

dr hab. Piotr Bartuła, prof. UJ
Zakład Filozofii Polskiej
Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Mateusza Binka zatytułowanej *Filozofia polityczna Augusta Cieszkowskiego. Mesjanizm jako droga do odpolitycznionego uniwersalizmu*

Przedłożony do recenzji maszynopis pracy doktorskiej składa się z dwóch części. Rozprawa jest bowiem – zgodnie z zapowiedzią doktoranta – próbą odczytania filozofii Augusta Cieszkowskiego *sub specie* jego przynależności do epoki, ale także w konfrontacji z nowoczesną filozofią polityki Carla Schmitta. Prawdę mówiąc, mamy do czynienia z dwiema niejako pracami w jednym tekstowym pakiecie: historyczną – metodologicznie bliską historii filozofii/historii idei oraz nowoczesną – rozważającą przydatność myśli Cieszkowskiego dla naszych czasów.

W pierwszej części rozprawy doktorant podejmuje problematykę dobrze opracowaną w literaturze przedmiotu i nie zawiera jakichś myśli relatywnie nowych, czy niedostatecznie dotąd wyeksponowanych. Autor potwierdza, że Cieszkowski znany jest przede wszystkim jako twórca inspirowanej heglizmem millenarystycznej filozofii dziejów, przewidujący ewolucyjne nadejście metapolitycznego Królestwa Bożego na Ziemi. Jako myśliciel konserwatywno-postępowy głosił zarazem, że Królestwo Boże realizuje się stopniowo w każdym momencie dziejów, w każdym konkretnym narodzie i w każdej konkretnej epoce. Zgodnie z właściwą dla koncepcji Cieszkowskiego logiką dziejów, Królestwo Boże (zrazu lokalne) byłoby nieodzownym stadium wiodącym ku właściwemu Królestwu Bożemu Wszechświata. Niezależnie od wciąż odnawiających się dyskusji na temat utopijności tej koncepcji, doktorant wykazał, że wizja Królestwa Bożego na Ziemi, oprócz głębokich uczuć religijnych, wyrażała pro-cywilizacyjną opcję autora *Ojciec Nasz*, wspartą gruntownymi przemyśleniami z zakresu filozofii politycznej, polityki i ekonomii. W czasach obecnych niektóre filozoficzne projekty Cieszkowskiego stały się znowu aktualne. Na rynek centralnych kwestii polskich i europejskich powróciły bowiem spory wokół demokracji i globalnej sprawiedliwości społecznej, wolności i równości gospodarczej, zmierzchu państwa narodowego na rzecz globalizmu i (odpolitycznionego) uniwersalizmu kulturowego. Wszystkie te zagadnienia Cieszkowski rozważał w książkach: *Ojciec Nasz, Prolegomena do historiozofii, O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach* oraz w *O obiegu i kredycie*, a doktorant je przedstawił. Praca p. Mateusza Binka potwierdza, że – przynajmniej dla filozofów polityki – Cieszkowski nadal jest kimś obecnym i ważnym, zasługującym na coś więcej niż tylko historyczne omówienie; że jego poglądy nadal warte są twórczego rozwijania, a nawet stosowania w społecznej praktyce politycznej. Zgodnie z zapowiedzią „krótkiego rozważenia aktualności badanej koncepcji” mgr Binek dowodzi żywotności myśli Cieszkowskiego, sugerując, że przyczynić się może ona do tego, że wykształcony polski czytelnik stanie co najmniej na tym samym poziomie, na jakim stoją czytelnicy I. Kanta czy G.W.F. Hegla.

Pan Binek poprzedził swoje rozważania prezentacją dylematów definicyjnych wokół poszukiwania w miarę precyzyjnego ustalenia pojęcia „romantyzm”, nie dochodząc do ostatecznego rozstrzygnięcia. Swój „stan badań” w tej materii przedstawił on zgodnie z wymogami pracy doktorskiej, które spełnił w sposób wystarczający. Trzeba dopowiedzieć, że w poszukiwaniu definicyjnej formuły romantyzmu nie jest on odosobniony. Filozofowie i historycy idei mają spore trudności w próbach uchwycenia najbardziej znamienitych rysów romantycznego światopoglądu w Polsce i poza Polską. W tym kontekście mgr Binek pisze: „Władysław Tatarkiewicz dał wyraz owej problematyczności w artykule pod wymownym tytułem *Romantyzm, czyli rozpacz semantyka*. Autor *Historii filozofii* rozpoczyna swój wywód od przytoczenia dwudziestu pięciu definicji”. Od siebie dodam, że w naszym polskim przypadku można mówić o romantyzmie poetów i romantyzmie filozofów oraz o pęknięciach wewnątrz światopoglądu każdego z nich. Z jednej bowiem strony artykułowana jest opinia, że „Polska była klasycznym krajem XIX-wiecznego mesjanizmu w tym sensie, w jakim Francja uważana jest za klasyczny kraj oświecenia, a Niemcy za klasyczny kraj romantycznego konserwatyzmu” (Walicki). Z drugiej jednak strony romantyczny mesjanizm bywa interpretowany realistycznie – jako „makiawelizm pokonanych” (Bronisław Łagowski), polityczna ideologia uciśnionych – konieczna do przetrwania narodu w warunkach braku państwowości. Mimo dominancy składnika mesjanistycznego (niekiedy gnostyckiego), istniał w Polsce równoległe nurt filozofii praktyki, twórczości i czynu, postulujący rehabilitację materii. Miało to podówczas sens dwojaki: mogło być podstawą tworzenia historiozoficznych teodycei (Cieszkowski), panteistycznych systemów (Trentowski), dawać asumpt do rewolucyjno-komunistycznej wizji przyszłości (Dębowski), ale również trzeźwić tych myślicieli i realistycznie nastrajać do świata. Można uwzględnić również antyheroistyczne i materialistyczne wątki myśli Trentowskiego, jego świetne rozróżnienie: historyzm i radykalizm polityczny; ciekawe są ekonomiczne poglądy Kamińskiego i jego nader nadal aktualne badania socjologiczne nad Rosją i Moskalami, Polską i Europą. Do przywoływanych przez doktoranta tekstów dokooptowałbym rozprawkę Stanisława Brzozowskiego pt. *Filozofia polskiego romantyzmu*. Byłbym skłonny zaakceptować jego opinię o przybliżającej do istoty romantyzmu „hermeneutycznej przydatności (Peckhama) fundamentalnej metafory wszechświata”. Być może śladem – wspomnianego w przypisie – tekstu Umberta Eco pt. *Wieczny faszyzm*, dałoby się stworzyć 15 archetypów proto-romantyzmu.

