

MAREK N. JAKUBOWSKI
Bydgoszcz

HEGEL, CIESZKOWSKI, HESS – TRZY IDEALISTYCZNE KONCEPCJE TWÓRCZOŚCI

I. Wstęp

Lata trzydzieste i początek lat czterdziestych XIX w. były okresem dynamicznego rozwoju szkoły heglowskiej, rozwoju, który, jak wiadomo, w konsekwencji doprowadził do jej dezintegracji. Heglizm wykroczył wówczas poza tradycyjne ośrodki myśli filozoficznej – uniwersytety i stał się wręcz swoistą formą popularnego światopoglądu. Dokonujące się jednak wówczas szybkie przemiany społeczno-ekonomiczne, bujny rozwój kapitalizmu, polaryzacja społeczeństwa i, co za tym idzie, coraz bardziej zaostrażające się sprzeczności uzmysłowiły wielu myślicielom podstawowe trudności, które ta koncepcja filozoficzna była w stanie rozwiązać tylko myślowo. Ograniczenie przez Hegla zadań filozofii tylko do wyjaśnienia faktów zaistniałych, podporządkowanie całej rzeczywistości rozwijającemu się w historii duchowi, w związku z tym konieczność akceptacji wszelkich stanów faktycznych jako zgodnych z zasadami rozumu wywołało wśród jego uczniów (i nie tylko wśród nich) ostrą reakcję. Wbrew Heglowi przeciwstawiono „Sollen” (to co być powinno) – „Sein” (temu co jest). Konsekwencją tego było przyjęcie postulatu o konieczności przekształcenia rzeczywistości w kierunku zniesienia tej podstawowej antynomii. Wśród radykalnie nastawionych kontynuatorów Hegla hasłami obiegowymi stały się kategorie czynu, twórczości, praktyki czy, ogólnie rzecz biorąc, postulat zmiany funkcji filozofii z interpretacyjnej na instrumentalną. Ten kierunek myśli reprezentuje tak A. Cieszkowski, łączący swe poglądy filozoficzne z postulatami umiarkowanych reform społecznych, jak i M. Hess, który jako jedyny wśród szeroko rozumianej lewicy heglowskiej próbował łączyć skrajny historyzm mistrza z doktryną socjalistyczną czy wręcz komunistyczną o zabarwieniu utopijnym. Z tego nurtu wyrósł też, jak wiadomo marksizm.

2. Idealistyczna koncepcja twórczości Hegla

„Zarówn u Hegla, jak i u naiwnego naturalisty, lub obłudnego agnostyka – byt jest, swoboda zaś, tworzenie czyn – są tylko pozorem, złudzeniem”¹.

Cytat ten, zaczerpnięty z pism Brzozowskiego, jest niezmiernie charakterystyczny dla tych myślicieli, którzy krytykowali heglizm z pozycji filozofii praktycznej, filozofii aktywizmu. Niewątpliwie z tym samym typem krytyki mamy do czynienia w pismach młodszych uczniów Hegla, opublikowanych na przełomie 30-tych i 40-tych lat XIX wieku. I o ile trudno odmówić racji Brzozowskiemu, kiedy w ten lapidarny sposób ujmuje istotną cechę myśli heglowskiej, to równocześnie zdać sobie trzeba sprawę, że

zagadnienie to ujmowane jest niejednokrotnie w sposób bardzo uproszczony. Prowadzi to do sytuacji takiej, że odmawia się heglizmowi całkowicie możliwości kreacyjnych. tkwiących przecie w „filozofii krytycznej”, a odnoszących się nie do wolnej jednostki twórczej, lecz do samokreacji podstawowej jego kategorii filozoficznej – ducha a pośrednio także autokreacji człowieka jako narzędzia tegoż. Gdyż „szczególnie istotną cechą heglowskiej całości jest jej immanentny, choć bardzo szczególny kreatywnizm: odtwarza i tworzy samo siebie”². Nie jest więc myśl mistrza berlińskiego filozofią bezruchu, wręcz przeciwnie – wszystko tu znajduje się we wiecznym ruchu wylaniania się i upadku form rzeczywistości w procesie samoafirmacji ducha. Jest to jednak równocześnie idealizm absolutny, w którym wszelka rzeczywistość się do owego ducha sprowadza, aczkolwiek, podkreślmy to jeszcze raz, jest on bytem czynnym, twórczym, kreującym świat przedmiotowy, a poprzez tę kreację urzeczywistniającym samego siebie. Zatem czyn, praca, twórczość mają tu charakter wyłącznie idealny, ograniczają się tylko do sfery myśli. Jak pisze B. Markiewicz, „u Hegla samowiedza powstaje przed pracą, chociaż się poprzez nią uzewnętrznia, nie jest ona pojmowana w ostatecznym rachunku jako działalność materialna, gdyż wszelka aktywność jest ostatecznie u Hegla zakotwiczona w utożsamianiu myślenia z ukrytym duchem przyrody³. Zatem to duch narzuca pewne ramy, określa je dla jakiegoś etapu rozwoju historycznego, natomiast jednostce aktywnej pozostaje tylko te ramy zapełniać⁴. Ten punkt myśli heglowskiej, tzn. zdecydowana przewaga ogółowości nad jednostkowością, stanie się, jak zobaczymy obiektem krytyki ze strony Cieszkowskiego i wielu filozofów Jemu współczesnych. Nie możemy jednak zapominać, iż w koncepcji wielkiego berlińczyka tkwiło szereg myśli, które na długo po jego śmierci zapładniały umysły Europy.

