

Stanisław Pieróg
Uniwersytet Warszawski

Pokusa ideologii

Narodziny i kształtowanie się idei polskiej filozofii narodowej

I. Wstęp: Kariera pewnego pytania

„Jakiej filozofii Polacy potrzebują?” Taki tytuł nosiła rozprawa Feliksa Jarońskiego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, wygłoszona na publicznym posiedzeniu Akademii Krakowskiej w dniu 15 października 1810 roku i wydana jeszcze tego samego roku w Krakowie. Tytułowe pytanie już wkrótce uwolniło się od uciążliwego związku z okolicznościową ramotą, którą zdobiło, usamodzieliło się i zrobiło błyskotliwą karierę. Jego intencje i pierwotny sens uległy zapomnieniu albo zostały zignorowane. Związano z nim sens nowy – dostrzeżono w nim wyraz dążeń pewnej grupy filozofów polskich okresu romantyzmu, aktywnych zwłaszcza w latach czterdziestych XIX wieku twórców tzw. polskiej filozofii narodowej. Z tej zapewne przyczyny niektórzy przeciwnicy i krytycy owych dążeń (m.in. Józef Kremer czy Marian Massonius) właśnie w rozprawie Jarońskiego dostrzegli pierwszy manifest „polskiej filozofii narodowej”, a w jej autorze – protoplastę i animatora całego kierunku.

Pierwszy surowy krytyk rozprawy Jarońskiego, Józef Kremer, dopatrywał się w jej tytułowym pytaniu skrajnie relatywistycznych intencji. Przypisał więc Jarońskiemu mniemanie, zgodnie z którym Polacy potrzebują jakiejś specjalnej filozofii, zupełnie odmiennej od tej, jaką zadawałają się inne narody – „filozofii swego chowu i na swoją potrzebę”. „I zaiste, co by to była za ładna rzecz – ironizował

Kremer – gdyby każdy naród miał swoją własną filozofię, jak każda dobra gospodyni ma swoją apteczkę domową”¹. I uczyniwszy Jarońskiego poprzednikiem polskich „filozofów narodowych”, dodawał:

Zaiste wtedy tylko będziemy się mogli spodziewać osobnej dla każdego narodu filozofii, gdy każdy naród wymyśli sobie osobną dla siebie matematykę, fizykę, chemię itd.².

W blisko sześćdziesiąt lat później do rozprawy Jarońskiego, a właściwie do jej tytułowego pytania, nawiązał Marian Massonius – powtarzając zarzut sformułowany przez Kremera:

Tytuł ten sam wskazuje – pisał Massonius – jak dziwne i jak bardzo polskie stanowisko autor zajmował: chodziło mu nie o to, jaka filozofia jest prawdziwą, ale o to, «jakiej Polacy potrzebują» i nawet mu w głowie nie powstało, że jedyną rozsądną na to pytanie odpowiedzią może być «prawdziwej»³.

Czy istotnie Jaroński bronił relatywistyczno-kulturowej koncepcji filozofii i domagał się jakiejś filozofii „osobnej”, dobrej wyłącznie dla Polaków? Czy rzeczywiście „jedyną rozsądną” odpowiedzią na jego pytanie jest: „Polacy potrzebują filozofii prawdziwej”?

O co właściwie pytał Jaroński? Gdyby Kremer i Massonius uważnie przeczytali jego rozprawę, a nie jedynie jej tytuł, przekonaliby się

¹ J. Kremer, *Listy z Krakowa*, t.1, Wilno 1855 [wyd. 2.], s. 218.

² *Ibidem*, s. 219. Podobnego argumentu użył po latach (w polemice ze zwolennikami „filozofii światopoglądowej”) Roman Ingarden: „...mówi się u nas o «filozofii» Mickiewicza, Słowackiego, czy Wyspiańskiego, uważa się filozofię za coś istotnie związanego z taką lub ową strukturą psychiczną, za wyraz tej lub owej postawy jednostki wobec «świata», ba – mówi się nawet o «filozofii narodowej», domaga się jej utworzenia, tak jakby z równą słusnością nie należało w takim razie mówić o «matematyce narodowej» lub o «narodowej zoologii!»” (Zob. R. Ingarden, *Spór o istotę filozofii*, „Przegląd Warszawski”, 1922, z. IV, s. 162).

³ M. Massonius, *Rozdwojenie myśli polskiej* [1902], w: *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej*, oprac. S. Pieróg, Warszawa 1999, s. 259.