Wszystkie te trudności/niemożności skłaniać mogą do refleksji: dokąd wiedą nas definicje? – nader często do jałowych dyskusji o znaczeniach słów, o właściwych typologiach, o typach idealnych etc. Prawdę mówiąc, do wybitnych filozofów, poetów, malarzy etc. żadna półka ideowa do końca nie pasuje. Do takowych autorów bez półki z całą pewnością należał bohater monograficznej pracy doktorskiej Binka. Sądzę, że Cieszkowski spełniał raczej liberalno-socjalistyczno-konserwatywny „katechizm” sformułowany w dowcipnym tekście Leszka Kołakowskiego pt. *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą?*. Nie wypada mi również kwestionować opinii tegoż historyka marksizmu, że zdanie Marksa: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat, chodzi jednak o to, aby go zmienić” było powtórzeniem myśli Cieszkowskiego. Na tym podobieństwa jednak się kończą. Jako ewolucjonistyczny liberal socjalny, Cieszkowski byłby zapewne zaliczony w *Manifeście Komunistycznym* do socjalizmu burżuazyjnego.

Wypada mi się natomiast zgodzić z doktorantem, że „o romantyzmie w filozofii Hegla mówić należy z dużą dozą ostrożności”. Hegłowski rozum faktycznie sprzeciwiał się duchowi narodowemu, a jego racjonalizm – irracjonalizmowi i romantycznym mitom (np. woluntaryzmowi). Hegel jest nawet przeciwieństwem romantyzmu, albowiem umieszcza on rozum w centrum rzeczywistości – „co jest rozumne, jest rzeczywiste”. Rozum jest powinnością determinującą byt rzeczywisty, a nie odwrotnie, tak jak było to w historycznej szkole narodowej i mistycznej. Znalazło to zresztą odbicie w polemice między heglistami a przedstawicielami niemieckiej szkoły historycznej (np. Fryderyk Savigny). W moim przekonaniu, mimo że obaj mieli pietyzm wobec procesów historycznych, Hegel był bliższy historycyzmowi, zaś Cieszkowski romantycznemu historyzmowi. Na pozytywną uwagę zasługuje rozbudowana refleksja doktoranta na temat pauperyzmu, ubóstwa, pracy, społeczeństwa obywatelskiego, roli państwa w filozofii Hegla. Generalnie rzecz biorąc, tę cześć pracy widzę jako wyraz jego dobrej orientacji i obycia w sporach ideowych epoki. Rekonstrukcje tychże są na ogół właściwe i komunikatywnie przedstawiane, czyta się je dobrze, choć bez nadmiaru doznań uroku estetycznego. Autor po części relacjonuje, a po części interpretuje filozofię Cieszkowskiego. Sprawia to, że pracę czyta się z poczuciem ciekawości oraz logiczności nasuwających się konkluzji. W warstwie opisowej można docenić walory rozumiejącego przyswajania trudnych tekstów, dzięki czemu odbiorca nie ma kłopotów z tym, jak interpretować interpretację samego Cieszkowskiego. Dobrze się też stało, że – idąc śladem Bronisława Baczki – doktorant dokonał zrelatywizowania pojęcia końca historii, a także odróżnił krytyczną filozofię historii od historiozofii. Interesujące są też uwagi doktoranta na temat historycznej roli chrześcijaństwa w porządku dziejowym, zgodnym z ekonomią objawienia. Raz bowiem można odnieść wrażenie, że Cieszkowski całą historię uważał za chrześcijańską, innym razem widzimy, że zaczynał dzieje od przedchrześcijańskiej starożytności. Prawdę mówiąc, są pewne niejasności w historiozofii Cieszkowskiego; podobnie zresztą sprawy mają się odnośnie do heterodoksalności idei Królestwa Bożego na Ziemi. Tej drugiej kwestii Binek szczegółowo nie rozważa, choć ją zauważa; patrząc z tego punktu widzenia, jego prezentacje są może zbyt referatowe. Na większą uwagę zasługiwałoby może samookreślenie przez Cieszkowskiego własnej wizji przyszłości jako „teokracji immanentnej”, oraz wprowadzenie „podwójnej eschatologii”, co – moim zdaniem – łagodzi heterodoksalność millenarystycznej koncepcji autora *Ojczyzny Nasz*, zadłużonego w tym względzie u Joachima z Fiore. Odnotowane przez autora skierowanie Cieszkowskiego ku przyszłości pozwoliło mu poruszyć problem nadziei – szkoda, że tylko sygnałnie. Zabrakło rekonstrukcji poglądów Cieszkowskiego dotyczących relacji między determinizmem w filozofii historii a wolnością, w myśl której nie musi być sprzeczności między historiozoficznym determinizmem a liberalizmem społecznym. Piszę o tym, bo dla klasycznej filozofii polityki i społeczeństwa sprawa ta ma kluczowe znaczenie.