W „Fenomenologii ducha” Hegel pisze: „Prawdziwym bytem człowieka jest raczej jego czyn” i nieco dalej: „czyn jest tym a tym, a indywidualny człowiek jest tym, czym jest jego czyn”⁵. Wielkość tej myśli podkreślał już Marks w swych „Rękopisach ekonomiczno – filozoficznych”⁶. Tak więc Hegel nie rozumiał relacji człowiek – przyroda jednokierunkowo: od podmiotu aktywnego przez pracę ku przedmiotowi, lecz podkreślał fakt wielkiej wagi, mianowicie to, że w procesie pracy człowiek dokonuje także autokreacji. Praca jednak miała charakter abstrakcyjny, idealny, a „człowiek był istotą duchową, równoznaczną z samowiedzą”⁷. Człowiek Hegla nie jest w stanie kreować rzeczywistości na podstawie swej wiedzy o niej, ponieważ, jak wiemy, poznanie jego jest niejako wsteczne – dotyczy świata zaistniałego lub też istniejącego w jego przemijającej właśnie postaci.

W kontekście tej myśli szczególnie interesująca zda się być heglowska koncepcja postaci historycznych. Cenił on bardzo wysoko takich bohaterów historii, jak Aleksander, Cezar czy Napoleon, gdyż działalność ich odzwierciedlała, jego zdaniem, dążenie ducha na danym etapie jego rozwoju. Nie znaczy to jednak, by bez tych jednostek cele do których dąży duch nie mogły zostać zrealizowane; ich urzeczywistnienie mogłoby ulec tylko pewnemu opóźnieniu. Warunkiem spełnienia celu, który ma osiągnąć duch, tzn. dojścia do świadomości wolności, jest istnienie ludzkości jako takiej, nie zaś jej indywidualnych przywódców. Według Hegla owi bohaterowie to „postacie historyczne, bohaterów jakiejś epoki należy przeto uznać za ludzi najdalej widzących; ich czyny, ich mowy są tym najlepszym, co stworzyła ich epoka”⁸. Sformułowanie „najdalej widzących”

jednak nie oznacza, że jednostki te dzięki swym wyjątkowym predyspozycjom widzą czy raczej „wiedzą” cele i dążenia ducha, jego przyszły kierunek rozwoju i swą działalnością umożliwiają ich realizację. Sugeruje to raczej, iż „widziały” one najdalej swe własne cele, które zupełnie niezależnie od ich świadomości pokrywały się z dążeniami ducha i dzięki temu bohaterowie stawali się bezwiednie jego narzędziami. „Wielcy ludzie wyteżali wolę, aby zadowolić siebie, a nie innych”⁹. Na tym polega właśnie owa „chytrość rozumu”, że wykorzystuje on wolę, egoistyczne popędy i dążenie ludzi, którzy nieświadomie stają się bezwolnym instrumentem jego działalności twórczej. Hegel widział w skutkach twórczości ludzkiej niejako dwa poziomy: pierwszy z nich jest poziomem zamierzonym przez samego człowieka, jest tym, co człowiek bezpośrednio wie i co chce osiągnąć.

Jednostka działa – jak to już wiemy – z pobudek egoistycznych, dla własnego interesu i ten pierwszy poziom odzwierciedla niejako właśnie jej interesy. Jest to jednak poziom nieistotny, gdyż sam w sobie nie mógłby odegrać żadnej roli w postępie samowiedzy. Prowadzi on jednakże pośrednio na piętro wyższe, które jest daleko bardziej interesujące. W skutkach czynów ludzkich tkwi bowiem także to, co nie uświadomione, to co nie zamierzone, jakkolwiek zawarte ono było w samym działaniu. Otóż właśnie te skutki są podstawą do oceny czynów jednostki, ponieważ dla historii nie ma znaczenia zamiar, lecz efekt. Jako egzemplifikację tej idei podaje Hegel historię człowieka, który chcąc się zemścić na znajomym podpala mu dom. Ogień jednak przerzuca się na pobliskie domostwa i tak w końcu powstaje wielki pożar, który trawi całą osadę. Ale – jak pisze Hegel przykład ten wskazuje jeszcze na to, „że substancja czynu, a przez to sam czyn w ogóle, obraca się przeciwko samemu sprawcy, wywołuje odwet, który go niszczy”¹⁰. I tu dochodzimy do ciekawej właściwości człowieka działającego w jego dialektycznym związku z rzeczywistością. Jest on mianowicie postacią tragiczną; w momencie, kiedy wypełni on określone zadania ducha, musi zniknąć, zostaje unicestwiony jako jednostka czynna (analogicznie rzecz się ma z narodami, które po wypełnieniu swej misji dziejowej ustępują miejsca innym, nowym¹¹ – myśl ta została skwapliwie podchwyczona przez filozofów polskich upatrujących właśnie w Polakach naród predystynowany do przejścia pałeczki historii). Działalność wielkich jednostek ma to do siebie, że zapowiada przyszłą epokę, jest zatem w stosunku do zastanej rzeczywistości negatywna, krytyczna. Jest to możliwe oczywiście tylko wtedy, gdy rzeczywistość ta jest wyalienowana, gdy nie jest ona już zgodna z zasadami rozumu. Taka tylko działalność zyska „aprobatę ducha”, ponieważ – „to, czego on chce, nie istnieje jeszcze w sposób pozytywny i dlatego staje on po stronie negatywnej”. Takim też krytykiem swych czasów był m. in. Sokrates zwiastujący Grekom nadejście nowej epoki.

