muszą korzystać z jego usług, ale również i tych, którzy skorzystają tylko wtedy, jeżeli sprawi im to przyjemność (np. podróżowanie zmonopolizowaną linią kolejową, a nie pozostaniem w domu lub podróż samochodem). Rozwiązanie to pozwala zachować wolność gospodarczą i nie podważając prawa własności jest korzystne dla wszystkich.

⁶⁶ Na ten temat patrz S. Hanke, S. J. K. Walters. *Prywatyzacja wodociągów*, Kraków 1990; S. Hanke, S. J. K. Walters, *Prywatyzacja, cele i środki*, Kraków oraz S. Hanke and R. W. Wentworth, „*Etudes statistiques de prix de revient pour les canalisations d'eau udee*”, Techniques et Science Municipales – l'Eau 75, Oktober 1980, s. 517-518.

Inaczej twierdzi Cieszkowski: system leseferystyczny prowadzić może, a nawet musi, do nieracjonalnego rozlokowania kapitałów; powoduje ich nadmiar w jednych sektorach, a brak w innych. „Państwa przeto jest rzeczą zaradzić temu niedomaganiu”. Cieszkowski zaznacza, że kapitałowa interwencja państwa jest uzasadniona wówczas tylko, kiedy nie istnieje inicjatywa prywatna i relatywizuje swój pogląd do terytorium Europy: „W Stanach Zjednoczonych Ameryki, nawet w Anglii, wszędzie gdzie indywidualizm panuje, interes prywatny sam wystarcza, podczas gdy na stałym lądzie Europy, gdzie zasada władzy wywiera jeszcze niemały wpływ, które przez tyle wieków historii rozwijał, ruch jeszcze pod karą niemocy brać swój początek musi z ogniska centralnych interesów ogólnych, aby się udzielić dalej za pomocą eksploatacji prywatnej. Natomiast jeżeli impuls już raz dany, a skutek pożądany osiągnięty, pośrednictwo administracji jako już nie odpowiadającej użyteczności publicznej ustać oczywiście powinno nie mając racji bytu”⁶⁷.

Cieszkowski postuluje więc czasową i wynikającą tylko z konieczności interwencję państwa. Wierzy optymistycznie, że w odpowiednim momencie państwo samo wycofa się z gospodarki. Historia tego nie potwierdziła. W sytuacji wkroczenia politycznych rozstrzygnięć w sferę gospodarki powstaje coś w rodzaju tyranii *status quo*. Politycy reprezentujący pierwotnie państwo pomocnicze, samorzutnie niejako wciągają w orbitę swoich wpływów coraz większe obszary gospodarki. Chcąc pozyskać wsparcie grup zawodowych, muszą im gwarantować konkretne zyski w zamian za poparcie, przy równoczesnym utajnianiu kosztów ponoszonych przez wszystkich obywateli. Coraz większa liczba grup interesów próbuje uzyskać wpływ na skutecznych polityków, kierujących dystrybucją przywilejów finansowych. Logika państwa pomocniczego jest taka, że nawet wybitny mąż stanu, chcąc realizować dobro ogólne musi czynić coraz większe ustępstwa na rzecz konkretnych grup interesów. Tak więc z reprezentanta państwa przeobraża się on wręcznika egoistycznych interesów jakiejś grupy pilnującej „swojego” sektora gospodarki.

Cieszkowski znał ten zarzut. Osłabiał go powiadając, iż państwo powinno być obrońcą prywatnej działalności gospodarczej i walczyć

⁶⁷ Tamże, s. 311.

z monopolami grup uprzywilejowanych. Na tym poziomie ogólności pojmuję on funkcję państwa w klasycznie liberalny sposób, jako stróża wolności w granicach nieszkodzenia innym. Był zatem przeciwnikiem czystego leseferyzmu ale i monopolu. Największe zagrożenie upatrywał w powstaniu monopolu państwowego (z wyjątkiem naturalnego). Państwo posiadałoby wówczas władzę tak nieograniczoną, że automatycznie powodującą despotyzm polityczny. W tej kwestii wypowiadał się dobitnie. „Jeżeli zwalczamy monopol towarzystw uprzywilejowanych akcjonariuszy, to zaiste nie po to, aby go przenieść na rząd. Zbyt jawnymi stronnikami wolności jesteśmy, a przeciwnikami jakiegokolwiek komunizmu, jawnego czy utajnionego, aby w podobny błąd popaść”⁶⁸.

Państwo nie może zabraniać np. wycinania lasów należących do prywatnych osób, lecz samo powinno prowadzi zalesianie, lub dawać „premie za zadrzewianie, fundusze na uruchomienie przemysłu górniczego”. Autor nie postuluje też nacjonalizacji górnictwa, leśnictwa czy kolejnictwa, ale zaleca państwową konkurencję w tych dziedzinach z przedsiębiorcami prywatnymi, albo wspomaganie przez jakiś czas niektórych z nich. Zajmuje stanowisko, popularne i dziś, iż warunkiem dobrobytu jest nie tyle własność prywatna, co raczej utrzymanie różnych form własności (prywatnej, państwowej, samorządowej) w jednym układzie konkurencyjnym. Zgodnie z tą doktryną konkurencja ma rolę decydującą w procesie wzrostu gospodarczego, pozwala bowiem przetrwać najlepszym przedsiębiorstwom, słabsze eliminuje. Jest to pogląd – z punktu widzenia klasycznej doktryny liberalnej – mylny z wielu powodów. W przedsiębiorstwie państwowym istnieje opaczny związek pomiędzy właścicielami, czyli podatnikami, a skutkami działania bezpośrednich zarządców, rady pracowniczej. Skutki złej działalności ponoszą podatnicy, których dochody są przeznaczane na dotowanie przedsiębiorstwa, a ewentualne zyski nie są im zwracane w postaci obniżania podatku, lecz uznaniowo redystrybuowane przez państwo. Uniemożliwia to powstanie prywatnego wolnego rynku, albowiem przedsiębiorstwa prywatne konkurujące z państwowymi nie mogą dokonać właściwego rachunku ekonomicznego. Ponadto w tej nierównej rywalizacji zwycięstwo sektora państwowego jest z góry przesądzone. Państwo bowiem posiada narzędzia fiskalne, potrzebne do fałszowania konkurencji i prędzej czy

⁶⁸ Tamże, s. 251.

później ulegnie pokusie ich użycia. Konkurencja zatem w warunkach własności „mieszanej” daje skutki odwrotne do pożądanych. Niemniej państwo – przynajmniej w zamyśle Cieszkowskiego – z wyjątkiem prawa emisji – ma być równorzędnym, a nie uprzywilejowanym podmiotem gospodarczym kierującym się zasadą „Pomagaj i rozwijaj!”

Pytanie, czy poglądy ekonomiczne Cieszkowskiego były liberalne czy socjalistyczne, jak widać, nie jest łatwe. Z pewnością sugestia, iż system leseferystyczny prowadzi do błędnej alokacji kapitałów, spotka się ze sprzeciwem twardego liberała. Powie on zawsze, że zgromadzenie nadmiaru kapitałów w jednym miejscu spowoduje spadek ich wartości, a następnie ich przemieszczanie się tam gdzie są bardziej potrzebne, gdzie ich wartość przez to wzrośnie. To samo tyczy się wędrowki różnych walut na rynku walutowym i wędrowki pracy na rynku pracy. Pieniądz i praca na rynku walutowym i pracy jest takim samym towarem jak wszystkie inne na rynkach towarowych. Z pewnością nie można w sprawie rynkowej wędrowki kapitałów, walut i pracy oczekiwać większej racjonalności od interwencji państw. Ponadto liberał uzna, że jeżeli nawet wolny rynek nie sprzyja maksymalnej racjonalności i dobrobytowi, jest to cena, jaką płacimy za wolność ekonomiczną. Można wszak uznać (co wątpliwe), że interwencja podnosi dobrobyt, ale nadal konsekwentnie twierdzić, że umniejsza zakres wolności, która jest cenniejsza moralnie od efektywności. Również prawo własności nie wyczerpuje się w funkcji utylitarnej ale ma uzasadnienie metafizyczne. Klasyczny liberalizm cechowało zawsze bezwzględne uznanie prawa własności – na zasadzie: kto posiada statuę Junony, ma prawo ją roztrzaskać. *Notabene* był to zawsze punkt wspólny z konserwatystami. I dla jednych, i dla drugich była to instytucja moralna, która daje ludziom poczucie, że ich działanie wykracza w swoich skutkach poza czas trwania indywidualnej egzystencji, obejmując przyszłe pokolenia. A właśnie to poczucie jest warunkiem trwania rodziny, rodu, narodu jako świętego związku między pokoleniami, oraz liberalnego społeczeństwa cywilnego. Jak wielokrotnie dowodzą, każde osłabienie własności niszczy ludzkie poczucie rzeczywistości i realizmu (cennego zarówno dla liberała, jak i konserwatysty), kierując go na manowce myślenia kolektywistycznego, a całe społeczeństwo spycha z poziomu narodu na poziom bandy wzajemnych łupieżców. W tym znaczeniu własność jest warunkiem istnienia liberalizmu nie tylko jako światopoglądu, ale jako rzeczywistości, jako stylu życia.