Doktorant nie szczędził też wysiłku w badaniu tych obszarów filozofii niemieckiej i francuskiej, które miały wpływ – pośredni lub bezpośredni – na bohatera monografii. Celowo piszę wpływ, albowiem z pracy wynika, że myśliciel polski traktował filozofię, zarówno Hegla jak i socjalistów utopijnych *vel* romantycznych (jak woli doktorant) bardziej jako okazję do uprawiania twórczości własnej, aniżeli hołdownicze reprodukcje heglizmu na gruncie polskim. Rozprawa mgr Binka nie jest jednakże typową pracą z zakresu „wpływologii”. Dowodzi jedynie świadomości licznych inspiracji wykorzystanych przez

Cieszkowskiego. Zgłosiłbym pewne zastrzeżenia odnośnie kilku spraw pobocznych, jak np. podobieństw Hegla i Hobbesa – w moim przekonaniu pozornych. O ile u pierwszego Państwo jest rzeczywistością idei etycznej, to u drugiego Lewiatan jest tylko (i aż) śmiertelnym bogiem zapobiegającym wojnie każdego z każdym. Jako się rzekło, Hegel nie był wprawdzie romantykiem, ale równie trudno wykazać zbieżność z ponurym Hobbesem („straszydłem epoki”). U Hegla mamy historycznie uformowaną państwową etyczność, a u Hobbesa „jedynie” postulat bezpieczeństwa – Lewiatan istnieje wskutek ahistorycznej umowy, jako tylko (i aż) konieczna zaporą przed wojną domową. U Hobbesa wojna jest piekłem na ziemi, z którego nic pozytywnego nie może się urodzić, zaś u Hegla mamy relatywną akceptację wojny – nie tylko w jej aspekcie konieczności, ale także etyczności. Pierwszemu bliżej do substancjalizmu etycznego, drugi był nominalistą. Moje krytyczne zastrzeżenie rozciąga się również na opinię doktoranta, że Cieszkowski był głównym reprezentantem tzw. filozofii narodowej. Jedynym filozofem z grupy określanej do dzisiaj mianem „filozofów narodowych”, reklamującym swą koncepcję „filozofii uniwersalnej” jako „filozofię narodową” i narodowość filozofii podkreślającym był Bronisław Ferdynand Trentowski. Polecam zapoznanie się z wypowiedzią prof. Starzyńskiej-Kościuszko: „Wprawdzie wszyscy romantycy uważali, że filozofia jest narodowa, ale nie uważali za słuszne, aby tę cechę szczególnie podkreślać. Najbardziej może podkreślał to na pewnym etapie życia Trentowski, najmniej Cieszkowski. August Cieszkowski twierdził, że filozofia jest narodowa, bo narodowość ma wpływ na treść naszych myśli. Tej cechy filozofii (narodowości) nie trzeba jednak specjalnie wyróżniać. Jej eksponowanie może bowiem spowodować, że zgubimy z pola widzenia jej uniwersalny charakter, a prawdziwa filozofia musi pozostać uniwersalna”. Zdaniem Cieszkowskiego filozofia żyje podwójnym życiem: raz jako ahistoryczna i teoretyczna (ale zarazem historyczna) metafizyka, po wtóre jako część całości życia historycznego narodu, którą to częścią nigdy być nie przestaje; samopoznanie „ducha narodu” służy jednak nade wszystko odnalezieniu swojego miejsca w uniwersalnych wspólnotach.