3. Cieszkowski: czyn jako tworzenie nowej rzeczywistości

Cieszkowski, jak i wielu jego rówieśników wchodzących w „życie filozoficzne” w latach 30 XIX w., rychło uległ fascynacji myślą mędrca berlińskiego. Nie pozostał jednak, jak wielu innych, bezkrytycznym epigonem i wiecznym komentatorem nauk mistrza. Już dość wcześnie przejawiał krytyczne spojrzenie wobec niektórych koncepcji Hegla, ślady tego znajdujemy w korespondencji z czasów studenckich. Stanowisko swe sprecyzował w młodzieńczej, a zarazem fundamentalnej pracy „Prolegomena do histo-

riozofii" (1838). Tym, co zafascynowało go najbardziej w systemie mistrza, była dialektyka; stosował ją też w eksplikacji własnych poglądów w sposób zdumiewająco konsekwentny (czasami zresztą aż sztuczny). Niestety – zdaniem Cieszkowskiego – sam Hegel nie wykorzystał wspaniałych możliwości praktycznych, które dawała odkryta przez niego metoda. Do naprawienia tego błędu poczuwał się właśnie polski myśliciel. Interesujące nas tutaj zarzuty, które wysunął on pod adresem heglizmu, można by sprowadzić do następujących tez: 1) Hegel ograniczył zadania filozofii do poznawania przeszłości oraz teraźniejszości, a w związku z tym: 2) wszelkie czyny, twórczość ludzka może mieć dla niego charakter tylko przedteoretyczny; 3) dał on przewagę ogółowości nad jednostkowością. W swej krytyce wyszedł polski myśliciel od historiozofii, którą uznał za najsłabszy punkt systemu heglowskiego. Otóż, jak to już zaznaczyłem, uznał on za niewłaściwe ograniczenie zainteresowań filozofii do interpretacji stanów już nam danych. Nie zgadzał się z Heglem, że człowiek może osiągnąć wiedzę tylko o przeszłości bądź też rzeczywistości właśnie ustępującej. Tak więc „Hegel nie doszedł do pojęcia organicznej i idealnej całości dziejów, do ich spekulatywnego rozczłonowania ani do ich ostatecznej architektoniki”¹². Cieszkowski zakwestionował heglowski podział dziejów na cztery epoki, uznając, iż z praw dialektyki wynika konieczność podziału trychotomicznego. Dzieli zatem historię na epokę starożytną (epokę Czucia), teraźniejszość (epokę Myśli) i przyszłość (epokę Czynu). Tak więc występujące w heglowskim podziale dziejów trzy pierwsze epoki zostały tu połączone w jedną, epoka zaś czwarta, chrześcijańska zajęła w systemie autora „Prolegomenów” miejsce drugie, nie zamykając równocześnie dziejów, ponieważ ludzkość musi się rozwijać dalej, a więc mieć przyszłość. Takiemu podziałowi historii odpowiada analogiczna koncepcja rozwoju ducha, który od szczybla „bytu w sobie” przez „byt dla siebie” ma się wznieść na stopień najwyższy – „bytu ze siebie”. Trzeba tu wyraźnie podkreślić, że Cieszkowski nie uważał swych propozycji za próbę rewizji heglizmu; jego zdaniem rewizja taka jest w ogóle niemożliwa, gdyż system mędrca berlińskiego jest najwyższym przejawem epoki Myśli, jest najwyższym objawem filozofii jako takiej. W koncepcji heglowskiej filozofia znalazła swój ostateczny wyraz, dlatego też system Cieszkowskiego nie może być rewizją heglizmu, gdyż temu systemowi po prostu nie można już przeciwstawić żadnego innego. System myśliciela z Wierzenicy jest przewyciężeniem heglizmu, ponieważ przestaje być filozofią czystą, jest filozofią i praktyką zarazem¹³. Tak więc myśl Cieszkowskiego była pierwszym wyrazem przejścia filozofii w dziedzinę praxis; „filozofia zgodzić się na to musi, że w przyszłości będzie przeważnie filozofią stosowaną, a jak poezja sztuki na prozę myśli się przedzierzgnęła, tak filozofia z wyżyn teorii zstąpić musi na równiny praktyki”¹⁴.