Z wyjątkiem bowiem nielicznych elit, czyste idee są dla ludzi tylko pustymi słowami i aby dotrzeć do wielu, muszą oblec się w ciało. Tylko cywilizacja własności formuje realistę. Najtrafniej ujął to Goethe: „Własność jest mi potrzebna, ażebym mógł sobie wyrobić właściwe pojęcie o rzeczach. Dopiero posiadanie wolne już od złudzeń, jakie podtrzymuje pragnienie jakiejś rzeczy, pozwala mi sądzić spokojnie i bezstronnie. I dlatego też lubię posiadanie nie ze względu na rzecz posiadaną, ale dlatego, że mnie kształci i że mnie czyni bardziej spokojnym, a przez to bardziej szczęśliwym”. W ten sposób, uznający się za liberała poeta sugerował, że tylko w warunkach poszanowania własności rozkwitają szlachetne instynkty związane z posiadaniem – szacunek i opieka nad własnością, przekazywanie jej części swojej twórczej osobowości. Własność doprowadza do humanizacji rzeczy. Jeżeli dwie lub więcej osoby posiadają jedną rzecz, ulega ona natychmiast jakiemuś defektowi; w analogii do depersonalizacji człowieka umieszczonego w kolektywie – dereifikacji. Natomiast rzecz prawdziwie posiadana (a nie np. samorządowo) odwdzięcza się człowiekowi i z kolei jego humanizuje.

Cieszkowski byłby całkowicie zgodny z takim rozumieniem własności, ponieważ ona właśnie umożliwia uswięcenie materii, kreowanie formy z bezformia pierwotnej materii oraz utrzymaniu związków w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Niemniej pojęcie własności, jako zwornika świętego związku pokoleń, uzupełniał koncepcją już socjalistyczną z ducha – akcjonariatem pracowniczym. Cieszkowski, jako umiarkowany krytyk takiego (z konieczności szkicowo powyżej przedstawionego, „czystego leseferyzmu” nie byłby liberałem. Z drugiej jednak strony, jako przeciwnik jakiegokolwiek monopolu, zbliżał się do liberalizmu. Niechęć do centralizmu gospodarczego zdecydowanie odróżniała go od utopijnych socjalistów. Próbował on rozwikłać, już wtedy dostrzegany, dylemat społeczeństwa otwartego i liberalnego; jak i gdzie znaleźć złoty środek pomiędzy interesem publicznym a prywatnym, działalnością państwa, a wolnością ekonomiczną. Ostatecznie autor *O obiegu i kredycie* stał się zwolennikiem systemu mieszanego – socliberalnego, co można interpretować jako antycypację idei *Welfare State* i katolickiej zasady pomocniczości. Hipotezę taką potwierdza projekt proporcjonalnego minimum czyli bezpieczeństwa socjalnego, a także wprowadzenie w imię sprawiedliwości społecznej, robotników do udziału w zyskach przedsiębiorstwach – akcjonariatu pracowniczego. Jego zamierzenie jest jasne

i wyraźne, etycznie niepodważalne: społeczeństwo cywilizowane nie powinno pozwalać ludziom na przymieranie głodem, analfabetyzm, brak pracy. Postuluje więc godziwą gwarancję dla tych, którzy w przeciwnym wypadku pozbawieni byłiby środków do życia gospodarczego i kulturalnego. Niewątpliwie ma on też rację, że w konkurencji ekonomicznej nie powinno dochodzić do bezwzględnej, brutalnej walki egoistycznych jednostek powodowanych jedynie ambicją pokonania innych i pragnieniem maksymalnego zysku; walki, w której nie obowiązują żadne reguły gry, w której zwycięża najsilniejszy, słabszy zaś ginie. Sytuacja taka dezorganizuje pracę. Aby osiągać społeczny stan rzeczy zgodny z ekonomią objawienia nie wystarczy obietnica wynagrodzenia pieniężnego i przewidywanie psychologicznego łupu w postaci powalonego na kolana konkurenta. Z pewnością nie te motywy i nie ci ludzie decydują o podniesieniu się społeczeństwa z poziomu materializmu na poziom religijnej rehabilitacji materii i uświęcenia pracy. Do tego konieczna jest jeszcze jakaś nadwyżka idealna, jakiś cel moralny czy nawet religijny, dążenie do którego daje jako skutek także walory pieniężne. Doszukałbym się u Cieszkowskiego sugestii, iż tylko oparta na prawie własności konkurencja ekonomiczna musi mieć (podobnie jak i polityka) swoich arystokratów ducha, zdolnych do etyki rycerskiej i działalności ekonomicznej, we współdziałaniu z innymi. Wtedy rzeczywiście praca stanie się, jak sobie życzył, twórczością, nie różniącą się zasadniczo od twórczości filozoficznej czy poetyckiej. Tylko tacy ludzie zasługują na nazwę przedsiębiorców. Nie trzeba dodawać, jak ważna jest ta problematyka dzisiaj. Spór dwóch koncepcji na temat zapobiegania nędzy, socjalnej i liberalnej, toczy się nadal.

8. Podział władz. Senat kooptacyjny

O ile poglądy ekonomiczne Cieszkowskiego stanowią swoistą kompilację wątków liberalnych i socjalistycznych, jego koncepcja parlamentaryzmu wyłożona w książce *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach* ma proveniencję liberalną z elementami konserwatywnymi. Rozważania w niej zawarte były interwencyjnym głosem w sporze o działanie parlamentu francuskiego po 1831 roku, ale można je traktować jako artykułację fundamentów filozofii politycznej. Cieszkowski ponownie potwier-

dzał tu swoje anty-konstruktywistyczne stanowisko, niechęć do tworzenia cudownych recept na wszelkie bolączki życia społecznego. Przesłanką dla reform parlamentów współczesnych są fakty: „Nie wdajemy się tu w rozbiór korzyści lub niedogodności systemu dwuizbowego, godzimy się na ustrój jaki jest, jaki się już rozwinął, jakim go naród przyjął, starając się tylko o utwierdzenie go na naturalnych podstawach, które sam sobie utworzył”⁶⁹.

Poza dyskusją pozostawiał zasadę parlamentaryzmu. Dążył tylko do tego, aby uczynić go lepszym. Problem systemu politycznego, stawiał w kategoriach instytucjonalnych – panowania reguł, a nie personalnych – panowania ludzi. Twierdził, że prawidłowe funkcjonowanie ustroju zależy od dobrych instytucji i obyczajów, a nie, jak sądzą naiwni moralści, od dobrych charakterów. Tym samym „depersonalizuje” on zagadnienie władzy. Daleki był jednak od „utopii instytucjonalnej”, od poglądu, że doskonałe instytucje tworzą doskonałych ludzi i społeczeństwa. Wpływ zaangażowania jednostek, ich obywatelskiej odpowiedzialności na działanie instytucji jest niekwestionowany, ale wady tych ostatnich przesądzają, że niezależnie kto rządzi i jakie ma intencje – rządzi źle: „Raz jeszcze nie mówmy o osobach, albowiem skoro chodzi o instytucje zasadnicze, szaleństwem byłoby liczyć na mądrość i siłę charakteru aby stanowczo przewyciężyć jej zasadnicze niedomagania. Zapewne osobniki wyborowe mogą do pewnego stopnia i do pewnego czasu umniejszyć błędy instytucji, albo przynajmniej ukryć je przed oczyma ogółu, ale na dłuższą metę ulec muszą zadaniu, ginąć marnie jako ofiary poświęcenia swego dla straconej sprawy”⁷⁰. Takie postawienie sprawy odrzucało pytanie starożytnej filozofii polityki: kto powinien rządzić? – na rzecz nowożytnego: jak władza powinna być ograniczona?, jaki jest prawomocny zakres jej działania?