Dosyć duży wysiłek doktorant włożył w uzasadnienie wymiany terminu „socjalizm utopijny” na termin „socjalizm romantyczny”. W moim przekonaniu ten drugi zwrot tworzy większy zamęt pojęciowy niżeli pierwszy – o ustalonej już tradycji używania. O sztuczności tej słownej regulacji może świadczyć odautorskie używanie „starego” ustalenia na kolejnych kartach pracy – niejako siłą nawyku. Nie wchodząc tutaj w radykalną polemikę, warto wskazać (co zresztą doktorant czyni), że sam Cieszkowski – nie znając wszak rozróżnienia Marksa: *utopijny* versus *naukowy* – uznawał Fouriera oraz Saint-Simona za utopijnych socjalistów. I właśnie to powinno przesądzać o podtrzymaniu ustalonej regulacji językowej, albowiem podczas wyobrażonego spotkania p. Binka z Cieszkowskim na spacerze w Alei Filozofów w Wierzenicy mogłoby tę rozmowę ułatwiać. W przeciwnym wypadku trzeba byłoby sobie wszystko tłumaczyć od nowa. Termin „socjalizm romantyczny” jest szerszy niż „utopijny”, a kto za dużo obejmuje, ten za mało ścisła. Nie znaczy to, że wysiłek p. Binka poszedł na marne, albowiem przy tej okazji ujawnił on dobrą orientację w dyskusjach wokół francuskich inspiracji Cieszkowskiego. Co bardziej wpływało na Augusta Cieszkowskiego: francuska myśl społeczna, czy raczej idee niemieckie? – pozostaje zagadnieniem dość konwencjonalnym, mało porywającym. Z całą pewnością poglądy społeczne Cieszkowskiego formowały się bardziej pod wpływem Francuzów, zaś filozofia historii rozwijała się w obrębie niemieckiej monomanii tworzenia wielkich systemów.

A czy na wspomnianej Alei Filozofów mogłaby się odbyć hipotetyczna rozmowa z „czołowym jurystą” Trzeciej Rzeszy? W drugiej części rozprawy doktorskiej przywołany został bowiem Carl Schmitt, usprawiedliwiający zarówno swoją postawą, jak i tekstami (np. koncepcja Führera tworzącego prawo) polityczną przemoc, ostatecznie także morderstwa polityczne. Po latach denazyfikacyjnego „wykluczenia”, powrócił on na wolny rynek idei i odniósł sukces jako błyskotliwy i ceniony autor. Nawiasem mówiąc, gdyby pojawił się w Polsce współczesnej jakiś Kosmiczny Recenzent, to uznałby zapewne, że Schmitt należy do najważniejszych u nas filozofów. Był on w czasach PRL (po stanie wojennym) tłumaczony w krakowskim „Zdaniu”, a obecnie jest drukowany w periodykach – zarówno prawicowych i lewicowych. Padają nawet na serio publicystyczne pytania: czy czołowy polityk polski nie jest aby jego naśladowcą – świadomym lub nieświadomym rzecznikiem polityki wrogości. Cieszkowskiemu bardzo daleko do tak spektakularnego sukcesu w naszej ojczyźnie. Nie wykluczam, że fascynacja Schmittem jest wynikiem znużenia tyranią religijnych wartości w polskich dyskusjach filozoficznych i politycznych. Do pewnego stopnia „winę” za to ponosi objawiony podczas modlitwy pańskiej Cieszkowski.

Gdybym był konserwatystą metodologicznym, mógłbym podważyć zaproponowane skrzyżowania krytyczne, polegające na porównywaniu „człowieka współczesnego” z „człowiekiem przeszłości”; człowieka z „jadra ciemności” z człowiekiem dążącym do „jadra jasności”. Trudno o komparację bardziej antypodycznych myślicieli. Są to autorzy z różnych epok, obszarów kulturowych, odmiennych zainteresowaniach i stylach pisarskich. Jednak nie tylko nie jestem przeciwnikiem ekscentrycznych konfrontacji, ale popieram takie ryzykowne strategie intelektualne (może z mini-cenzurą umiarkowanego akademizmu). Pod jednym wszakże warunkiem: że przynosi to interesujący efekt poznawczy. W tym przypadku jest to dosyć dyskusyjne. Czy realistyczny (cyniczny?) do bólu Carl Schmitt jest w stanie pokazać różnice między obietnicami Cieszkowskiego a ich realizacją, zdemaskować je jako piekło wybrukowane dobrymi intencjami – jako właśnie romantyzm polityczny? Romantyk pyta: co jest słuszne, realista: co z tego wynika. Polityczny romantyzm zawsze przedkłada etykę intencji/przekonań ponad etykę (niepewnych) rezultatów. Cieszkowski ceniący „fakty dokonane” byłby – w sensie politycznym – romantykiem nader umiarkowanym.