Przyszłość, epoka Czynu ma być właśnie tym okresem, w którym nasze myśli będą podporządkowane praktyce. Będzie to epoka Parakleta, okres „Królestwa Bożego na Ziemi”. Epoki tej nie traktował jednak Cieszkowski jako zaprzeczenia epoki chrześcijańskiej, lecz jako jej dopełnienie, gdyż w myśl trychotomicznej zasady dialektyki musi ona łączyć w sobie zarówno pierwiastek tetyczny, jak i antytetyczny. Cieszkowski i tutaj stosował konsekwentnie zasadę mediatyzacji negowanych stanowisk. Czerpał on swą wiedzę o epoce przyszłej z dwu źródeł; pierwsze to sformułowane przez Hegla zasady dialektyki, drugie natomiast bierze się z oryginalnej interpretacji tzw. modlitwy Pańskiej, czyli Ojciec Nasz. Zdaniem polskiego filozofa od innych modlitw odróżnia ją to, że

ma ona wymiar eschatologiczny. odnosi się do pożądanego stanu ludzkości mającego zresztą niezadługo nastąpić. czyli modlitwa ta „jest powszechną prośbą całej ludzkości przez Zbawiciela przekazaną, przez całe Chrześcijaństwo bez różnicy wyznań przyjętą i powtarzaną, a tem samym stanowić mającą wyraz dążenia całego Chrześcijaństwa i objawienie jego historycznej Przyszłości”¹⁵. Prawdziwe znaczenie tej modlitwy było nieznane, dopóki ludzkość nie osiągnęła pełnej samowiedzy, a nastąpiło to w systemie heglowskim. Poszczególne prośby zawarte w Ojcie Nasz pozwalają nam antycypować kształt społeczeństwa przyszłości, kształt Królestwa Bożego na Ziemi. Cieszkowski nawiązywał tu do tradycji joachimistycznej, spojrzenie jego jednak dzięki perspektywie heglowskiej, a także francuskiej myśli socjalno – utopijnej, uzyskało inny wymiar. Cała jego myśl przepojona była dążeniem do uzgodnienia tego, co ze swej natury było przeciwstawne – myśli chrześcijańskiej z dialektyką heglowską. Opus magnum Cieszkowskiego „Ojcie Nasz”, jest w swej znacznej części wielką wizją przyszłości, którą ma charakteryzować zniesienie wszelkich antynomii społecznych i która będzie okresem harmonii, socjalności i wolności.

Swą pewność o rychłym nadejściu tej epoki czerpał też Cieszkowski z faktu dokonywania się rewolucji przemysłowej, która miała zagwarantować w przyszłości powszechny dobrobyt. Królestwo Boże na Ziemi jako synteza totalna będzie też okresem panowania nowej religii ludzkości, która ma w sobie łączyć pogański materializm z chrześcijańskim idealizmem. Autor „Prolegomenów” był rzecznikiem, rzecz by można, rehabilitacji materii, która w epoce chrześcijańskiej oddzielona została od pierwiastka duchowego, u Hegla zaś zatraciła się zupełnie w myśli. Ta koncepcja pozwoliła, jak się wydaje, Cieszkowskiemu, jako jedynemu wśród współczesnych idealistów sformułować taką koncepcję czynu, twórczości, która w sposób realny wiązała człowieka z jego podłożem materialno – społecznym. Wiazało się to także z odmienną niżli w filozofii chrześcijańskiej koncepcją czasu. „Cały rozwój – jak pisze B. Gawecki – odbywa się tutaj na Ziemi, drogą inkarnacji ducha w różne narody jako kolejne piastuny idei bożej. Nie ma w czasie granicy pomiędzy doczesnością a wiecznością czas jest jeden a wieczność – to nieprzerwane, ciągle pasmo doczesności. Nie ma również w przestrzeni tego i tamtego świata; świat jest jeden. Jedynym celem życia ludzkości jest zdobycie Królestwa Bożego tutaj, na naszym globie”¹⁶. Podkreślmy wyraz „zdobycie”; nie nadejdzie bowiem ten upragniony stan automatycznie, bez względu na wysiłek, jaki włoży w jego konstrukcję ludzkość. Właśnie środkiem służącym do zdobycia czy też realizacji trzeciej epoki ma być czyn. Czyn był centralną kategorią w koncepcji Cieszkowskiego. Pochodzenie samego pojęcia jest niewątpliwie fichteańskie, treść jednak w znacznej części różna; u Fichtego czyn ma charakter li tylko moralny, u Cieszkowskiego oprócz tego aspektu, równie, jeśli nie bardziej, istotnym elementem rozumienia tej kategorii jest afirmacja działalności (o jak najbardziej materialnym charakterze) ekonomiczno – społecznej, rzecz można organicznikowskiej. Po to jednak, aby mógł istnieć czyn, musi istnieć wolna wola, a to stanie się właśnie w nadchodzącym okresie. Uprzednio wola nie była wolna, ponieważ wypływała z woli boskiej. Tak jak pierwsza epoka nazwana była okresem zmysłowości, druga – rozumności, tak trzecia będzie epoką woli. Także i w tym przypadku Cieszkowski był wierny heglowskiej zasadzie mediatyzacji stanowisk antyteycznych – wola miała być syntezą zmysłowości i rozumności, miała zatem afirmować