niezawodnie, że krakowski profesor nie domagał się filozofii „polskiego chowu” i dobrej wyłącznie dla Polaków. Autor rozprawy *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* i wydanej dwa lata później obszernej książki *O filozofii* (1812) żył w burzliwych, wojennych czasy. Niepewny i zmienny los przypadł też w udziale dyscyplinie, której się poświęcił – akademickiej filozofii. Nauczana w szkołach dawnej Rzeczypospolitej łacińska filozofia scholastyczna, modernizowana i zastępowana od lat czterdziestu XVIII stulecia – zrazu w szkołach pijarskich, później również jezuickich – przez „filozofię nową” (*philosophia recentiorum*) została, w wyniku reformy podjętej przez Komisję Edukacji Narodowej, całkowicie usunięta ze szkół. Zastąpiono ją w szkołach tzw. wydziałowych i podwydziałowych nauczana po polsku logiką, z nauczania zaś uniwersyteckiego (w szkołach głównych) usunięto ją zupełnie. Jej funkcję miała spełniać, w pewnej przynajmniej mierze, fizjokratyczna w założeniach nauka prawa naturalnego, której reformatorzy szkolnictwa (zwłaszcza H. Kołłątaj) pragnęli nadać charakter nowej „nauki podstawowej”, scalającej dwa zasadnicze zespoły nauk tzw. realnych – „nauk przyrodzonych” i „nauk moralnych”. Uniwersytet Jagielloński, którego Jaroński był profesorem, w ciągu krótkiego okresu przeszedł kilka głębokich przeobrażeń. Przeprowadzona z wielkim trudem przez Kołłątaja reforma uniwersytetu (1777-1786) nie przyniosła jeszcze wszystkich pożądaných efektów, gdy trzeci rozbiór Polski i germanizacja uczelni położyła jej kres. Nie na długo. Powołanie do istnienia Księstwa Warszawskiego (w którego granicach znalazł się Kraków) stworzyło znów możliwość restytucji polskiego uniwersytetu i zrodziło potrzebę nowej organizacji nauczania. To właśnie trzeba wziąć pod uwagę, jeśli chce się dobrze zrozumieć wystąpienie Jarońskiego. Czy w na nowo organizowanym nauczaniu akademickim trzeba trzymać się programu Komisji Edukacji Narodowej, nie przewidującego wykładu filozofii, czy też raczej należy odstąpić od owego programu i wprowadzić wykład filozofii na uniwersytet? Jaki powinien być ów projektowany wykład? Czy powinien on zawierać jedynie

„filozofię praktyczną” (etykę), czy również „filozofię teoretyczną” (metafizykę), a może także logikę i historię filozofii? Czy filozofia ma być nauczana po polsku i jak powinien zostać opracowany polski podręcznik tego przedmiotu? Na te pytania pragnął odpowiedzieć Jaroński w swej okolicznościowej rozprawie (*Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*).

Czyżbyśmy mieli uwierzyć Massoniusowi, że na wszystkie te pytania była jedna tylko „rozsądna” odpowiedź: „Polacy potrzebują filozofii prawdziwej”? Zapewne, Polacy potrzebują filozofii prawdziwej; Jaroński wcale w to nie wątpił. Ale ani on, ani inni uczestnicy debaty dotyczącej programu nauczania filozofii w Polsce nie chcieli zadowolić się wygłaszaniem ogólników na temat „filozofii w ogóle”, „filozofii jako takiej”. Interesowały ich nie tyle przymioty owej czcigodnej hipostazy, o której z takim zapałem rozprawia Kremer w swych *Listach z Krakowa*, ile raczej cechy konkretnych filozoficznych doktryn, których nauczania domagali się w polskich szkołach. Chodziło właśnie o rozstrzygnięcie kwestii ich prawdziwości, trafności lub słuszności, ale również o rozstrzygnięcie kwestii celowości ich nauczania (w szkołach rozmaitych szczebli), zakresu i sposobu ich nauczania etc.

Wciąż powtarzały się – pisze Władysław Tatarkiewicz o polskiej twórczości filozoficznej pierwszego trzydziestolecia XIX wieku – rozprawy na temat «co to jest filozofia», czym ma być, co ma osiągnąć; (...) Programy i tylko programy. Uprawiano «metafilozofię» raczej niż filozofię⁴.

Programy i tylko programy. Czy można się temu dziwić? Destrukcji uległ cały – mający długą tradycję – system filozofii szkolnej. W wieku Oświecenia i w imię hasła oświecenia publicznego przeprowadzono wielką reformę edukacyjną, która zlikwidowała filozofię dawną, ale na jej miejsce nie zdołała nic trwałego postawić.

⁴ W. Tatarkiewicz, *Wstęp: Między Oświeceniem a mesjanizmem*, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, Warszawa 1970, s. XIX.

Odziedziczamy po tym wieku – mówił z patosem Józef Kalasanty Szaniawski – smutną puściznę samych obalin. Cokolwiek wieki starożytności przesłały prawd ważnych dla dobra społeczeństw, cokolwiek w mędrszych instytucjach czas i doświadczenie swoją uświęciły powagą, wszystko pod nienawistnym piętnem przesądów wskazanym bez braku zostało na doszczętną zagładę. Wznosi się nad tymi zwaliskami nawałny tuman ozuchwalonych namiętności, zaostzonych żądz, swarliwych a płytkich rozumowań, szyderskich pocisków na cnotę i rozum...⁵

Jednakże wiek Oświecenia, a w szczególności reforma szkolnictwa przeprowadzona przez Komisję Edukacji Narodowej wywarły trwałe wpływy na losy filozofii (i w ogóle nauki) w Polsce, wpływ zgoła decydujący. Nie tylko dlatego, że przerwały długą tradycję „filozofii szkolnej”, wspartej autorytetami starożytnych myślicieli i średniowiecznej scholastyki. Również, a nawet przede wszystkim dlatego, że filozofia (i nauki szczegółowe) przestawały być domeną szkolnej, „pedantycznej mądrości”⁶ i stawały się środkiem kształtowania świadomości społecznej, szerzenia „oświecenia powszechnego”, stymulowania cywilizacyjnego postępu. Filozofia i nauki, które tego rodzaju ideologiczne funkcje miały teraz spełniać, musiały zacząć przemawiać językiem zrozumiałym nie tylko dla wykształconej elity, lecz także dla szerszych społecznych kręgów – językiem narodowym. Pod tym względem Oświecenie zapoczątkowało w Polsce proces podobny do tego, jaki wystąpił w całej zachodniej Europie.