Carl Schmitt był jednym z najbardziej wybitnych i zarazem kontrowersyjnych myślicieli politycznych minionego stulecia. Zasadniczą przesłanką jego myśli wydaje się wolne od założeń aksjologicznych spojrzenie na politykę jako na fakt egzystencjalny, którego interpretacja odwołuje się do obiektywnego podziału na sojuszników i nieprzyjaciół politycznych (*sic!*). Temu spojrzeniu podporządkowane są wszystkie zasadnicze tematy filozofii politycznej Carla Schmitta: wojna, rewolucja, władza i jej legitymizacja, polityczna gwarancja porządku publicznego, stosunki między państwami, suwerenność i decyzyjizm. Są to zagadnienia w dużej mierze odziedziczone po Hobbesie, zhierarchizowane całkiem odmiennie niż u filozofa polskiego. Sposób traktowania tych tematów – mimo popularności Schmitta także na lewicy (np. Chantal Mouffe) – jest wbrew pozorom dość jednostronny, wskazuje na prawicowy i konserwatywny/antyliberalny charakter tej filozofii, która w silnej-suverennej władzy uparuje decydującą gwarancję istnienia każdego porządku społecznego. Suwerenem jest ten, kto wprowadza stan wyjątkowy/ewentualnie: tabu; tam gdzie znika polityka i władza, znika człowiek; podstawowym aktem politycznym jest decyzja, a nie żmudne stanowienia prawa. Z tego punktu widzenia filozofem polityki nie byłby jurydyczny

Kant (z którego koncepcją słusznie doktorant zestawia ideę „Spełni Ludów”), ani tym bardziej Cieszkowski. Pierwszy byłby filozofem prawa (odrzucał on bowiem wszelki wyjątek; wyjątek nie może być prawem – np. prawo łaski, prawo do buntu), drugi zaś tylko (i aż) filozofem społecznym. Doceniając kompetencje teoretyczne doktoranta, muszę powiedzieć, że jego eksperyment potwierdził niejako to, co tkwi już w apriorycznych złożeniach obu myślicieli. Wątpliwości podobieństwa dają się wykazać, ale tylko poprzez zradyzowanie niektórych (bynajmniej nie zasadniczych) wypowiedzi Cieszkowskiego, lub przez złagodzenie niektórych (zasadniczych) wypowiedzi Schmitta. Na przykład demoralizacja podziału wróg-sojusznik pozwala wyprowadzić humanistyczny wniosek, że „nasz wróg” ma prawo być wrogiem, bo prywatnie nie jest od nas lepszy, czy gorszy moralnie, estetycznie, ekonomicznie. W sumie byłoby to Cieszkowskiemu całkiem bliskie. Manicheizm politycznej wrogości łatwiej można wyśledzić w Mickiewiczowskim: „Tak! zemsta, zemsta, zemsta na wroga, / Z Bogiem – i choćby mimo Boga”. I rzeczywiście (na ogół) przeciwnicy (osobliwie w Polsce) definiują się w kategoriach tyranii wartości: wróg jest zły moralnie, szpetny estetycznie i szkodliwy ekonomicznie. W tym sensie nie ma on prawa być wrogiem (jest agentem, zdrajcą, kryminalistą). Mesjanizm pokonanych (patrz. *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*) także nie jest przeciwieństwem takiego podejścia, albowiem słabość jest waloryzowana wyżej moralnie niż siła. A przecież podział na dobro czy zło nie pokrywa się z podziałem na silnych czy słabych; słabsi nie są wcale lepsi, piękniejsi od silnych; słabsi nie są święci, nie są moralnie czystszy. Są dokładnie tacy sami jak silni – tylko używają podstęp, manipulacji moralnej, oszczerstwa etc. Wedle Cieszkowskiego powinno być inaczej: aby okazać nam łaskę dostąpienia Królestwa Bożego, Bóg potrzebuje i naszej dobrej woli, i naszej moralnej zasługi. Syn Boży oczekuje, kiedy w końcu zostanie ogłoszona Święta Amnestia Narodów, obojętnie czy w Krakowie, Berlinie, Rzymie czy Paryżu. Autor *Ojciec Nasz* uważał, że „Cywilizacje są to wyrazy nieskończonej Miłości, Mądrości i Wolności”. Ogólnie mówiąc, Schmitt zgłaszał w tej sprawie zdanie odrębne. Dla Cieszkowskiego władza to pomaganie, dla Schmitta decydowanie! w niekończących się zmaganiach zmiennych przyjaciół ze zmiennymi wrogami. Z całą pewnością bliżej Cieszkowskiemu do tezy Arystotelesa o społecznej naturze człowieka, niż do aspołecznej koncepcji człowieka i filozofii strachu im. Tomasza Hobbesa – ta z kolei jest bliższa Schmittowi. W tym punkcie widać przepaść między konfrontowanymi filozofiami polityki. Podobnie byłoby w odniesieniu do idei podziału władz. Podział władz jest zarówno dla Hobbesa, jak i dla Schmitta zaprzeczeniem idei suwerenności oraz zasadzie suwerennego decyzyzmu. Im mocniej doktorant podkreśla (i słusznie) bliskość projektu Królestwa Bożego z kantowską ideą wiecznego pokoju oraz ustroju republikańskiego, tym bardziej uwidacznia się odległość Cieszkowskiego od Schmitta.

W tej części pracy doktorant przyjął strategię rekonstrukcji i zestawienia poglądów obu myślicieli. W swojej pół-autorskiej konkluzji potwierdził tytułową tezę pracy: o depolityzacji społecznego projektu Cieszkowskiego: Spełni Ludów *vel* Królestwa Bożego na Ziemi. Wedle Schmitta tam, gdzie znika dualizm wroga i sojusznika – znika człowiek. Teza ta stawia – podkreślmy to jeszcze raz – pod znakiem zapytania nazywanie Cieszkowskiego filozofem polityki! Schmitta drwił także z idei wojny sprawiedliwej, a świat bez polityki i wojny (apolityczny uniwersalizm) nie byłby światem ludzkim. Cieszkowski zaś swój realistyczny pacyfizm i nadzieję na powstanie cywilizacji pokoju wiązał z postępem techniki.