zarówno naturę, jak i myśl. Wola w systemie heglowskim została pochłonięta przez rozum, u Cieszkowskiego myśl stanowiła integralny moment rozwojowy woli, myślenie, które przestaje być czystą abstrakcją, wyraża się jako wola i czyn. Tu dochodzimy do najbardziej istotnej cechy czynu w rozumieniu polskiego filozofa, otóż miano to możemy stosować tylko do takiego działania, które poprzedzone jest refleksją teoretyczną. Tu właśnie zwraca się Cieszkowski ku Fichtemu, przejmując za nim podział na czyny niewłaściwe – fakta (Tatsache), oraz właściwe – akta (Tathandlung). Aprioryzm tych pierwszych ma dość specyficzny charakter – Cieszkowski rozumie przedteoretyczność w pewnej perspektywie eschatologicznej. Chodzi o to, że fakta nie poprzedza refleksja o tym, że ostatecznym celem naszej twórczości jest osiągnięcie Królestwa Bożego na Ziemi. W ten sposób cała dotychczasowa działalność ludzka została zaliczona do pierwszej kategorii czynów, tj. niewłaściwych, jako że taka refleksja przed Heglem (a właściwie przed Cieszkowskim) nie była możliwa. Czyny właściwe – akta – staną się istotą nadchodzącej epoki trzeciej. Piszemy tu „czyny”, jednak nie indywidualną twórczość miał Cieszkowski przede wszystkim na myśli. Czyn to kategoria wyrażająca totalną twórczość narodów (szczególna rola miała jego zdaniem przypaść w nadchodzącym okresie Słowiańszczyźnie – Polakom), całej ludzkości. Ta totalna twórczość może mieć jednak miejsce tylko dzięki aktywności poszczególnych indywidualów ludzkich. Jednostki, narody, ludzkość w trakcie tworzenia dokonują nie tylko przeobrażenia otaczającej rzeczywistości, lecz także autokreacji. Tworząc lepszy świat, sami stajemy się lepsi. Czynem będzie działalność w sferze gospodarczej, kulturalnej, politycznej; zakładanie ochronek i szkół, przeprowadzanie reform gospodarczych, działalność parlamentarna. Wszelka aktywność ludzka, o ile towarzyszyć jej będzie świadomość celu, tj. realizacji Królestwa Niebieskiego na Ziemi, będzie zatem zasługiwała na to miano. Nie wszystkim jednak w budowie tej przypadnie taka sama rola, nie wszyscy bowiem do niej dorośli. Podobnie jak wśród narodów szczególna pozycja ma przypaść Polakom (ci bowiem łączą w sobie teoretyczny zmysł niemiecki z francuskim praktycyzmem), tak też w ramach poszczególnych narodów przewodzić powinni „bracia starsi”. To oni posiadając wielkie możliwości materialne i intelektualne, powinni dawać przykład, równocześnie pomagając ludowi w podniesieniu jego wyrobienia obywatelskiego do takiego poziomu, aby każdy mógł się w przyszłości stać uczestnikiem zbiorowego współtworzenia ideału społecznego. Wszelkie kataklizmy społeczne są wynikiem opieszałości owych „starszych braci”, którzy nie rozumiejąc dziejowej konieczności rozwoju, próbują go opóźniać, co w efekcie prowadzi do tego, że postęp toruje sobie drogę siłą „od dołu”. Tak więc, zdaniem Cieszkowskiego, rewolucja nie jest właściwą drogą do skonstruowania nowego porządku społecznego, może się jednak stać konieczną wtedy, gdy klasy panujące nie dojrzą potrzeby przemian. Dlatego też w pierwszym tomie „Ojczyzny Nasz” apeluje Cieszkowski do tych klas, grożąc im infernem rewolucji.

4. Idealistyczna koncepcja twórczości Hessa

Hasła przyszłości, woli i czynu podniesione przez Cieszkowskiego w „Prolegomenach” stały się na przełomie 30 i 40 lat XIX wieku sztandarowymi dla całej szeroko pojętej lewicy heglowskiej, jednak tylko jeden z outsiderów tej szkoły nawiązał do koncepcji

polskiego myśliciela w sposób bezpośredni. Był nim M. Hess, jeden z prekursorów myśli socjalistycznej w Niemczech, którego pierwsze kroki na polu filozofii noszą wyraźne ślady wpływu lektury „Prolegomenów”¹⁷. Chcąc być jednak wobec Hessa całkowicie sprawiedliwym, zaznaczymy, że do niektórych idei, zbieżnych z tymi, które podniósł Cieszkowski, doszedł on niezależnie od myśliciela z Wierzenicy, a nawet przed nim. W wydanej anonimowo w 1837 r. pracy „Święta historia ludzkości. Przez ucznia Spinozy”¹⁸, będącej zlepką myśli pochodzących z tradycji starożydowskiej, socjalizmu w wydaniu oświeceniowym i spinozjańskiej „Etyki”, postulował włączenie przyszłości w sferę zainteresowań filozofii. Symptomatyczny jest podział pracy na dwie zasadnicze części: 1) „Przeszłość jako podstawa tego, co nastąpi” i 2) „Przyszłość jako skutek tego, co nastąpiło”.