Jedność filozofii, tak widoczna w Europie w czasach Reformacji a dostrzegalna jeszcze w XVII i XVIII wieku, zaczęła się rozpadać

⁵ J. K. Szaniawski, *Rzut oka na dzieje filozofii od czasu upadku jej u Greków i Rzymian, aż do epoki odrodzenia nauk*, Warszawa 1804, s. 108.

⁶ Wyrażenia „pedantyzm” i „pedantyczna mądrość” uzyskują wówczas nowe znaczenia: stają się nazwami cech tych uczonych, którzy uprawiają „naukę antykwerską”, oderwaną od życia, pozbawioną wpływu na rzeczywistość społeczną (zob. J. Nowicki, *Rozprawa o nadużyciu nauki przez sofistyczność, szkołarstwo i pedantyzm* [1822], w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują ...*, s. 195-214).

– pisze Gilson – na początku XIX wieku. Osiągnięcie przez nowe języki rangi języków naukowych, pojawienie się pokolenia filozofów o nastawieniu narodowym, postępujący wzrost liczby profesorów filozofii, z których wielu zaczęło pisać o filozofii – wszystko to stworzyło nową sytuację historyczną. (...) Uwzględnienie narodowości filozofów w XIX w., a także (...) uporządkowanie ich doktryn według tego kryterium jest więc niemal koniecznością⁷.

Zadanie językowego przyswojenia polskiej kulturze nauk szczegółowych podjęli teraz uczeni specjaliści, podjęli je również filozofowie. Jaroński, jeden z najaktywniej pracujących na tym polu, gorąco zachwalał korzyści, jakie nauczanie filozofii w języku polskim i pisanie po polsku dzieł filozoficznych przyniesienie polskiej kulturze i narodowej edukacji:

Jeżeli chcemy upowszechnić prawdę i światło między nami – pisał – za najpierwszy fundament usiłowań naszych położyć powinniśmy, aby mowę narodową zrobić mową uczoną i zdolną tłumaczyć najgłębsze nauki tajemnice⁸.

I dodawał:

Owszem, interesem jest narodu uformować zdolnych nauczycieli do wykładu tych umiejętności, których mało w języku naszym mamy; czyli raczej postarać się, aby się oni sami uformowali. Dobra jest i szanowna Kopczyńskiego *Gramatyka*; dobry i szacowny Lindego *Dykejonarz*; ale lepiej by było, milej i do korzystania nieskończenie łatwiej, gdybyśmy mieli w mowie ojczystej zrobiony porządnym układ metafizyki, którą nam w obcych z trudnością pojmować przychodzi. Wtedy by wyrazy codziennie używane, np. „piękność”, „porządek”, „doskonałość”, „uczciwość”, „honor” itp. tak jasne były dla każdego, jak są np. wyrazy: „dwa”, „dziewięć”, „rzeczownik”, „zaimek”, „trójkąt” itp., do których znaczenie pewne i wszyscy jednokowe przywiązujemy. Wtedy porządek w poznawaniu rzeczy wykazywałby

⁷ E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1977, s. 1.

⁸ F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* w: *Jakiej filozofii...*, op. cit., s. 37.

postępek języka, a uczenie się języka doprowadzałyby do rzetelnej znajomości rzeczy.

Olbrzymia ta, niewyrachowane pożytki gotująca robota, powinna na siebie zwrócić uwagę gorliwych o dobro ojczyzny Słowian, Polaków; lecz za to, gdyby jak należy wygotowaną była, nic by już do upatrywania w obcych, nowych i dawnych językach nie pozostawało, czego by naszą mową najzrozumialej nie można było wykładać; a naszej młodzieży bardzo by wiele czasu i trudności w uczeniu się oszczędzonym zostało⁹.

Jaroński dobrze zdawał sobie sprawę z tego, że owa „niewyrachowane pożytki gotująca robota” była naprawdę olbrzymia. W jaki sposób należało się do niej zabrać? Filozofia europejska utraciła już – przypomnijmy słowa Gilsona – tę uniwersalność i jedność, jaką miała w wiekach średnich, jakiej ślady można było dostrzec jeszcze w XVII, a nawet XVIII stuleciu. Rozpadła się na kilka wielkich „szkół”, czy raczej tradycji językowych i narodowych. W Polsce nie wykształciła się jeszcze – tak się mogło wydawać – odrębna tradycja filozoficzna. Jeśli więc reforma filozofii w Polsce miała mieć radykalny i głęboki charakter, to nie mogła polegać na spolszczeniu tylko starej czy nowej łacińskiej filozofii szkolnej. Trzeba było się zmierzyć z zadaniem przyswojenia polskiej kulturze umysłowej którejś (lub którychś) z owych współczesnych „filozofii narodowych”. Rodziły się zaś trudności daleko większe niż te, o których wspominał Gilson¹⁰. Nie chodziło jedynie o pokonanie tych przeszkód, jakie powstają przy przekładzie na język ojczysty dzieł pisanych w obcych językach narodowych, choć i one były niemałe. Chodziło

⁹ *Ibidem*, s. 33-35.