Koncepcja parlamentu dwuizbowego i izby wyższej kooptacyjnej, wiąże się ściśle z dylematem demokracji. Cieszkowski wpisuje się w tradycję myśli politycznej wieszczącej kasandrycznie, iż wola większości może zniszczyć prawa jednostki. Mamy tu do czynienia z supozycją możliwej demokracji opresyjnej, która – pomimo, że ma już ustaloną tradycję argumentacyjną – nie zawsze była traktowana z należytą powa-

⁶⁹ Tamże, s. 122.

⁷⁰ A. Cieszkowski, *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach...*, s. 32.

gą. Postawiono bowiem dogmatycznie (i stawia się nadal) znak równości pomiędzy ideałem demokratycznym i liberalnym. A są to przecież dwa różne systemy wartości: demokracja to domniemana „wola ludu” reprezentowanego przez efemeryczną misję takiego czy innego rządu; liberalizm – prawa jednostki, chronione całą mocą państwa. Jak wielokrotnie dowiedziono, liberalizm może być zrealizowany pod rządami autorytarnymi, a zniszczony pod demokratycznymi. Oczywiście każdą formę ustrojową należy traktować w kategoriach historycznego fatum opartego na obowiązującej w danej epoce formule politycznej, w obrębie której zmuszeni jesteśmy działać, jeżeli chcemy mieć wpływ na wydarzenia. Formułę tę można w gruncie rzeczy sprowadzić do obowiązującej w danym okresie zasady legitymizacji władzy, opieranej na jakimś wierzeniu lub poczuciu, które w danej epoce jest powszechnie uznane. Poczuciem takim może być przypuszczalna wola narodu, wola Boga, świadomość narodowa, wierność tradycyjna dla jakiejś dynastii lub też zaufanie do jednostki obdarzonej rzeczywiście albo pozornie wyjątkowymi zaletami. Dla Cieszkowskiego była to legitymizacja tradycjonalistyczna – liberalna. Mniemał on, że każda forma ustrojowa może być ucywilizowana i podniesiona do rangi wartości politycznej. Dla demokracji taką cywilizowaną formą może być, twierdził, wyłącznie podział władz, gwarant rządów prawa. Przeciwwstawiał demokrację nieograniczoną demokracji liberalnej opartej na idei rządów prawa. „Dzisiejsza demokracja – pisał – opiera się na prawie, a nie na bezprawiu, zależy od samorządności mas (*Selfgovernment*) a nie na bezrządzie (*no-government*), a więc ma się znowu do owej początkowej demokracji, jak się ma ład do nieładu, lub wolność do swawoli”. Cieszkowski nie ogłaszał utopii demokratycznej; zasada demokratyczna powinna być ograniczana zasadą rządową, gdyż lud bez rządu jest w stanie chaosu⁷¹.

Senat kooptacyjny niebezpieczeństwom: chaosu i bezrządu zaradzi.
„Zaiste społeczeństwo wymaga władzy substancjalnej, wyzwolonej od

⁷¹ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz...*, t. 1, s. 171 i t. 4, s. 163.

Niemal „od zawsze” poszukiwano remediów na zagrożenia hiperdemokracją masową, na przykład w postaci Platonijskiej koncepcji królów-filozofów, senatu mędrców, czy – bliższej Cieszkowskiemu – rzymskiej z ducha idei senatu kooptacyjnego z 15-letnią kadencją senatorską, stawiającego – i to właśnie mu przyświecało – zaporę przed kolektywizmem prawnym i warunkiem oddzielenia działalności prawodawczej od bieżącej polityki demokratycznej i agonalnej, lub, co gorsza, egzy-

wpływów wyłącznie osobistych, wymaga instytucji opartej na panowaniu niezmiennego rozumu i na szlachectwie zasługi⁷².

Fundamentem ustroju politycznego jest zasada podziału i równowagi władz. „Trzy te żywotne ogniska w społeczeństwie powszechnym, jak w szczególnym społeczeństwie znajdować się muszą⁷³”.

Parlament stanowi władzę prawodawczą, władza królewska – wykonawczą. Podstawą funkcjonowania dobrego parlamentu jest podział na dwie izby – wyższą parów i niższą poselską. Istnienie tych dwu izb musi być uzasadnione różnicami interesów tkwiącymi w narodzie. Ustanowienie bowiem dwóch izb zamiast jednej, bez istotnej między nimi różnicy, byłoby tylko fikcją sprzyjającą *de facto* omnipotencji jednej z nich. „Bez tego warunku system dwuizbowy byłby spaczony w zasadzie, gdyż albo mielibyśmy tylko jedno ciało polityczne, a przy nim tylko cień drugiego bez żadnej samoistności, albo też mielibyśmy istotnie jedną tylko izbę podzieloną na dwie sekcje; jedyną korzyścią byłoby chyba utrudnienie i strata czasu w dyskusjach⁷⁴”.

Współistnienie tych izb winno być tak zorganizowane, ażeby zapobiec przechwyceniu władzy przez jedną z nich, lub też przez władzę wykonawczą nad obiema. Izba niższa ma pochodzić z wyborów powszechnych i przez to zachowywać niezależność od władzy wykonawczej. W izbie tej dochodzą do głosu rozmaite interesy poszczególnych regionów i grup społecznych. Izba wyższa miałaby natomiast na względzie dobro ogółu i stanowiłaby instytucję konserwatywną w parlamencie. Tu interesy poszczególnych grup nie grają roli, a trwa praca nad koncepcją dobra wspólnego i stanowieniem ogólnych reguł życia publicznego. Byłaby to więc praca *par excelance* prawodawcza oddzielona od bieżącej

stencjalnej, walki grup partyjnych i efemerycznych sojuszy kolektywów oligarchicznych. Stan ówczesnych dyskusji nad parlamentaryzmem i demokracją ujawniał, że parlamenty to często ciała legalizujące interesy większości, a ściślej mówiąc kolektywów partyjnych, które potrafiły skutecznie porozumieć się na temat podziału łupów w systemie dystrybucji przywilejów maskowanych ustawami, zaś rząd to tylko Centralny Komitet Większości Parlamentarnej. Zaciera się powoli różnica pomiędzy władzą gospodarczą i polityczną, polityką bieżącą i prawodawstwem, przywilejem i prawem. I temu właśnie trzeba się zdaniem – Cieszkowskiego – przeciwstawić.

⁷² *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach...*, s. 72.

⁷³ A. Cieszkowski, *Ojczyzna nasza...*, t. 4, s. 176.

⁷⁴ Tamże, s. 32.

polityki. Skład izby wyższej nie może być ustalany ani przez izbę niższą, ani przez władzę wykonawczą. W obu przypadkach musiałoby dojść do uzależnienia od wybierającego lub mianującego ciała. Mianowanie parów przez władzę wykonawczą musi prowadzić do jej uzależnienia od „kapryśnej woli byle ministra” i daje okazję „do wszelkich zakusów władzy”. Krótko mówiąc, organ prawodawczy przekształciłby się w służbę zależnego od władzy politycznej, legalizującego wszelkie jej działania. Cieszkowski zwraca też uwagę na socjo-psychiczny aspekt tej zależności. Nawet przy optymistycznym założeniu, że władza polityczna powstrzyma się od nadużyć, sama ich możliwość wzbudzać będzie podejrzliwość u opinii publicznej i spowoduje upadek autorytetu izby wyższej, a co za tym idzie, upadek wszelkich autorytetów.