Widać tu zasadniczą różnicę między koncepcją Hessa a współczesnymi mu S. Simonistami: pierwszy uzasadnienia kształtu przyszłości poszukuje w historiozofii, drudzy – w sferze zasad moralnych. Hess stawia równocześnie tezę, że realizacja ideału społecznego jest możliwa tylko dzięki działalności samych ludzi. „Święta historia” nie znalazła jednak żadnego oddźwięku u współczesnych, co nie jest rzeczą niezwykłą, gdyż prawie zupełnie nie nawiązywała do niemieckiej tradycji filozoficznej. Studium nad filozofią niemiecką poświęcił Hess następne lata, a wynikiem jego przemyśleń była opublikowana w 1841 „Triarchia europejska”. Jak piszą A. Cornu i W. Monke: „Cel był nadal ten sam: wykazanie historycznej konieczności przewrotu socjalnego w społeczeństwie. Punktem wyjścia była ocena filozofii niemieckiej włącznie z ostatnimi jej osiągnięciami, tj. ruchem młodoheglistów”¹⁹. Rolę Hegla ocenił Hess bardzo wysoko, uważa jednakże, iż nie tyle zaczyna, ile kończy on raczej pewien etap filozofii. Hegel doprowadził do końca subiektywny czyn ducha „w obrębie czynu absolutnego”²⁰. Przełomową rolę przypisywał on nadal Spinozie, który zapoczątkował okres absolutnego czynu ducha, kontynuował zaś tę linię Schelling. Olbrzymią zasługą berlińczyka było uzmysłowienie nam identityczności bytu i myśli, problem jednak w tym, że zjednoczenie to nastąpiło tylko w sferze idealnej. W ten sposób byt jest upośledzony na rzecz idei, przyroda została podporządkowana duchowi, podczas gdy „przyroda nie jest służebnicą ducha, lecz równorzędną mu małżonką”²¹. Hegel dał nam wiedzę, równocześnie nie dając możliwości wykorzystania jej w naszej działalności praktycznej, rzecz bowiem w tym, aby jedność myśli i bytu urzeczywistnić. Hess pisał: „Przyrody i historii nie może zatem pojąć ani wyrażać duch, który tylko pojmuje, lecz jedynie duch czynny, a mianowicie duch czynny bezpośrednio, czyli cudotwórczy, historię zaś duch pośredniczący, działający świadomie, duch świata, który tym się różni od obiektywnie i subiektywnie czynnego, od ducha przyrody i ducha ludzkiego, iż nie tworzy jak tamten w bezpośredniości swego działania na zewnątrz ani jak ten jako pośrednictwo myśli skierowanej do wewnątrz, lecz jest pośrednictwem pełnym, tworzy z wnętrza swego”²². Hess wprowadził tu za Cieszkowskim kategorię „ducha ze siebie”, ducha wolnego w swej twórczości, którego podstawą jest istnienie wolnej woli. Bardzo krytycznie odnosił się niemiecki socjalista do heglowskiej historiozofii, uznając ją za najsłabszą stronę berlińczyka. Wprowadzenie postulatu poznawalności przyszłości jest niezbędne, jeżeli chcemy stworzyć pełną historiozofię, jeżeli duch ma się stać rzeczywistym, wolnym twórcą.