¹⁰ „Kartezjusz napisał swoje Medytacje po łacinie, toteż czytano je od razu w całej cywilizowanej Europie. W sto lat później Condillac nie mógł czytać Locke’a w oryginale, a gdy Kant opublikował swe arcydzieło po niemiecku, przez wiele lat było ono czymś w rodzaju filozofii tajemnej znanej głównie ze streszczeń, interpretacji, a nawet krytyk” (E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej, op. cit.*, s. 1).

o coś ważniejszego – o „charakter” albo „styl narodowy” przyswajanych filozofii.

Jaroński, Śniadeccy, Szaniawski i inni zwolennicy uprawiania w Polsce filozofii po polsku byli zdeklarowanymi uniwersalistami. Szczerze wierzyli w istnienie – opartego na powszechnie ważnych prawdach i powszechnie obowiązujących wartościach – „oświecenia powszechnego”, szczerze pragnęli też „postępu rozumu” i powstania ogólnoludzkiej cywilizacji. Ale właśnie dlatego, że byli uniwersalistami, że pragnęli przyswoić polskiej kulturze umysłowej to tylko, co powszechnie ważne, rozumne i ogólnoludzkie – właśnie dlatego nie mogli przeoczyć faktu istnienia swoistych „charakterów” różniących poszczególne tradycje narodowe współczesnej filozofii europejskiej. Musieli się więc uwolnić od tego nałogu platonizowania – któremu bezwiednie ulegają filozofowie (nawet zdeklarowani nominaliści), gdy tylko zaczną rozprawiać o „istocie” swej dyscypliny – i poza wieczną i niezmienną ideą „filozofii w ogóle” dostrzec poszczególne doktryny filozoficzne, pojęte jako kulturowe fakty. Filozofia w ogóle jest zapewne prawdziwa, słuszna i trafna (gdyż filozofia w ogóle jest hipostazą ogółu prawdziwych i trafnych sądów pewnego rodzaju, słusznych norm pewnego rodzaju etc.), ale czy jest taka filozofia Hume’a, Condillaca lub Kanta? Chodziło zresztą nie tylko o prawdziwość czy fałszywość tych lub owych rozważanych doktryn, lecz także, a może przede wszystkim, o rzecz wielkiej wagi z punktu widzenia praktycznych, „oświecenielskich” celów, które sobie stawiano – o ich kulturowe odrębności, wyróżniające swoiste „style” lub „charaktery”. Na te swoiste style lub charakter filozofowie polscy skłonni byli patrzeć przez okulary znanej, spopularyzowanej przez Monteskiusza, a zwłaszcza Herdera, „teorii determinizmu geograficzno-klimatycznego” – teorii tłumaczącej zróżnicowanie kulturowe wpływem czynników naturalnych, głównie klimatycznych i geograficznych. Filozofia jest nie tyle układem wiecznych i niezmiennych prawd, które z nieznanых przyczyn opuściły państwo idei, by zagościć w głowach „boskiego Platona” i „boskiego Arystotelesa” oraz

licznych ich uczniów i komentatorów; jest raczej tworem naturalnym, integralną częścią kultury umysłowej jakiegoś narodu, noszącą cechy charakterystyczne swego pochodzenia, miejsca i czasu. Filozofia, czymkolwiek jest sama w sobie, faktycznie jest tym, czym pozwoliły jej być warunki naturalne. „Dlaczego istnieli na świecie świątli Grecy? Dlatego, że istnieli, a w danych warunkach nie mogli być niczym innym, jak tylko świątłymi Grekami”¹¹. W swych słynnych *Pomysłach do historii powszechnej* Herder pokazuje, jak wiele warunków musiało zostać spełnionych, by na ziemi mogła pojawić się kultura grecka wraz z jej sztuką, literaturą i filozofią. Trzeba było najpierw określonych warunków geograficzno-klimatycznych – odpowiedniego słońca, morza, gleby, ukształtowania terenu, pożywienia. Trzeba było, dalej, niezbędnych warunków historycznych – odpowiedniej organizacji społecznej, kontaktów z innymi ludami, wojen, podbojów, zdobywania niewolników, zakładania kolonii, prowadzenia handlu i niezliczonych innych warunków, by Naturze udało się w końcu stworzyć „świątłych Greków”, tę szlachetną odmianę ludzi, dzięki której zawitała na ziemi wspaniała sztuka, architektura, literatura i filozofia. Zapewne, we wszystkich tych wytworach znalazły ekspresję jakieś pierwiastki „wiecznego człowieczeństwa”, znalazły też odbicie jakieś pierwiastki wiecznej prawdy, dobra i piękna. Ale pierwiastki te uzyskały swą ziemską egzystencję nie w formie „człowieczeństwa w ogóle”, lecz w formie człowieczeństwa Greków, a prawda wyraziła się nie w formie filozofii w ogóle, lecz w postaci mądrości Greków, mądrości noszącej na sobie ślad swego naturalnego pochodzenia, mającej charakter narodowy – cechujący cały swoisty dla starożytnych Greków sposób myślenia o świecie, sposób wyobrażania sobie i przeżywania świata.