Analogiczne niebezpieczeństwa zagrażają w przypadku delegowania izby wyższej przez izbę poselską. Nastąpi wtedy jedynie podział odpowiedzialności za decyzje i ich skutki, ale nie faktyczny podział władz. Władza spoczywałaby *de facto* w izbie niższej, a izba wyższa uzależniona w swoim składzie od niższej ponosiłaby tylko współodpowiedzialność. Ale, co najważniejsze, nie istniałaby, wolna od wpływu doraźnych interesów partyjnych, instytucja potrafiąca dbać o dobro wspólne narodu. Cieszkowski domagał się dla izby wyższej niezależności. Aby to osiągnąć trzeba, aby jej skład był ustalany, podobnie jak składy akademii naukowych, w drodze kooptacji najświetlejszych i najbardziej zasłużonych obywateli narodu. Izba wyższa, jako zinstytucjonalizowana elita narodowa wypełnić mogłaby w społeczeństwie demokratycznym lukę po arystokracji rodowej i stanowić instytucję pośredniczącą pomiędzy centralną władzą wykonawczą i demokratyczną władzą społeczną, reprezentowaną w izbie poselskiej. Podkreślał konieczność tworzenia takiego „ciała pośredniczącego”, ponieważ zadawał sobie sprawę z niebezpieczeństw zagrażającej „wyłącznej” demokracji. W tym względzie odwoływał się do autorytetu: „Spytajcie się np. Pana de Tocqueville’a, co sądzi o przyszłości demokracji wyłącznych. Uważajcie, z jakim wycuciem fatalistycznego zwątpienia stawia ich horoskop”⁷⁵. Cieszkowski, podobnie jak myśliciel francuski, sądził, że nieograniczona demokracja prowadzi do tyranii większości, „do przewagi liczby”, i staje się wrogiem wolności. Charakterystyczna dla demokracji „gorączka za

⁷⁵ Tamże. s. 13.

miejscami”, dążenie ludzi przeciętnych do urzędów i sprawowania władzy może zepchnąć ludzi wybitnych na margines życia publicznego; uczynić ich koniec końców wrogami własnego społeczeństwa. W rozwijającej się demokracji można mówić o coraz większej umiejętności optymalizacji zysków politycznych przez grupy władcze potrafiące skutecznie porozumiewać się w sprawie podziału łupów w ramach parlamentarnych rządów. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że z areny życia publicznego zniknęli ludzie wybitni, zdolni odróżnić prawdę od fałszu politycznego, prawo od ustawowego bezprawia. Być może ta absencja polityczna tłumaczy się naturalnym u niektórych ludzi wstrętem do obcowania z bezrozumnymi w ich mniemaniu tłumami wyborców. Podczas gdy naturalne instynkty demokracji – mógłby powiedzieć Cieszkowski – sprawiają, że lud nie dopuszcza ludzi wybitnych do władzy, równie silny instynkt, każe tym ostatnim zaniechać kariery politycznej, podczas której trudno jest im pozostać sobą i uniknąć spodlenia. Bez większej przesady mógłby powiedzieć, że demokracja pogrążona w chorobie „gorączki za miejscami” wynosząc do władzy ludzi o mentalności demokratycznej, staje się mechanicznie zaprzeczeniem swojego ideału. W tej sytuacji etyka odpowiedzialności domaga się od elit włączenia do życia publicznego. Abnegacja i dekadencja, wyniosła pogarda ludzi oświeconych wobec plebsu wyborczego, wstręt do konkurencji z troglodytami na wolnym rynku politycznym jako upodlającej i niezgodnej z naturą stanu, to objaw braku odpowiedzialności. Cieszkowski był i tu zdecydowanym zwolennikiem aktywizmu. „Przypuściwszy na chwilę – twierdził – że ludzie zastugi i czynu, wysokiego serca i otwartej głowy, zechcą usłuchać tej rady, i usuną się dla dania dobrego przykładu? Cóż stąd wyniknie? Miernoty wszelkiego rodzaju przyjmą to z radością i rzuca się jeden przez drugiego, na pościg miejsc opróżnionych. Czy dużo zyskacie na zmianie?”⁷⁶ Sprawdzi się tylko przepowiednia, iż demokraci mogą zwyciężyć, ale demokracja nigdy.

Wszystkie te obawy, żywione wówczas przez wielu myślicieli, skłaniały Cieszkowskiego do wniosku, że „społeczność demokratyczna nie zdoła żyć ani rozwijać się bez analogicznej arystokracji, odpowiadającej stopniowi jej rozwoju, ale dodajmy zarazem, że arystokracja ta nie może

⁷⁶ A. Cieszkowski, *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach...*, s. 27.

być dziedziczna, ponieważ w takim razie byłaby w niezgodzie z potrzebami dzisiejszego społeczeństwa”⁷⁷.

Zasadą tworzenia tej warstwy byłoby „dziedzictwo według ducha, a nie według ciała”. Arystokracja została by więc zachowana, ale w nowoczesnej formie arystokracji zasługi. Wywodziłaby się z różnych warstw społecznych. Dzięki temu demokratyczny duch czasów nie cierpiałby katuszy zawiści wobec uprzywilejowanych z urodzenia. Przeciwnie, doznałby wzbogacenia. Wszak dwie, odmienne zasady kooptacji – wybieralność posłów i kooptacja senatorów – daje w efekcie podwójne przedstawicielstwo narodu, obejmując możliwie najszersze spektrum grup społecznych. Czy można marzyć o bardziej skutecznym urzeczywistnieniu ideałów demokratycznych?

Zaznaczmy, że czasy obecne odeszły daleko od tych pomysłów. W Anglii likwiduje się dziedziczną Izbę Lordów, w Polsce zaś marginalizuje się pozycję senatu, jako izby politycznych emerytów i dąży się – i na lewicy i na prawicy – do jego likwidacji. W opinii Cieszkowskiego zapewne byłoby to posunięcie relatywnie słuszne: dzisiejszy parlament dwuizbowy pochodzący z wyborów powszechnych to rzeczywiście śmiechu warta fikcja. Wszak senat wypełniają w gruncie rzeczy posłowie przebrani w togi senatorów. O takim „dwiuizbowym” parlamencie Cieszkowski pisał dosadnie: można wzniesć gdziekolwiek bądź ścianę rozdzielającą izbę poselską na dwie części. Skutek byłby ten sam. Niemniej krytyka obowiązującej dziś wersji, nie podważa wersji prawidłowej – senatu powstałego w drodze kooptacji, a nie wyborów powszechnych.

W obliczu kryzysu czasów obecnych i destrukcji podziału władz powinniśmy na nowo przemyśleć te, wydawałoby się nienowoczesne, poglądy. Niezależnie od konieczności dopracowanych technicznych szczegółów tej koncepcji realnego, a nie tylko nominalnego podziału władz, trzeba powiedzieć kilka słów o ideologii, którą skrywała. Cieszkowski wnikliwie dostrzegł, że bez ponad demokratycznych gremiów elitarnych, ustrój wolności nie może przetrwać. Na arenie życia politycznego niezbędna jest obecność ludzi oddanych wyłącznie dziełu prawodawczemu, a nie walce o sukces wyborczy. Znaczenie tej kasty elitarniej w demokracji polega na tym, że nie biorąc bezpośrednio udziału w doraźnej grze politycznej, dbałaby o higienę życia publicznego, o duchowy

⁷⁷ Tamże, s. 13.

jego wymiar (albowiem lud potrzebuje charyzmy), podtrzymywałyby obecność w życia politycznym starożytnej z ducha cnoty *virtus*. Polityka pozbawiona tego, wydawałoby się, ulotnego i niepotrzebnego składnika, sprowadzona wyłącznie do profesjonalnych technik sprawowania władzy niszczy koniec końców ducha obywatelskiego w jednostkach, niszczy cnoty polityczne, będące podstawą każdej cywilizacji prawnej gwarantującą wolność. Sprawia to, że ludzie „wychowywani do demokracji”, „goniący za miejscami” łatwo ulegają wpływowi politycznych szarlatanów, odwołujących się do tkwiącego w ludzkich psychikach atawistycznego kultu wodzostwa, przemocy, „działania na skróty” i pseudo-patosu walki o wszystko. Inaczej mówiąc, w opinii Cieszkowskiego istotne pytanie związane z kryzysem czasów obecnych brzmi: czy można demokrację podnieść do poziomu cywilizacji prawnej, czy doczekamy uznania przez społeczeństwa demokratyczne naturalnej hierarchii zasług i autorytetów, rozumności politycznej. Istnieje uzasadniona obawa, że pogrążone w narkozie kultu równości dojdą do „demokracji wyłącznej” sterowanej zwykle przez wąską grupę oligarchii demagogicznej i zostaną zmiecione z powierzchni ziemi, przez czerwonych socjalistów. Aby uchronić się przed tym zagrożeniem demokracje potrzebują więc, jak powietrza, dopełnienia arystokratycznego.