„Zrozumienie historii polega bowiem przede wszystkim na tym, żeby z przeszłości i terażniejszości, z tego, co było i co obecnie istnieje, z tych dwóch znanych wielkości wyprowadzić niewiadomą trzecią, przyszłość, to, co ma się stać dopiero”²³. Mimo, zdawałoby się występowania zbieżności postulatów, nie zgłasza Hess akcesu do przedstawicieli szkoły młodoheglowskiej. Ich stanowisko uważa za niewystarczające; stanowią oni „już przejście od filozofii przeszłości ku filozofii czynu”²⁴, jednak na skutek subiektywizującego ujęcia rzeczywistości ich pojęcie czynu traci konkretność. W swej późniejszej o prawie dwa lata „Filozofii czynu” zarzuca wręcz młodoheglistom, że „tkwią ciągle jeszcze w świadomości teologicznej”²⁵. Niewątpliwie zasadnicza różnica między nimi polegała również na rozbieżnym rozumieniu przyszłości, jako czasu historycznego; dla radykałów heglowskich celem historii jest dość niekonkretny stan państwa, w którym zaistnieje całkowita zgodność między życiem społecznym a zasadami rozumu. Hess natomiast widział ten ideał bardzo konkretnie – jako społeczeństwo rządzące się zasadami całkowitej równości. Mianowicie u Hessa, w przeciwieństwie do młodoheglistów (mimo ich licznych deklaracji o konieczności zespolenia teoretycznej myśli niemieckiej z praktyczną – francuską), widzimy wyraźne wpływy francuskiej myśli socjalistycznej, którą się żywo interesował. W „Triarchii”, podobnie jak w swym pierwszym dziele, dokonał on sakralizacji dziejów. Historia jest jego zdaniem święta, gdyż ludzie ją tworzący partycypują w planach boskich, a istotą jej jest wolność, moralność i opatrnościowość. Niewątpliwie jest to cecha wspólna myśli Cieszkowskiego i Hessa (we wczesnych jego utworach oczywiście), że podczas gdy młodszy uczeń Hegla swój pierwszy atak przypuścili na religię, ci dwaj przeciwnie – uświęcają proces dziejowy. Autorowi „Prolegomenów” przypisał zresztą niemiecki socjalista szczególną rolę w rozwoju filozofii: jego zdaniem dokonał on „pozytywnego przejścia od filozofii niemieckiej ku czynowi”²⁶. Przejął też przede wszystkim od Cieszkowskiego podział czynów na fakta (Tatsache) i akta (Tathandlung). Pierwsze charakteryzowały działalność ludzką w przeszłości, drugie zaś będą znamiennej cechą nadchodzących czasów. Przyszłość ma stać się domeną czynów aposteriorycznych, ponieważ będzie okresem, który następuje już po zakończeniu procesu zapośredniczenia ducha i przyrody. To jednak, że wolny czyn będzie istotą przyszłości, nie oznacza – tu następuje krytyczna uwaga do myśli Cieszkowskiego – iżbyśmy jego śladów nie mogli zauważyć w przeszłości. Wolny czyn ducha nie pojawia się nagle, jego rozwój możemy obserwować w całej „świętej historii ludzkości”. Dowodem na to jest choćby tradycja narodu wybranego. U Hessa, bardziej niż u Cieszkowskiego, zaznacza się zwrot ku Fichtemu, określa on bowiem działalność jako ustanawianie i znoszenie „nie ja”²⁷. Warunkiem istnienia prawdziwego czynu jest wolność. Hasło wolności staje się zawsze popularne w okresach wielkich przełomów dziejowych. Tak jest również w czasach, które były mu współczesne. Jednak jego zdaniem, współcześni myśliciele nie rozumieli tej kategorii w sposób prawidłowy, pojmując ją w znaczeniu czysto negatywnym. Liberalowie postulowali indywidualistyczną wolność działania nie ograniczoną przez żadne instytucje społeczne, heglisci zaś nie wyszli praktycznie poza postulat abstrakcyjnej wolności w dziedzinie myśli. I jedna i druga koncepcja wykluczają praktycznie istnienie wolnego czynu. Ten bowiem może się realizować tylko w ramach zorganizowanego społeczeństwa i służyć jego przyszłości. Mimo tej krytyki także Hess nie zdołał wyjść poza abstrakcyjne

i stosunkowo niejasne rozumienie kategorii czynu, którym był dla niego przede wszystkim proces ustanawiania, realizacji „ja” świadomego, znoszącego zewnętrzne ograniczenia, w to miejsce podstawiając świadome samoograniczenie. Hessa interesuje twórczość jako taka, jako akt, nie zaś jej wynik. Efekt działania ma znaczenie tylko w tym sensie, że stanowi on bazę, punkt wyjścia do dalszej twórczości, nie ma natomiast znaczenia jako punkt dojścia, cel. To właśnie w przeszłości twórczość ludzka podporządkowana została swemu wytworowi, w ten sposób ludzie miast być wolnymi twórcami, stawali się niewolnikami własności. Widoczny jest tu wpływ feuerbachowskiej teorii alienacji.

5. Wnioski końcowe

Cieszkowskiego, Hessa i wielu innych myślicieli ich pokolenia, tworzących pod przemożnym wpływem Hegla z jednej strony, z drugiej zaś poszukujących inspiracji w filozofii francuskiej, łączy wspólne dążenie do skonstruowania takiego zespołu poglądów, który by nie tylko pozwalał człowiekowi znaleźć się w rzeczywistości, ale także tą rzeczywistość zmieniać. Hegel nie był krytykiem społecznym; w jego systemie dla krytyki takiej nie było miejsca. Był natomiast krytykiem nauki. Czyn, twórczość ludzka interesowały go tylko ze względu na swe konsekwencje poznawane w dziejowej empirii. Tak więc Hegel snuł refleksję nie tyle nad twórczością, ile nad jej skutkami.

Cieszkowski i Hess przeciwnie – przesuwając perspektywę poznawczą filozofii, przez co efekt czynu okazuje się stanem mającym dopiero nastąpić, stanem, którego kształt w dodatku będzie uzależniony od procesu rozwoju świadomości – koncentrowali swą uwagę właśnie na samym akcie twórczym. U obu bardziej chyba jednak u Hessa prowadzi to do subiektywizacji dialektyki; nie byli oni w stanie, w ramach filozofii idealistycznej, wskazać realnej siły mogącej doprowadzić do realizacji ideału społecznego. Zrobił to dopiero Marks, który na przełomie 1843/1844 roku zdał sobie sprawę, że siłą tą jest proletariat. Kategoria czynu u Cieszkowskiego jest jednak bardziej konkretna – chciałoby się powiedzieć – bardziej „krwista”, niżli u autora „Triarchii europejskiej”. Wiązało się to niewątpliwie z faktem, że polski mesjanista wiele miejsca poświęcił zarówno historiozofii jak i rozważaniom ekonomicznym, co w takiej skali w niemieckiej filozofii było wówczas zjawiskiem niespotykanym. Hess dopiero w późniejszym okresie twórczości – pod wpływem Marksa – poświęcił się solidniejszym studiom nad ekonomią. Sądzę, że bez niebezpieczeństwa minięcia się z prawdą można stwierdzić, iż Cieszkowskiego kategoria czynu jest najbardziej rozwiniętą koncepcją twórczości, jaką wydała filozofia idealistyczna przed Nietzschem.