Wskutek jej rozwoju nastąpi tak znaczny postęp w produkcji bojowych środków niszczenia, że ustali się równowaga strachu. Wtedy wojna, jako zanadto już dla ludzi niebezpieczna, stanie się absurdem i zniknie z areny dziejów. Świat społeczny stanie się siłą rzeczy bardziej ludzki. Warto ponownie podkreślić, że myśl polityczna Hobbesa i Schmitta posiłkuje się przekonaniem, iż za każdym systemem wartości kryje się zawsze antagonistyczny podział wrogów i przyjaciół. Dlatego też Schmitt nie wierzył w liberalną doktrynę niewidzialnej ręki i harmonii interesów. Doktryna podziału władz nie jest efektywna w zabezpieczeniu wolności indywidualnej, lecz używana jest w intencji polemicznej: nazywa i desygnuje swojego wroga jako np. despotyzm, absolutyzm czy autorytaryzm. Gdybym miał – wykraczając poza ramy recenzji – symulować krytyczne rozumowanie Schmitta odnośnie Spełni Ludów, opartej o Rząd Światowy, to wyglądałoby to tak: >>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 narodów; militarystyczna teoria narodu definiuje go bowiem jako siłę zbrojną gwarantującą notabene autonomię kulturową. Ale tak pojęta suwerenność to żywa historia polityczna. 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 mocy? I kto wypowie wojnę kulturowemu narodowi, który będzie próbował przeistoczyć się w naród militarny wewnątrz homogenicznego mega-państwa? I znów stoimy przed koniecznością ustalenia jakiegoś suwerena. Pojawić się musi problem centralnej władzy wykonawczej, czyli armii pilnującej pokoju<<. Depolityzacja uniwersalizmu nigdy zatem w świecie ludzkim nie nastąpi!

Doktorant stawia ciekawą i słuszną tezę o procesualności natury ludzkiej w koncepcji Cieszkowskiego. Jednakże jego krótka wyprawa w sferę zagadnienia: natura ludzka i władza (Plessner etc.) jest nefunkcjonalną ślepą uliczką pracy. Fragment ten sugerować może pogląd, iż każda konkretna filozofia polityki jest składnikiem metapolitycznego rozumienia natury ludzkiej. W przypadku Cieszkowskiego jest to nader wątpliwe. Wiąże się to oczywiście z historyzmem oraz ewolucjonizmem jego filozofii. Był on filozofem cierpliwości, krytykiem działania na skróty, na korzyść czynu po-teoretycznego. Doktorant trafnie to zauważył: „Cieszkowski był przekonany o rzeczywiście trwającym procesie przemiany ludzkości dokonującym się powoli, acz konsekwentnie. Jak się wydaje, jego pomysły miały być emanacją nieuniknionego procesu historiozoficznego w codziennej i mało widowiskowej skali mikro”. Trudno mi się nie zgodzić z opinią o pryncypialnym antyrewolucjonizmie Cieszkowskiego, tym bardziej że została wsparta cytatami z piszącego te słowa. Szkoda, że ten (zaznaczony w rozprawie) ewolucjonistyczny moment nie został przez Autora mocniej uwypuklony, rozwinięty. Przywoływany w przypisie Wittgenstein miałby tu może jakieś zastosowanie ze swoim zaleceniem dla filozofów: „Nie spiesz się”. Jednak najmniej zrozumiałe jest dla mnie zamieszczenie jako motta pracy fragmentu z Ernsta Jüngera, sugerującego pracę krytyczno/demaskatorską wobec mesjanizmu jako źródła totalnej mobilizacji mas. Docenić wypada oczywiście odkrywczy rozdział dotyczący *Odezwy wrocławskiej* – rzadko są bowiem prezentowane raclawickie poglądy Cieszkowskiego. Był on