Arystokratyczna izba parów, oprócz funkcji czysto formalnej w systemie równowagi władz, spełniałaby również pozytywną rolę kulturalną – przechowywania w prawie tradycji narodowych, a więc byłaby z natury rzeczy instytucją konserwatywną w parlamencie. Tak zorganizowany parlament, uwzględniający zarówno wymogi demokracji politycznej, jak też historii narodowej i uniwersalnego rozumu, umożliwić ma pogodzenie tradycji z postępem, równości z hierarchią, indywidualizmu i dobra wspólnego. „Różnica ta odpowiadałaby najdokładniej duchowi systemu dwuizbowemu, którego jednym z podstawowych warunków jest rozwój ducha stałości, rozważli i ciągłości w jednej izbie, podczas gdy duch rzutkości, żywości i doraźności staje się udziałem drugiej”⁷⁸. Parlament dwuizbowy gwarantuje, iż demokracja nie stanie się mechanicznym rządem większości, lecz będzie systemem reprezentacji, chroniącym prawa jednostki. Jest to zatem demokracja, w której prawa stanowione znajdują ograniczenie w prawach zwyczajowych i przeniknięte są meta-

⁷⁸ Tamże. s. 112.

fizycznymi prawami urzeczywistniającego się prawami urzeczywistniającego się w historii Absolutu.

PODSUMOWANIE

Dokonując przeglądu systemu idei Augusta Cieszkowskiego, dostrzegamy przede wszystkim współistnienie wątków utopijnych i realistycznych – w historiozofii, konserwatywno-liberalnych, z odchyleniem socjalnym – w filozofii społecznej. Z jednej strony uczony tworzy wysoce spekulatywną teodyceę włączoną w millenarystyczny schemat filozofii dziejów, z drugiej zaś analizuje konkretne, jedyne w swoim rodzaju, zjawiska historyczne, polityczne i ekonomiczne. Dostrzegając realne zło społeczne proponuje projekty reform, jednak zawsze w oparciu o akceptację faktów w stopniu, jakiego wymaga ich nieusuwalność. Zarówno ekonomiczne, jak i ustrojowe poglądy Cieszkowskiego opierają się w większym stopniu na rozpoznaniu świata realnego niż na nadmiernej fascynacji światem wyobrażonym i postulowanym. Wolał być raczej twórcą faktów niż niewolnikiem mrzonek socjalnych. Wykazywał też znaczną wnikliwość w rozpoznawaniu zgubnych konsekwencji na pozór szlachetnych i postępowych, bowiem opartych na fałszywej etyce, doktryn: egalitaryzm, radykalny demokratyzm, absolutystyczne pojmowanie akcji rewolucyjnej.

Dystansował się nie tylko od rewolucyjnych metod działania, ale i od czysto technicznego rozumienia polityki, jako terenu urzeczywistnienia wyłącznie woli mocy i panowania, maskowanej byle jaką ideologią socjalną. W tym sensie nie byłoby słusznych celów polityki, a tylko „dobre” środki prowadzące do pełni władzy. Czyli sfera polityki mogłaby być racjonalizowana tylko technicznie. Opowiadał się Cieszkowski – trudno ażeby było inaczej w przypadku człowieka żarliwie wierzącego – za chrześcijańskim z ducha rozumieniem polityki i historii politycznej, jako procesu celowego, zmierzającego do ustanowienia sprawiedliwego ładu prawnego i teokracji immanentnej. Mąż stanu to ten, który mając

dar od Boga stanowienia praw, sam im podlega. Takie rozumowanie jest oczywiście powiązane z wiarą w istnienie prawa Boskiego, jako podstawy wszelkiego prawa. Prawo Boskie ma autonomiczne istnienie, ale równocześnie tkwi we wszystkim; jako idealny porządek przebywa w każdej istocie i jestestwie każdego narodu oraz każdej epoki. Jest zatem normą prawidłowego funkcjonowania każdego organizmu, każdej istoty dążącej z natury rzeczy do pełni swego rozwoju. Z faktu, jaki przedmiot jest, wynika jak powinien prawidłowo funkcjonować. Fortepian, aby mógł grać na nim wirtuoz, musi być prawidłowo nastrojony, ten zaś musi mieć w dniu koncertu sprawne palce; świat, aby mógł zmierzać do celu musi być Boską harmonią przez ludzi poznaną i odegraną. Prawo to nie jest dane raz na zawsze przez Łaskę Absolutną ale musi być kultywowane i rozwijane przez Czyn i Zasługę wielu pokoleń. Jest bowiem to prawo wkomponowane w proces ewolucyjnego samorozwoju moralnego ludzkości zbliżającej się nieustannie do samopoznania swej kondycji i wstąpienia do Królestwa Bożego.

Z jednej strony Cieszkowski sądził, iż możliwe jest przewidywanie przyszłości i tworzył wizję socjalną tej przyszłości, z drugiej natomiast przeprowadzał krytykę rewolucyjnych ideologii gotowych poświęcać teraźniejszość dla przyszłości. Gdy ważny jest tylko „bój nasz ostatni”, nieważna staje się rzeczywistość istniejąca „tu i teraz”, a to przesądza o zapaści cywilizacyjnej i obniżeniu się poziomu dziejów. Z podobnym potępieniem spotyka się sądzenie do szczytnych haseł i ideałów – Braterstwa, Wolności, Równości, bez uwzględnienia elementarnych potrzeb ludzkich i wymogów świata przyczyny i skutku, historii i empirii. Ideał ustrojowy Cieszkowskiego oparty na teleologicznej historiozofii był niesprzeczny z realistycznym ujmowaniem zagadnień społecznych i politycznych. Sekularyzacja eschatologii nie służyła krytyce prozaicznego, „materialnego” wymiaru ludzkiego życia. Przeciwnie, wiązała się z pochwałą prac ekonomicznych, cywilizacji przemysłowej, i apologią twórczej, by nie powiedzieć władczej, postawy wobec świata w epoce Czynu. Filozof jednoznacznie negował ascetyczny ideał człowieka wyrzekającego się wszelkich potrzeb, a wysuwał ideał człowieka adoptującego świat do własnych potrzeb: „Pomyślność każdego nie jak mylnie twierdzono na wyrzuceniu się ze wszelkich potrzeb polega, a tym samym na cofnięciu się i zamknięciu w skorupie obrzydłej obojętności ale owszem na pomnażaniu i rafinowaniu i na coraz wyższym doskonaleniu tychże

potrzeb, zapewniwszy sobie środki zadość im uczynienia, zależy”⁷⁹. Autor tych słów nie miał rzecz jasna na myśli hedonicznego ideału życia, lecz ideał pracowitości podporządkowanej cnotom moralnym i obywatelskim.

August Cieszkowski bez wątpienia należał do najciekawszych i najbardziej wpływowych myślicieli polskiego romantyzmu. Nie był typowym myślicielem akademickim, lecz katolikiem społecznym, głęboko zanurzonym w nurcie bieżącej historii i polityki. Stąd wynika jego aktualność. Jesteśmy dziedzicami większości problemów i dylematów społecznych przez niego poruszanych. We wszystkich pracach zajmowało go zagadnienie zależności religii i państwa, etyki i prawa, polityki i ekonomii, zbawienia i historii. Podejmował klasyczną problematykę filozofii chrześcijańskiej, wzajemnych związków między *Civitas Dei* a *Civitas Terrena*. Wiele poglądów Cieszkowskiego znalazłoby uznanie wśród uczestników soboru Vaticanum II, a nawet mogłoby stać się fundamentem konstytucji soborowej *Gaudum et spes*.

Swoje poglądy kształtował w opozycji do reakcyjnej filozofii rodem z myśli de Maistre’a (którego cenil jako proroka wybuchu nowego chrześcijaństwa), potępiającego ekumenizm oraz próby kompromisu kościoła z coraz bardziej zsekularyzowanym, ateistycznym i socjalistycznym światem, ale i w krytycznym dystansie do progresizmu katolickich i ateistycznych „czerwonych socjalistów”. Przez tradycjonalistów mógłby być atakowany za liberalizm teologiczny przyznający równe prawa (w Królestwie Bożym) wszystkim religiom, ale równocześnie – jako krytyk wszelkiego komunizmu – miałby kłopoty na lewicy np. francuskiej.