PRZYPISY

- ¹ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, Warszawa 1936, s. 43.
- ² J. Kuczyński, *Homo creator*, Wstęp do dialektyki człowieka, Warszawa 1976, s. 23.
- ³ B. Markiewicz, *Hegłowska dialektyka świadomości*, (w:) *Studia Filozoficzne* 1974, nr 1, s. 126.
- ⁴ J. Kuczyński, op. cit., s. 24, pisze w związku z tym: „Dlatego też w odniesieniu do Hegla możemy zastosować tylko kategorię spiritus creator, a nie homo creator”.
- ⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa 1963, s. 364, 365.

⁶ K. Marks. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*. Warszawa 1958, s. 68 i s. 143.

⁷ K. Marks, op. cit., s. 143.

⁸ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, Warszawa, s. 46.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 42–43.

¹¹ Pisze o tym pięknie O. Mann „W tragedii człowiek i stosunki świata ścierają się dialektycznie, wraz z upadkiem człowieka byt jedna się z samym sobą w wyższej syntezie. Także i tutaj osiąga się pojednanie rozdartego bytu z samym sobą”. O. Mann, *Peotik der Tragodie*, Bern 1958. (cyt. za M. Janion, Krasieński a Hegel w: *Polskie spory o Hegla*, s. 128–129).

¹² A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*. Bóg i palingeneza, oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842, Warszawa 1972, s. 4.

¹³ Ten niewątpliwy przełom, jakiego dokonał Cieszkowski w filozofii stał się powodem tego, że niektórzy badacze skłonni są w nim widzieć czolowego przedstawiciela lewicy heglowskiej, równocześnie przypisując mu rolę ogniwa pośredniego między Heglem a Marksem. Patrz m. in. A. Cornu, *Karol Marks i Fryderyk Engels. Życie i dzieło*, t. I, Warszawa 1958, s. 137–139; N. Lobkowitz, *Theory and Practice. History of Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame – London 1967, rozdz. 13; H. Stucke, *Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und den wahren Socialisten*, Stuttgart 1963.

¹⁴ A. Cieszkowski, op. cit., s. 87.

¹⁵ A. Cieszkowski, *Ojciec Nasz*, t. I, Poznań 1922, s. 11.

¹⁶ B. Gawecki, *Polscy myśliciele romantyczni*, Warszawa 1972, s. 76.

¹⁷ Ograniczony skromnymi rozmiarami tego artykułu, a także tematem, opieram swą analizę na wczesnych pracach Hessa, głównie na „Triarchii Europejskiej”, także „Filozofii czynu”. W późniejszych pracach niemiecki socjalista pod wpływem Feuerbacha a szczególnie Marksa i Engelsa modyfikował swe poglądy, czego efektem było przejście na pozycje materialistyczne (był zresztą w swych poglądach często niekonsekwentny).

¹⁸ M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850*, Berlin 1961, s. 1–74.

¹⁹ M. Hess, *Pisma filozoficzne 1841–1850*. Wstęp pióra A. Cornu i W. Monke, s. XXII.

²⁰ Ibidem, s. 9.

²¹ Ibidem, s. 13.

²² Ibidem, s. 10.

²³ Ibidem, s. 22.

²⁴ Loc. cit.

²⁵ Ibidem, s. 265.

²⁶ Ibidem, s. 16.

²⁷ Por. G. Lukacs, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, w: *Archiv fur die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, r. XII (1926), s. 109 nn.

HEGEL, CIESZKOWSKI, HESS – THREE IDEALISTIC CONCEPTIONS OF CREATION

Summary

The central problem of philosophy the 30-th and 40-th of the XIX century was questioning the possibility of conscious of future social relations. Heglism answered the question negatively limiting activism to the sphere of pure consciousness. The first attempt at overcoming Hegelian contemplativism can be found in Cieszkowski's "Prolegomena". Introduction of category of the future and at the same time opposition of the ideal (Sollen) to the reality (Sein) implied the will of overcoming dualism – conscious creation of social reality (action). This scheme together with the category of action was introduced by Hess in "European Triarchy" (1841) into the sphere of his early idealistic communism. His early conception of creativism is still more abstract than Cieszkowski's.

ГЕГЕЛЬ, ЦЕШКОВСКИ, ГЕСС — ТРИ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ТВОРЧЕСТВА

Резюме

Главным вопросом философии 30-ых и 40-ых гг. XIX века был вопрос о возможности сознательного создания будущих общественных отношений.

Гегельянство отвечает на этот вопрос отрицательно, ограничивая активность к чистому сознанию.

Первую попытку преодоления гегельянского созерцания можно найти в „Прологоменах” Цешковского. Введение категории будущего и противопоставление действительности идеалу, заключало в себе волю преодоления дуализма — сознательного создания общественной действительности (действие). Эту схему, вместе с категорией действия вводит Гесс в „Европейской триархии” (1841) в кругу своего раннего, идеалистического коммунизма. Его ранняя концепция креативизма более абстрактна, чем у Цешковского.