jednak nie tyle rzecznikiem ideologicznej wojny o pokój (bój to będzie nasz ostatni z wrogami pokoju, aż kamień na kamieniu nie zostanie), co ideologiem rozwoju techniki – jako warunku pokoju. Ostatecznie p. mgr Binek zrelatywizował sugerowane podobieństwo: „Fakt, iż absolutyzacja wrogości, zawarta w komentowanym, krótkim końcowym fragmencie *Odezwy wrocławskiej*, jest jedynie potencjalna, wymaga wyraźnego zaznaczenia. Cieszkowski nie rozwijał bowiem tego wątku w innych swoich dziełach. Co więcej, wizja rozprzestrzeniania się Królestwa Bożego na Ziemi zawarta w *Ojcie Nasz* jest opisywana zupełnie inaczej”. Pytanie Cieszkowskiego brzmi zatem (podobnie jak u Kanta): czy jest możliwa idea prawa, która obowiązywałaby ludzi jako obywatele świata, czy jest możliwy kodeks prawa międzynarodowego, który obowiązywałby całą ludzkość. Nie oznacza to oczywiście likwidacji naturalnych i kulturowych różnic narodowych, objawianych wielością obyczajów, zróżnicowaniem ustrojów i form politycznych, różnorodnością stanowionych praw. Kto myśli „o zatarciu narodowości, o zamalowaniu wszystkich ludów jedną barwą, i przypasowaniu ich do jednej miary, tenby marzył tylko o Prokrustowym łożu dla ludów”. Nie wolno jednak dopuścić do tego, aby jakiś naród kulturowy przekształcił się w militarny naród mesjański, realizujący wewnątrz Królestwa Bożego własną wolę mocy: „rzeczywista jedność jest zawsze jednością wielu, czyli zjednoczeniem, pojednaniem, jest zawsze organizmem, skojarzeniem różnorodnych żywiołów, nie zaś stopieniem ich w jedną martwą formę [...]. Katolicka Hierarchia Królestwa Bożego nie wyklucza żadnego kształtu Rządu ani nie przytępi żadnego trybu społecznego działania, ani nie potępi żadnej gminowładnej zasady”.

* * *

Podsumowanie mojej recenzji będzie dość rozbudowane. Doktorant umiejętnie powiązał prezentację filozofii Cieszkowskiego z przewodnikiem po mapie XIX wiecznego ideo-polis. Wykazał przy tym dobrą znajomość tematów i polemik ważnych dla filozofii swojego bohatera. Dzięki poznaniu rozmaitych ujęć, definicji i kontekstów, kulturalny czytelnik zdoła lepiej uchwycić wiodące idee, charakterystyczne dla tej polifonicznej filozofii. W sumie otrzymujemy dobry i kompetentny obraz omawianej problematyki, jak również czytelny wizerunek wieloaspektowej myśli Cieszkowskiego. Trzeba mi także docenić, że obok klasyków polskiej humanistyki (Janion, Pieróg, Walicki) doktorant przywołuje autorów młodszego pokolenia, filozofujących komentatorów i badaczy romantyzmu (Herbich, Kimla, Rojek). Autor nie mnoży cytatów ponad niezbędną konieczność, przytoczeń używa na ogół proporcjonalnie do całości wywodu, unika powtórzeń. Praca napisana jest jasnym i komunikatywnym językiem, Binek wie o czym pisze, podawane wiadomości filozoficzno-historyczne są na ogół istotne, a komentarze do nich – właściwe. Przy trudnych tekstach historycznych mnożą się w licznych pracach przypadki, że same komentarze objaśniające wymagają objaśnienia. Nie jest to przypadek pana mgr Binka. Wszystko to sprawia, że czytelnik bez trudu podąża za jego wywodem. Praca ujawnia tedy dobry warsztat doktoranta, a przede wszystkim jego obycia w świecie idei; sprzyja też docenieniu wagi problemów agonizmu dla filozofii polityki głównego nurtu. Autor dowodzi dość przekonująco, że Cieszkowski w sposób oryginalny przewyciężył heglizm, przyswoił twórczo utopijny (*vel* romantyczny) socjalizm Saint-Simona oraz Fouriera. Pominął/przeoczył, że antycypował on teorię *welfare state*, katolicką zasadę subsydiaryzmu, a