Był millenarystą, co czyni jego myśl obiektem badań nad strukturą tej heterodoksji religijnej, rozwijającej się później w wersji zsekularyzowanej – w marksizmie i religijnej – w teologii wyzwolenia. Co ważne, jego koncepcja Królestwa Bożego na ziemi i procesu doń wiodącego przekreśla obowiązujące ustalenia o nieuchronnie rewolucyjnych konsekwencjach tego światopoglądu.

Jako zaangażowany intelektualista Cieszkowski próbował zająć stanowisko koncyliacyjne wobec sporów ideowych swojego czasu. Uważał się za wieszczka wielkiej ekumenicznej wspólnoty na wszystkich poziomach życia, a nie za stronnika jednej tylko opcji politycznej. Mógł-

⁷⁹ J. Hellwig, *Cieszkowski...*, s. 221.

by o sobie powiedzieć: nie jestem z lewicy, ani z prawicy. Prawica bowiem przedkłada często niesprawiedliwość społeczną nad porządek i występuje przeciwko temu, co ma i musi być, lewica zaś na skrótę dąży do tego czego nie ma i być nie może, a przeciwko temu, co jest, powodując liczne nieszczęścia. Wydaje się, że nie udało mu się do końca zachować obiecaną neutralność. Jego krytycyzm wobec leseferystycznego kapitalizmu, obrona sprawiedliwości społecznej pod postacią proporcjonalnego minimum, postulat tworzenia rządu światowego – sytuują go pośród socjaldemokratów kroczących w przyszłość osławioną trzecią drogą. Dzieło Cieszkowskiego jest nierówne, czasami rozwlekłe, ale obfituje w błyskotliwe i inspirujące przemyślenia wyływające z samego epicentrum ówczesnych sporów światopoglądowych. Nie uległy one dezaktualizacji, szereg jego poglądów krąży nadal powspółczesnej Europie.

Znakomicie kataloguje te poglądy Andrzej Walicki. Czyni to w trybie apologetycznym:

„Gdy myślę o optymalnych horyzontach religijnej odnowy na gruncie katolickim, zawsze przypomina mi się wspaniała postać Augusta Cieszkowskiego. Gdybym pisał artykuł o aktualności jego myśli zwróciłbym uwagę na takie punkty:

– Cieszkowski już w połowie XIX wieku był teoretykiem państwa socjalnego, *welfare state*, prorokiem takiego liberalizmu, jakim być powinien!

– był też (absolutnie!) prorokiem II Soboru Watykańskiego i więcej nawet: radykalnym ekumenistą umiejącym dokonać radykalniejszej niż ktokolwiek modernizacji chrześcijaństwa;

– był prorokiem „nacjonalizmu” najszlachetniejszego i najrozsądniej romantycznego, połączonego z wizją „globalizacji” komunikacyjno-technicznej, ale przede wszystkim etycznej i prawnej, czyli takiej, jaka być powinna.

„Przyjdź królestwo Twoje” – to właśnie wizja świata przekształconego w „organiczną ludzkość”, z zachowaniem *plenitudo gentium*, czyli harmonijnego pluralizmu kultur narodowych.

„Chleba naszego powszedniego daj nam co dzień” – to wizja państwa powszechnego dobrobytu w sensie nie konsumeryzmu, lecz zapewnienia każdemu społecznego minimum.

„I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Cieszkowski pisał, że wszyscy zawiniłiśmy „przeciw wszystkim” i że potrzebna jest “święta amnestia”. I miał po stokroć rację!⁸⁸

Te inspirujące wypowiedzi prowokują do komentarzy.

Komentarz I:

Można się spierać, czy w poglądach ekonomicznych Cieszkowski był liberałem. Jego rozważania ekonomiczne obracają się wokół roli państwa w gospodarce. Niewątpliwie był onw pełni świadom, iż wszelkie spory ideologiczne i polityczne jego czasu, jak też czasów nadchodzących, sprowadzić można do wyboru: za liberalizmem czy przeciw niemu; za deregulacją, liberalizacją i prywatyzacją, czy za gospodarką wielosektorową, mieszaną (samorządowo-państwowo-prywatną); za doktryną wolnorynkową czy protekcyjnizmem i interwencjonizmem. Ostatecznie opowiada się za koncepcją trzeciej drogi i państwem dobrobytu, ideą sprawiedliwości społecznej urzeczywistnianej przez „minimum socjalne”. Wszystkie te pomysły były i są przedmiotem namiętnych polemik. Idea trzeciej drogi toruje sobie dzisiaj – między innymi za sprawą nauki społecznej Kościoła – w umysłach ludzkich akceptację pod hasłami społecznej gospodarki rynkowej, równoprawnego traktowania różnych form własności, sprawiedliwości społecznej, prywatyzacji pracowniczej, słusznego posługiwania się własnością. Czysty wolny prywatny rynek w ujęciu zwolenników trzeciej drogi prowadzi do ideologii ekonomizmu i oligarchizacji gospodarki, a więc do sytuacji, w której zysk jednego jest stratą drugiego, a stosunek handlowy staje się stosunkiem walki, sankcjonującym się oszustwo i podstęp. Remedium na te negatywne zjawiska powinno być ograniczenie i kontrola planowa „wolnego” prywatnego rynku i zachowania systemu administrowanego dobrobytu polegającego na koordynacji jednostkowych wysiłków dla osiągnięcia pożądanego społecznie celu – produkcyjnej i nie – marnotrawnej pracy. Ale jest przecież prawdą niezbitą, że im więcej kontrolerów w gospodarce, tym więcej złodziei.

Wielosektorowa gospodarka bywa krytykowana ponieważ prowadzi do przewagi sektora państwowego kierującego się interesem bezpo-

⁸⁸ A. Walicki, *Czy jestem dysydem*, „Zdanie” 2005, nr 1-2.

średnich zarządców, co uniemożliwia prawidłowe działania prywatnemu właścicielowi kierującemu się przede wszystkim interesem konsumenta. Ponadto, państwo jako właściciel, w sytuacjach kryzysowych sięga po dostępne narzędzia fiskalne, fałszując konkurencję. Klasycznym przykładem było finansowanie państwowego i deficytowego Renaulta z podatków płaconych przez prywatnego i dochodowego Peugeota. Konkurencja w warunkach gospodarki opartej na własności mieszanej daje skutki odwrotne od pożądanych i demoralizuje ludzi. Nieprywatne podmioty gospodarcze mają opaczny sposób adoptowania się do reguł rynku. Nie obniżają bowiem kosztów, nie poszukują nowych rynków zbytu, nie zmieniają profilu produkcji mimo deficytu, natomiast zmniejszają produkcję, dają urlopy, płacą minimalną, wprowadzają tzw. ceny „sprawiedliwe” czyli regulowane. A to jest całkowicie obce ideałom liberalnym.

Komentarz 2:

Istotnie, ideał Królestwa Bożego, jakkolwiek miał charakter uniwersalistyczny, zakładał zachowanie różnic narodowych. Postulat globalnej cywilizacji „spełni ludów”, oznaczał walkę z egoizmami narodowymi. Niemniej Cieszkowski dystansował się od wszelkich idei kosmopolitycznych, niebezpiecznej fikcji sprzeciwiającej się realnemu, organicznemu życiu, które rozwija się tylko na gruncie pierwiastków narodowych: „kto by marzył o jakimś zatarciu narodowości i zamalowaniu ludów jedną barwą i przypasowaniu ich do jednej miary, ten by marzył tylko o Prokrustowym łożu dla ludów. Nie byłaby to spełnia ludów lecz próżnia ludów”.