Punktem wyjścia filozofii greckiej – pisze Herder – były dawne legendy o bogach, dawne teogonie, a subtelny duch narodu wysnuł na ten temat zadziwiająco wiele opowieści. (...) To np., że żaden ze

¹¹ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1962, s. 177.

starożytnych filozofów nie wyobrażał sobie Boga jako istoty pozaświatowej lub jako w najwyższym stopniu metafizycznej monady, że żaden z nich nie wyszedł poza pojęcie duszy świata, odpowiadało w zupełności dziecięcemu wiekowi filozofii ludzkiej i może zawsze wiekowi temu odpowiadać będzie. (...) Każdy naród posiada w swych ogólnych pojęciach własny sposób widzenia, którego podstawa tkwi w formach jego wyrażania, krótko mówiąc, w tradycji¹².

Każda (konkretna) doktryna filozoficzna ma swój odrębny styl lub charakter narodowy – nosi na sobie piętno swego pochodzenia, ślady kultury narodowej, w której powstała i ukształtowała się. Gdy Jaroński i jemu współcześni, przyjąwszy to założenie, zaczęli zastanawiać się, jaką filozofię przyswoić trzeba polskiej kulturze umysłowej, stanęli przed nie lada dylematami. Czy opowiedzieć się należy – jak uczynili to już twórcy Wielkiej Reformy – za tradycją francuską i propagować doktrynę fizjokratów oraz sensualistyczną filozofię Condillaca? A może lepiej byłoby upowszechniać w Polsce empiryzm brytyjski – doktrynę Locke’a i jego uczniów – albo propagować zdroworoządkową myśl Reida i szkockich filozofów? Może jednak wzorów szukać należy w Niemczech, w szkole sławnego Kanta i jego kontynuatorów? Jaroński wybrał tę ostatnią strategię:

Mając wzgląd na szacowne dzieła najnowszych, zwłaszcza niemieckich, filozofów, co tyłu już między nami znawców i miłośników mają, na dobro naszego narodu w języku polskim systemu filozofii nie mającego, a jej powszechnienia potrzebującego, postanowiłem – pisał w swej głównej pracy – cały układ filozofii moim współziomkom przedstawić w sposób, jaki mi się ich potrzebie najdogodniejszym być zdaje, oraz odnowić użytkowanie z prac uczonych naszych rodaków dawniej w mowie łacińskiej porobionych. Jeżeli używam sposobu mówienia krytycyzmowi Kantowskiemu zwyczajnego, to jedynie dlatego, że ten najbardziej teraz jest upowszechniony, nie tylko w Niemczech, ale nawet i w Polsce¹³.

¹² *Ibidem*, s. 152-153.

¹³ F. Jaroński, *O filozofii. Część I zawierająca wiadomość o filozofii w powszechności*, Kraków 1812, s. X-XI.

Dawniejsze wpływy wolffianizmu oraz świeża sława krytycyzmu Kanta i niemieckiego idealizmu sprawiły, że orientacja niemiecka miała w Polsce oddanych i coraz liczniejszych zwolenników. Należał do nich również sekretarz Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk, Józef Kalasanty Szaniawski.

Przytaczam najczęściej autorów niemieckich – pisał Szaniawski w swych popularnych *Radach przyjacielskich młodemu czcicielowi nauk i filozofii* – bo u nas mniej są znanymi, chociaż ich dzieła zawierają najwięcej materiałów do prawdziwego oświecenia i najlepiej by się przyczynić mogły do ukrzepienia w nas owej własności umysłowej, bez której żaden naród nie potrafi zupełnie rozpostrzeć właściwej sobie genialności ani przestanie być echem cudze powtarzającym głosy¹⁴.

Orientacja niemiecka miała jednak również zdecydowanych przeciwników, a do najaktywniejszych (i największym autorytetem się cieszących) należał nieprzejednany krytyk filozofii Kanta – Jan Śniadecki:

Szkoła niemiecka nie ma filozofii, bo to, co filozofią nazywa, jest szczerym umysłowym szaleństwem, różnie dziś przerabianym, ale zawsze opartym na początku fałszywym. Kto od niej zaczyna, ten się niech na całe życie pożegna z rozumem i rozsądkiem¹⁵

Jednak Śniadecki odnosił się krytycznie również do nowszej filozofii francuskiej, cenił natomiast i propagował filozofię brytyjską, w szczególności szkocką filozofię zdrowego rozsądku. Na temat wartości wszystkich trzech wielkich tradycji narodowych wypowiedział

¹⁴ J. K. Szaniawski, *Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii pragnącemu znaleźć pewniejszą drogę do prawdziwego i wyższego oświecenia*, Warszawa 1805, s. XV.

¹⁵ J. Śniadecki, *List do A. J. Czartoryskiego z 6-18 XI 1821* [rkps. Bibl. Czartoryskich 6397 (Kuratoria Wileńska 127) (Ew 3255) k.241], cytując za: W. Jaworski, *Common sens w Polsce. Z dziejów recepcji szkockiej filozofii zdrowego rozsądku w polskiej myśli konserwatywnej połowy XIX wieku*, Kraków 1994, s. 15.

się najpełniej we wstępie do swej *Filozofii umysłu ludzkiego* (1822). Filozofia niemiecka, powiada tam Śniadecki, „przebrała miarę w zasadach Leibniza” i posługując się metodą *a priori*, bez pomocy doświadczenia, stosując też wyszukaną „frazeologię”, przekształciła filozofię w „jakąś niezrozumiałą tajemnicę” i popadła w „mistycyzm”. Filozofia francuska z kolei „przebrała miarę w zasadach Locke’a”, popadła w skrajność empiryzmu, a tym samym „otworzyła drogę do materializmu, który jest prawdziwym zabójstwem obyczajów, religii i porządku towarzyskiego”¹⁶. Tych dwu skrajności uniknęła jedynie filozofia angielska.