nawet – i to bardzo konkretnie – idee najwybitniejszego przedstawiciela konserwatywnego liberalizmu, Fridricha von Hayeka. Jeżeli bowiem chodzi o koncepcję Izby Wyższej *vel* senatu kooptacyjnego, znacznie wyprzedził noblistę z roku 1974. Dlatego bliżej mu do tego liberalnego konserwatysty niż do Carla Schmitta. Pokaże to zaraz krótka prezentacja jego koncepcji politycznych, rozwiniętych w książce *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*, w szczególności idei „kooptacyjnego senatu”, którą trzeba widzieć jako przejaw krytyki „wyłącznej demokracji”. Aby przetrwać i uchronić demokrację polityczną przed ochłokratycznym przeznaczeniem, demokracje współczesne (tak jak i dawne) potrzebują dopełnienia arystokratycznego: „Społeczeństwo demokratyczne nie zdoła żyć ani rozwijać się bez analogicznej arystokracji, odpowiadającej stopniowi jego rozwoju, ale dodajmy zarazem, że arystokracja ta nie może być dziedziczna, ponieważ w takim razie byłaby w niezgodzie z potrzebami dzisiejszego społeczeństwa”. Jako lekarstwo na „demokratyczną gorączkę za miejscami” Cieszkowski proponował – o czym doktorant pisze - powołanie do życia „arystokracji zasługi”. Miało to być równoznaczne ze stworzeniem „władzy substancjalnej w państwie” jako skutecznego remedium na ułomności demokracji. Zinstytucjonalizowana elita narodowa miałaby dbać o to, ażeby treść konstruowanych przez sejm ustaw pozostawała w zgodzie z regułami racjonalnego prawodawstwa. Miejscem działania i pracy nowej arystokracji politycznej powinien być senat niezależny zarówno od władzy wykonawczej (a więc nie mianowany), jak też od władzy ludu (a więc nie wybieralny). Tę niezależność gwarantować miała reguła kooptacji członków, podobnie jak to się dzieje w akademiach naukowych, spośród osób najbardziej światłych i zasłużonych, wywodzących się oczywiście z różnych warstw społecznych. Dzięki temu demokratyczny duch czasu nie cierpiałby katuszy zawiści wobec uprzywilejowanych z urodzenia. Przeciwnie, doznałby wzbogacenia: wszak dwie, tak odmienne zasady selekcji – wybieralność posłów i kooptacja senatorów – dają w efekcie podwójne przedstawicielstwo narodu, obejmujące możliwie najszersze spektrum grup społecznych. Czyż można marzyć o bardziej skutecznym urzeczywistnieniu ideałów demokratycznych? Identyczny w zasadzie projekt zgłosił właśnie w naszych czasach Friedrich August von Hayek w fundamentalnym dziele *Prawo, prawodawstwo, wolność*, co prawda w melancholijnym przeświadczeniu o przegranej tego projektu. „Tym, czego nam trzeba, jest zgromadzenie stanowiące prawo, które będzie ciałem wyraźnie reprezentującym opinię powszechną, nie zaś partykularne interesy; musi być więc złożone z jednostek, które, gdy już powierzy się im to zadanie, będą niezależne od wsparcia jakiegokolwiek konkretnej grupy. Winno się także składać z mężczyzn i kobiet, którzy zechcą obrać długą perspektywę i nie będą się poddawali chwilowym uczuciom i modom płochy większości, której nie musieliby już zadowalać. (...) Dlatego wyobrażam sobie zgromadzenie mężczyzn i kobiet, którzy uzyskawszy reputację i zaufanie w powszechnych dążeniach życiowych, byliby wybierani na jedną kadencję o długości mniej więcej 15 lat. Aby zagwarantować, że członkowie zgromadzenia będą mieli dostateczne doświadczenie i szacunek oraz aby nie musieli się już troszczyć o swe dochody po zakończeniu ich kadencji, ustaliłbym wiek biernego prawa wyborczego względnie wysoko, powiedzmy na 45 lat, a po wygaśnięciu ich mandatu w wieku 60 lat zagwarantowałbym im kolejne 10 lat pracy na budzących szacunek pozycjach sędziów lub podobnych. (...) Zgromadzenie nie byłoby wybierane w całości w jednym momencie, lecz każdego roku ci, którzy zakończyli swoją piętnastoletnią służbę, byliby zastępowani przez kolejnych czterdziestopięcioletków. Byłbym zwolennikiem

corocznego wybierania jednej piątej członków zgromadzenia przez ich rówieśników, aby każdy obywatel mógł głosować jeden raz w 45 roku życia na jednego ze swych rówieśników, który stanie się ustawodawcą”.

Jak widać, krytyka „demokracji wyłącznej” nie miała nic wspólnego z „reakcyjnością obszarnika” (jak określali ją niegdyś marksiści). Przeciwnie: była dowodem przenikliwości myśli, zdolnej stawiać pytania szczególnie dzisiaj aktualne: czy można demokrację podnieść do cywilizacji prawnej, wolnej od populistycznej demagogii, zgodnej z zasadami politycznej rozumności? Doktorant wskazał tutaj kongenialność rozważań Cieszkowskiego i Tocqueville’a dotyczących przyszłości społeczeństw demokratycznych. Obaj byli wolni od mentalnych uprzedzeń, płynących z przywileju dobrego urodzenia; nie tęsknili bynajmniej za wcześniejszym porządkiem. Przy okazji poruszył Binek ciekawy problem zależności głoszonych idei od przynależności „klasowej” – w tym przypadku ziemiaństwa. Cieszkowski jest poniekąd falsyfikacją tezy (bliskiej Marksowi, ale i Schmittowi), że filozofia polityki jest pewną fazą „partyjnej” walki politycznej, lub nawet walki interesów gospodarczych, przeniesioną na poziom ducha. Filozofia Cieszkowskiego była wartościującym rozważaniem polityki, nauką o słusznej polityce (o tym co wartościowe, co słuszne, o tym co powinno być, a nawet o pragnieniu rzeczy niemożliwych).

Konkludując stwierdzam, że w przypadku rozprawy doktorskiej mgr Binka mamy do czynienia z wartościową pracą na zadany temat. Autor w sposób wieloaspektowy omawia poglądy Cieszkowskiego, komunikatywnie je streszcza oraz umieszcza we właściwych kontekstach polemicznych – jak hermeneutyka religijno-filozoficzna, ideologia końca filozofii teoretycznej/kontemplacyjnej, polityka pokoju i wrogości. Przedłożona praca doktorska okazała się dobrym przewodnikiem po zawilosciach filozofii Cieszkowskiego w ogóle, zaś konkretna konfrontacja z Carlem Schmittem pobudza do krytycznych uwag i nowatorskich refleksji. Rozprawa jest dobrze zredagowana, komunikatywnie napisana i źródłowo udokumentowana. W związku z powyższym wnoszę o dopuszczenie mgr Mateusza Binka do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Kraków, 02. 04.2024

Piotr Bartula