Gdyby zastosować – korzystając z prawa do aktualizacji – znane w socjologii politycznej dysjunkcje: *Gemainschaft* – *Gesellschaft*, naród kulturowy – naród polityczny, społeczeństwo jako ul czy jako fabryka i zadać pytanie o opcję Cieszkowskiego, to odpowiedź nasuwa się sama: bez wątpienia opowiadałby się on za pierwszymi jej członami. Byłaby to zatem wspólnotowa ale nie kolektywistyczna koncepcja społeczeństwa. Należy rozróżnić sferę obowiązków moralnych pojawiających się w historii i sferę moralnego dobra traktowanego przez Cieszkowskiego teleologicznie. Istnieje oczywiście ścisła zależność pomiędzy tymi porządkami moralnymi. Zgodziłby się z tym, że nasze wyobrażenia o życiu cnotliwym decydują o tym, co uważamy za swoje obowiązki

wobec bliźnich. Zupełnie inaczej wygląda świat, w którym moralne dobro reprezentuje ideał życia św. Franciszka z Asyżu, aniżeli tam, gdzie reprezentuje je figura zapobiegliwego Benjamina Franklina; inaczej widzą sprawę ustaw aborcyjnych społeczeństwa wyznające kult Matki Teresy z Kalkuty, inaczej czciciele piosenkarki Madonny. Zdaniem Cieszkowskiego, człowiek nie rodzi się w społecznej i aksjologicznej próżni ludów, zawsze działa pod wpływem dominującej we wspólnocie historycznej idei dobra, jednak idea obowiązków płynie z objawianego w historii, lecz ahistorycznego rozumu.

Wiąże się to z kolejnym, jakże aktualnym, zagadnieniem. Autorzy wywodzący się z historyzmu, a do takich Cieszkowski należał, wikłają się często w liczne trudności spychające ich na pozycję kolektywizmu. Broniąc ideału społeczeństwa scalonego wspólnymi wierzeniami moralnymi nadającymi sens każdemu aspektowi życia, wkraczają na grząski grunt względności norm. Traktowanie człowieka jako istoty wyłącznie społecznej, czerpiącej swoje uprawnienia z przynależności do konkretnej wspólnoty historycznej, stawia przed dylematem relatywizmu, a także, dodajmy, przed problemem moralno-prawnego i religijnego statusu jednostki. W tej sytuacji osobą prawną przestawałby być na przykład Robinson Crusoe lub uwięziony dozgonnie w szczelinie lodowej alpinista czy płód w łonie matki. Z całą pewnością Cieszkowski nie odmówiłby im prawa (z którego wprawdzie nigdy nie skorzystają) do życia i wolności, dążenia duchowego do zespolenia się z Absolutem.

Cieszkowski widzi zawsze przed sobą człowieka historycznego, ale poza światem narodów, względnych przekonań, mniemań, przesądów, tkwi człowiek, jako coś, jedno i niepodzielne, coś o wartości niewymiernej, nie będący wyłącznie „tu i teraz”. Mianowicie człowiek mistyczo-praktyczny. Wszystko wyrasta ze wspólnotowych i historycznych korzeni, ale źródło z którego rośliny historyczne – narody, epoki, cywilizacje – czerpią swe soki żywotne, bije ze świata metahistorycznego.

Komentarz 3:

Cieszkowski pisał: „Aby narody przy zatrzymaniu istotnej swej indywidualności poczuły się członkami jednej powszechnej ojczyzny, ludzkości. A to ludzkości nie abstrakcyjnej, nie kosmopolitycznej”. Nasuwa się uwaga, że właściwie do czasów Cieszkowskiego problem wielości kultur nie istniał. Różność objawiała się w sposób naturalny – w wielości

flag narodowych, obyczajów, zróżnicowania ustrojów politycznych, różnorodnych walut o wielotysiącletnich tradycjach, pstrokaciźnie różnobarwnych mundurów i uniformów podczas wojen, wielości symbolów religijnych obnoszonych swobodnie na targach i ulicach miast i wsi. Dopiero w jego czasach powstają koncepty postulujące homogenizację życia, podejmowane są próby – wówczas jeszcze teoretyczne – kopiowania w różnych miejscach tej samej scenerii, bez liczenia się z historią. Już wtedy zatem dążyło się do instalowania tego samego ustroju w niszach o odmiennych tradycjach. Dzisiaj zaś likwiduje się waluty narodowe i tworzy szarą międzynarodówkę nowego wspaniałego świata, w której noszenie symboli religijnych staje się problematyczne, w której proponuje się homogenizację i arbitralną politykę wyrównywania poziomów, obszarów gospodarki w jakiś sposób zorganizowanych. Cieszkowskiego wysiłek wypracowania jakiejś koncepcji (także i senatu kooptacyjnego) na okres przejściowy trzeba widzieć w tym nowym kontekście historycznym. Filozof polski może być uznany za apologetę wielości kultur w obrębie Wspólnoty Ponadnarodowej. Co bardzo by różniło go od współczesnych ideologów wielości kultur, to wielokrotne podkreślanie, iż polifonia różnych tradycji, ustrojów, kultur ma się ukształtować samorzutnie, bez zbędnych organizacyjnych przedsięwzięć. Powtarzał wielokrotnie: „Nie tamujmy więc niczym samorodnego życia społeczeństwa – niech sobie radzą same różne środki i kształcą różne czynniki swoje różnymi sposobami i właściwymi drogami, i bądźmy przekonani, że właśnie z tej samorodności harmonia przeznaczeń wypłytnie”⁸¹.

Tymczasem wyrastające dzisiaj jak grzyby po deszczu ruchy komunistyczne idą w przeciwnym kierunku. W działalności aktywistów multikulturalizmu i komunitaryzmu nie byłoby nic złego, gdyby nie to, że w swoich działaniach naśladują przeciwników – globalistów (Cieszkowski nie widział tu sprzeczności) i podejmują polityczne próby organizowania wielości kultur, co przekształca ich ideę w ideologię sprowadzającą się do wspierania rozmaitych kultur niszowych środkami administracyjnymi. Najważniejszą rolę odgrywać zaczynają programy rządowe, które tworzą nowe miejsca pracy i finansują akcję organizowania związków zawodowych; programy, które umacniają życie rodzinne nie tylko w jego tradycyjnych, ale niekonwencjonalnych wersjach. Ważne staje się

⁸¹ A. Cieszkowski, *Ojciec nasz...*, t. 4, s. 171.

prowadzenie akcji i marszów afirmatywnych, domaganie się parytetów dla kobiet i różnych ras w parlamentach i szkołach i zawodach, ochrony (tolerancji) chorych przed zdrowymi i odwrotnie, religijnych przed ateistami i odwrotnie, mniejszości przed większością i odwrotnie, ogólnie – ochrony wszystkich przed wszystkimi... A zdaniem Cieszkowskiego, miała nastąpić święta amnestia i pogodzenie się wszystkich ze wszystkimi... Prowadzi to oczywiście do sytuacji przymusowej homogenizacji raczej niż wielorakości. Trzeba „na siłę” umacniać więzi wspólnotowe, nawet jeżeli łączą one tylko niektórych z nas z niektórymi innymi, a nie każdego ze wszystkimi innymi. Oznacza to w praktyce postulat, aby Państwo roztoczyło opiekę nad wielką ilością grup: religijnych i rasowych, płciowych i etnicznych, pracodawców i pracowników, związków zawodowych i wspólnot lokalnych itd. Celem miałyby być co prawda, jak u Cieszkowskiego, pokojowa koegzystencja różnych obyczajów i różnych klas, wersal różnych kultur o równych statusach społecznych i zakresach oddziaływania, godnych równego szacunku i tolerancji rozumianej jako prawo, aby być innym niż reszta. Towarzyszy temu jednak Cieszkowskiemu całkowicie obca, ideologia egalitaryzacji kultury. Przypomnijmy, że do spełni ludu przystępują narody i kultury po kolei, zależnie od dojrzałości kulturowej. Jest to zatem struktura hierarchiczna.

Komentarz 4:

Tę sprawę omówiłem już wystarczająco. Można tu tylko dopowiedzieć, że koncepcja minimum mieści się w ideologii tzw. sprawiedliwości społecznej. Trzeba przypomnieć, że hasło to było wielokrotnie demaskowane przez twardego liberałów jako źródło zamętu pojęciowego, a co za tym idzie, anomii społecznej. Używania pojęcia sprawiedliwości społecznej pod groźbą ośmieszenia zabronił przede wszystkim guru liberalizmu współczesnego F. A. von Hayek. Po pierwsze jest to zwykły pleonazm jak np. „społeczny język”. Po drugie, pojęcie to sugeruje istnienie kolektywnego podmiotu moralnego – społeczeństwa. A moralne i sprawiedliwe mogą być tylko jednostki, ich zachowania na rynku, a nie rezultaty społeczne tej gry. Po trzecie hasło sprawiedliwości społecznej służy zawsze ideologii rządowej dystrybucji dóbr w imię równości materialnej, a to prowadzi do kolizji z równością formalno-prawną, która winna być chroniona przez rząd. Wzmaga to oczywiście walkę wspólnot socjalnych o przywileje gospodarcze, podnosi poziom korupcji, upoli-

tycznia decyzje gospodarcze. Krytyka ta była, i jest, jak wiemy, nieskuteczna. Idea ta nadal krąży na rynku idei. W konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej np. czytamy: „Polska jest demokratycznym państwem prawa urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej” (art. 2 rozdz. 1).