Zasadą tej filozofii jest: ani nadto nie przypisywać zmysłowości, ani chwały rozumu nie opierać na urojeniach i przesadzonych abstrakcjach; wydobywać poznanie sił umysłowych nie z mniemań i domysłów, ale z fenomenów niewątpliwych i powszechnie uznanych; unikać słów i wyrazów, których by znaczenie nie było czysto pojęte i dokładnie oznaczone. Przyjąłem w tym piśmie i te zasady – dodaje Śniadecki – i plan szkoły angielskiej, ale je moim własnym sposobem starałem się wystawić...¹⁷.

Jaroński, jego sojusznicy i adwersarze w dyskusji dotyczącej kwestii, jakiej filozofii należy w Polsce uczyć, jako uniwersaliści podejrzliwie patrzyli na style i charaktery narodowe filozofii obcych. Nie chcieli wszak narzucić filozofii w Polsce obcego charakteru narodowego, lecz przeciwnie – pragnęli przyswoić to tylko, co prawdziwe, trafne, powszechnie obowiązujące, i umożliwić filozofii polskiej samodzielny rozwój.

Jako ja żadnego z filozofów nie mam za niemylnego – kończył Jaroński swą, poprzednio cytowaną, wypowiedź – lecz idąc drogą przekonania wybieram, co widzę w każdym z nich dobrego, tak nie wymagam od nikogo, aby mój wykład miał za najlepszy, ale pragnę, żeby tyle z niego korzystano, ile komu potrzeba, i tam mi tylko

¹⁶ J. Śniadecki, *Filozofia umysłu ludzkiego*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa 1958, s. 248-249.

¹⁷ *Ibidem*, s. 249.

wierzono, gdzie przekonywam wywodami oczywistymi. Nie chcę być nauczycielem błędu, ale prawdy – i cieszyć się będę nie tylko wtedy, gdy mi kto prawdę przyzna, ale i wtedy, gdy błąd mi popełniony wykaże¹⁸.

Podobnie Szaniawski, zalecając filozofię niemiecką jako skuteczną krzepicielkę „własnodzielności umysłowej”, dodawał:

Kto by atoli mniemał, iż mu radzę, aby ducha swojego kształcił na czyjąkolwiek bądź obcą formę, ten zapewne czytał moje pismo z uprzedzeniem albo bez należytej rozwagi i nie zrozumiał mnie bynajmniej. Ci, co dostatecznie znają cały ogrom umysłowych nabytków niemieckiego narodu, potrafią rozjaśnić sobie, jak ten naród przez dokładne przetrawienie materiałów z literatury greckiej, łacińskiej, francuskiej i angielskiej pracowicie czerpanych umiał rozwinąć właściwą – i od innych istotnie różniącą się – ducha swego genialność. Ci też potrafią przewidywać dokładnie, jak pomyślna kolej i na nas czeka, skoro nam dano jest korzystać z liczniejszych, a daleko lepiej usiłowaniami badacza ludu rozjaśnionych źródeł¹⁹.

Ani Jaroński, ani Śniadecki, ani Szaniawski nie zalecali więc tworzenia filozofii dobrej („prawdziwej”) wyłącznie dla Polaków. Nie tylko nie propagowali filozofii wyłącznie „polskiego chowu”, lecz przeciwnie, głosili potrzebę intensywnego przyswajania filozofii obcych. Jeśli interesowali się „charakterami narodowymi” tych filozofii, to głównie dlatego, że pragnęli wypracować rozsądne sposoby ich przyswajania – usiłowali odwieść rodaków od lekkomyślnego naśladowania tego, co w obcych filozofiach ma charakter swoisty i odrębny, a zachęcić do przyswajania wyłącznie tego, co ma charakter powszechnie obowiązujący. Przede wszystkim zaś próbowali zachęcić do naśladowania postawy samodzielniego dążenia do prawdy. Jeśli filozofowie w Polsce zaczną uprawiać swą dyscyplinę po polsku, wytrwale i samodzielnie dążąc do prawdy, to stworzą filozofię prawdziwą, a nadto oryginalną, tj. mającą swój własny,

¹⁸ F. Jaroński, *O filozofii...*, s. XI-XII.

¹⁹ J. K. Szaniawski, *Rady przyjacielskie...*, s. XV-XVI.

narodowy styl czy też charakter. Takie przekonania żywili Jaroński, Śniadecki i Szaniawski.

Nie byli odosobnieni. W wiele lat później, w przededniu Wielkiej Wojny, która miała przynieść całkowitą zmianę politycznej kondycji Polaków, pytanie Jarońskiego znów zaczęło absorbować uwagę polskich filozofów²⁰.

II. Filozofia jako ekspresja narodowego światopoglądu

W głoszonym przez Jarońskiego programie „unarodowienia” filozofii nie było – wbrew lekkomyślnym zarzutom, jakie pod jego adresem skierowali Kremer i Massonius – ani nic niedorzecznego, ani nawet nic dziwnego. Można bez sprzeczności twierdzić, że pewna doktryna filozoficzna jest prawdziwa, i zarazem utrzymywać, że ma ona określony charakter narodowy (w tym znaczeniu, w jakim używał tego wyrażenia, czy raczej mógł używać, Jaroński). Prawdziwość twierdzeń jakiejś doktryny oraz jej historyczno-genetyczna charakterystyka to dwie różne rzeczy. Wedle innych kryteriów oceniamy, czy jakieś sądy są prawdziwe, a inne stosujemy by orzec, czy są one charakterystyczne dla sposobu myślenia pewnej jednostki lub narodu. Możemy zresztą nie tylko pozytywnie rozstrzygnąć kwestię narodowego charakteru filozofii – rozumianą jako *quaestio facti* – utrzymując, że każda filozofia konkretna ma jakiś określony charakter narodowy, czyli pewien zespół cech indywidualnych świadczących o jej kulturowym pochodzeniu; możemy również pozytywnie rozstrzygnąć tę kwestię w znaczeniu *quaestio iuris*. Wolno bowiem się domagać, jak czynił to Jaroński, by filozofia sprowadzana do jakiegoś

²⁰ W założonym w 1911 roku periodyku „Ruch Filozoficzny” zaaranżowana została (zapewne z inicjatywy Kazimierza Twardowskiego) dyskusja dotycząca strategii działania mającego na celu stworzenie oryginalnej polskiej myśli filozoficznej. Pierwszy głos w dyskusji zabrał Henryk Struve (zob. H. Struve, *Słowno o filozofii narodowej polskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1911, z.1); do jego wypowiedzi nawiązał Kazimierz Twardowski (zob. K. Twardowski, *Jeszcze słowno o polskiej filozofii narodowej*, „Ruch Filozoficzny” 1911, z. 6).

kraju podlegała „unarodowieniu”, tj. procesowi kulturowej adaptacji, by np. wykładano ją w języku, którym mówią mieszkańcy tego kraju. Program unarodowienia filozofii, jaki głosili Jaroński, Śniadecki i Szaniawski, jest zrozumiały i rozsądny: chodziło w nim o kulturową asymilację importowanych z zagranicy doktryn i idei, o przyswojenie polskiej kulturze wytworzonego poza Polską, a mającego uniwersalną wartość, „powszechnego oświecenia”.

Program ten nie satysfakcjonował już jednak myślicieli należących do następnej generacji, tej generacji, której doświadczeniem pokoleniowym była insurekcja 1830 i 1831 roku, a której okres dojrzałości twórczej przypadł na międzypowstaniowe trzydziestolecie. Poza kilkoma wyjątkami nie byli oni nauczycielami akademickimi, nie trudnili się też – tak absorbującymi filozofów pokolenia poprzedniego – pracami związanymi z przygotowaniem i realizacją dobrego szkolnego programu nauczania filozofii w Polsce. Nie zależało im tylko na językowym i myślowym przyswojeniu filozoficznych wytworów innych narodów; ich aspiracje były ambitniejsze. Wyraził je, z właściwą sobie swadą, Bronisław Trentowski:

Już ten unarodowia – powiada on – filozofię obcą, kto przekłada ją na język polski. Acz czytamy bez trudności po grecku, łacinie, francusku i niemiecku, wszelakoż *myślimy i czujemy* li po polsku. Cudzoziemskie myśli obleczone w polskie sukienki trafiają snadniej do duszy polskiej, są dostępne dla całego narodu i niosą mu *niepokojący go powód* do wydobycia z siebie myśli rodzimych. Ale przekłady filozofii obcych nie są (...) filozofią narodową; stanowią tylko niezły, w duchu polskim już przetrawiony dla niej materiał. Jest to porter angielski w polskich nerwach. Należy się mieć porter polski i własne wino szampańskie!²¹

Pokolenie Trentowskiego nie chciało zadowolić się importowaną wyłącznie filozofią. Chciało mieć filozofię własnego wyrobu, filozofię oryginalną.

²¹ B. Trentowski, *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu*, w: *idem, Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842-1845*, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1974, s. 590.

O motywacji tego dążenia do oryginalności pisał już Mochnacki w książce *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* (1830). Filozofię traktował w niej Mochnacki nie jako część abstrakcyjnej, niezależnej od swych przyrodniczych i historycznych uwarunkowań, bezosobowej i bezsytuacyjnej wiedzy, lecz jako integralny składnik kultury duchowej konkretnego narodu. W swej kulturze duchowej, czy też – jak Mochnacki ją nazywał – „literaturze”, czyli w ogóle swych wyrażonych i zobiektywizowanych „uczuc, myśli i wyobrażeń”, naród osiąga „uznanie się w swym narodowym jestestwie”. Filozofia – rozważana jako integralna część kultury duchowej jakiegoś narodowego społeczeństwa – jest najklarowniejszą, bo wyrażoną w pojęciach ogólnych, ekspresją zbiorowej samowiedzy. Jest, innymi słowy, pojęciową ekspresją zbiorowego światopoglądu, dzięki któremu zbiorowy twórca owego światopoglądu zdobywa samoświadomość, czyli świadomość swego odrębnego istnienia. Przestaje być wówczas jedynie zbiorem jednostek mieszkających na pewnym terytorium – staje się „zbiorową jednostką”, świadomym swego istnienia podmiotem zbiorowym. Tylko te narody osiągają status owych podmiotów zbiorowych, które mają własne „literatury”, które mają więc i własne filozofie.