Komentarz 5:

Tolerancyjny i pacyfistyczny światopogląd Cieszkowskiego, uznawanie częściowej prawdy każdego światopoglądu, ekumenizm światopoglądowy, wiara, iż sprzeczne aktualnie idee ostatecznie pogodzą się kiedyś w „harmonijnej” syntezie, graniczy z naiwnością. Jeżeli nawet nie wyznajemy manicheizmu politycznego i cywilizacyjnego, widzimy jasno i wyraźnie, że niektóre idee skazane są na niekończącą się walkę agonialną, a często egzystencjalną. „Cywilizacje są to wyrazy nieskończonej Miłości, Mądrości i Wolności” – pisał pięknie Cieszkowski, ale obecnie widzimy świat, który jest raczej podobny do areny pełnej dzikich zwierząt, z których każde ma roszczenie, aby dla siebie zdobyć miejsce naczelne, i które niezdolne na razie zniszczyć i pokonać innych albo ich wypędzić, z musu niejako tolerują się wzajemnie. Ludzie i ich idee są jak jeże, które tłoczą się jeden na drugiego aby się wzajemnie ogrzać, ale muszą uważać, aby nie pokłuć się swoimi kolcami. Oby średnią odległość gwarantującą wieczny pokój kiedyś znalazły.

Rzecz jasna nie deprecjonuje to jego filozofii. W podobny sposób myślało wielu wybitnych ludzi jego czasu ulegających pokusie tworzenia utopii ekumenizmu albo eklektyzmu kulturowego, która trawi umysły intelektualistów i dzisiaj, np. ruchy New Age. Skłonni jesteśmy raczej podziwiać (jak czynił to Brzozowski) wytrwałość i hart ducha ludzi pokroju Cieszkowskiego, którzy w warunkach braku państwowości przyswajali sobie i przepracowywali najbardziej zasadnicze wyniki myśli Zachodu, którzy swoim wysiłkiem osiągnęli przynajmniej jedno: zachowali naszą pełnoletność kulturalną. Myślący Polak, ówczesny i obecny, czytając jego pisma i kształcąc się na nich, stoi co najmniej na tym samym poziomie umysłowym, na jakim stał zachodnioeuropejski czytelnik. Warto i dzisiaj sięgać po książki Cieszkowskiego i jego kolegów z wielkiej wspólnoty romantycznej, i to nie tylko dla ciekawości historycznej. Wprowadzają bowiem w świat idei XIX wieku, w którym wiek następny był już w pełni „filozoficznie zakończony”. Nasza współczesność to przecież nic innego, jak realizacja postulatów socjalistycz-

nych z jednej strony i praktyczny sprawdzian idei liberalnych z drugiej. Badając XIX-wieczny świat idei, możemy uzyskać lepszą świadomość rzeczywistości w której żyjemy. Dzięki temu porzucić idee, które nie spełniły swych obietnic i zniszczyły piękne miasta, przyniosły nędzę i nieszczęście, a zachować te, które doprowadziły do powstania pięknych miast, rzeczywistego – choćby częściowego – postępu ludzkości, dobrobytu jednostek, bogactwa narodów.

Głęboko prawdziwe są słowa naszego autora:

„NIE MA PRAWDZIWEGO POSTĘPU BEZ ZACHOWAWCZOŚCI, ANI PRAWDZIWEJ ZACHOWAWCZOŚCI BEZ POSTĘPU”.

BIBLIOGRAFIA

August Cieszkowski

- *Ojciec nasz*, t. 1-4, Poznań 1899-1906
- *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*, Poznań 1908.
- *O kredycie i obiegu*, Poznań 1911.
- *Prolegomena do historiozofii*, Warszawa 1970.

Andrzej Walicki

- *Między religią, filozofią, a polityką*, Warszawa 1983.
- *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970.

Stanisław Brzozowski

- *Kultura i życie*, Warszawa 1973.
- *Współczesna powieść i krytyka*, Kraków 1984.

Tadeusz Kroński

- *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960.

Leszek Kołakowski

- *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988.

Jan Hellwig

- *Cieszkowski*, Warszawa 1979.

Karl Popper

- *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1989.

Fryderyk Savigny

- *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*,
Warszawa 1964.

Jadwiga Staniszkis

- *Ontologia socjalizmu*, Warszawa 1989.

Georg Willhem Fiedrich Hegel

- *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Laudman,
Warszawa 1958.

Bronisław Baczko

- *Polskie spory o Hegla 1830-1860*, Warszawa 1966.

INDEKS NAZWISK

Arystoteles 36

Augustyn z Hippony, św. 18

Baczko Bronisław 43, 44, 110

Brzozowski Stanisław 39, 106, 109

Buchez Philippe 77

Cabet Étienne 13, 59

Constant Benjamin 13

Cuvier Georges 25

Fichte Johan 14, 34

Fouriere Charles 13, 32, 35, 59, 66

Franciszek z Asyżu (Giovanni Bernardone), św. 54, 103

Franklin Benjamin 54, 103

Freiednman Milton 80

Goethe Johann Wolfgang 87

Hanke Steve 83

Hayek Friedrich 80, 105

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 14-16, 21-23, 28-31, 34, 36,
42, 43, 110

Hellwig Jan 70, 99, 109

Hitler Adolf 18

Hobbes Thomas 65

Jezus z Nazaretu (Chrystus) 27, 38

Kalicki Włodzimierz, 50

Kant Immanuel 16, 34, 64

Kołąkowski Leszek 42, 109

Kroński Tadeusz 42, 109

Le Corbusier (Charles-Édouard Jeanneret-Gris) 66

Łagowski Bronisław 6

Madonna (Louise Veronica Ciccone) 103

Maistre Joseph de 12, 45, 99

Maritain Jacques 77

Marks Karol 62, 67, 70

Matka Teresa z Kalkuty (Agnes Gonxha Bojaxhiu) 103

Montesquieu Charles de (Monteskiusz) 12, 13, 22, 58

Mounier E. 77

Opalek Kazimierz 13

Owen Robert 59

Ozanam Fryderyk 77

Paweł z Tarsu, św. 19

Popper Karol 13, 109

Rawls John 68

Robespierre Maximilien 18

Rousseau Jean Jacques 65

Saint-Simon Claude Henri 13, 45, 51, 59

Smith Adam 75-77, 80

Stalin Józef (Josif Dżugaszwili) 18, 50

Staniszkis Jadwiga 18, 110

Tatarkiewicz Władysław 14

Tocqueville Alexis de 13, 92

Tora Barbara 6

Savigny Fryderyk von 12, 13, 110

Walicki Andrzej 6, 14, 27, 35, 59, 100, 101, 109

Walker B. 18

Walters Stephen 83

Wentworth Ronald 83

PIOTR BARTULA, filozof i publicysta, pracownik naukowy Uniwersytetu Jagiellońskiego, związany z formacją konserwatywno-liberalną. Zajmuje się polską i zachodnią filozofią polityczną. W chwili obecnej jest pracownikiem Pracowni Filozofii Polskiej UJ. Eseje publikował m.in. w „Kontakcie Paryskim”, „Zdaniu”, „Najwyższym Czasie”, „Czasie Krakowskim”, „Arkanach” i „Kapitaliście Powszechnym” (pismo Krakowskiego Towarzystwa Przemysłowego), oraz w wydaniach zbiorowych: *Liberalizm u schyłku XX wieku*; *Rozum a porządek społeczny*; *Kołakowski i inni*; *Dziedzictwo antyku we współczesnej filozofii politycznej*. Opublikował ważną dla debaty politycznej w Polsce książkę: *Kara śmierci – powracający dylemat* (Kraków 1998). W niniejszej książce przedstawia i komentuje historiozofię i poglądy społeczne najwybitniejszego myśliciela romantyzmu polskiego, którego warto czytać nie tylko dla ciekawości historycznej, ale jako twórcę, którego analizy opisują dobrze, zarówno jego, jak i nasze czasy.