Filozofia jednak wtedy tylko staje się integralną częścią kultury duchowej pewnego narodu, wtedy tylko spełnia funkcję wyrażania jego świadomości i samoświadomości, gdy jest oryginalna, gdy bierze początek w jego własnym doświadczeniu historycznym, gdy wyraża jego własny stosunek do świata. Tak rozumianej filozofii nie można zapożyczyć, nie można jej przetłumaczyć lub imitować. Trzeba ją samemu wytworzyć. Tylko w takiej samodzielnej, oryginalnej filozofii pewien naród – kulturowa wspólnota utrwalona dzięki długotrwałemu, zbiorowemu doświadczeniu historycznemu – może zdobyć „uznanie się w swym narodowym jestestwie”.

Albo to wszystko co powiedziałem ze względu literatury, że jest refleksją oświeconego narodu (a za taki naród polski z chlubą w sercu poczytuję) fałszem jest z istoty wytrawionym – pisał Mochnacki – albo

(...) każda umiejętność tak oryginalna, tak pierwotwna być musi jak *poezja* i poetyckie natchnienie²².

Polacy mają już wprawdzie – utrzymywał Mochnacki – własną, oryginalną poezję, nie mają jednak jeszcze własnej „umiejętności”, brakuje im przede wszystkim oryginalnej filozofii. Przeto

czas wezwać filozofii z głębi ducha naszego i wysnuć ją z istoty naszego jestestwa, żeby upłodniła, ożywiła myśl, żeby wzbudziła zapał do częstszego pisania i gruntowniejszych rozumowań w rzeczach dotyczących umiejętności przyrodzonych. Niechaj się umiejętność polska z rodowitych nasion własną rozkrzewi dzielnością, własnym rozzieleni liściem i zakwitnie szeroko, bujnie wielkimi pomysłami²³.

Wyrazem podobnych pragnień był projekt stworzenia filozofii narodowej realizowany przez polskich myślicieli epoki międzypowstaniowej.

Projekt ten nie znalazł uznania w oczach twórców należących do późniejszego, pozytywistycznego pokolenia. Nie uzyskał, zresztą nie mógł uzyskać aprobaty tych wszystkich scjentystycznie usposobionych myślicieli, którzy filozofię uważali za naukę mniej lub bardziej podobną do nauk szczegółowych. Że filozofia – rozważana jako część kultury umysłowej jakiegoś narodu – ma pewne cechy charakterystyczne świadczące o jej kulturowym pochodzeniu, na to gotowi byli się oni zgodzić. Że przyswajanie filozofii wytworzonej w obcym środowisku kulturowym oznacza jej unarodowienie, a więc jej kulturową (np. językową) adaptację, na to też gotowi byli przystać. Ale projekt tworzenia filozofii pojmowanej jako świadoma, dyskursywna ekspresja predyskursywnego światopoglądu zbiorowego nie mógł już zupełnie zyskać ich akceptacji. Wydawał się całkiem niezgodny z programem „filozofii naukowej”, z dążeniem do zdobycia powszechnie ważnej wiedzy. Oddajmy jeszcze raz głos Marianowi Massoniusowi:

²² M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, wstęp i oprac. Z. Skibiński, Łódź 1985, s. 83.

²³ *Ibidem*.

Ostatecznie filozofia grecka, angielska, francuska, niemiecka i wszystkie inne – pisał on – są w samej rzeczy „narodowymi”, jak jest nieuchronnie „narodowym” każdy wytwór ducha danego społeczeństwa. Znaczy to, że każda z tych filozofii nosi na sobie cechy właściwego danemu narodowi sposobu myślenia i rozumowania. Ale ta „narodowość” każdej filozofii jest tylko rezultatem tego, że ją tworzyli Grecy, Anglicy lub Francuzi, jest jej cechą nie zamierzoną, lecz mimowolną. Hobbes, Bacon, Locke, Berkeley, Hume zmierzali nie do tego, aby wytworzyć filozofię „narodową” angielską, lecz do tego, aby wytworzyć filozofię prawdziwą. „Narodową” stała się ona zupełnie niezależnie od ich usiłowań i jest nią – rzecz prosta – nie w tym znaczeniu, jakoby była dobrą dla Anglików, a niedobrą dla Francuzów, jeno wyłącznie w tym, że nosi na sobie cechy charakterystyczne myśli angielskiej. Trentowskiemu o co innego chodziło. On dla swojej filozofii z góry wyznaczył, że miała być całokształtu polskiej myśli i polskiego poglądu na świat wyrazem²⁴.

Massonius najwidoczniej sugerował, że z psychologicznej charakterystyki dążeń (brytyjskich filozofów, z jednej strony, i Trentowskiego, z drugiej) wynikają jakieś oceny poznawczej wartości tego, co było wytworem tych dążeń. Niesłusznie. Z tego, że Hobbes, Bacon, Locke dążyli do wytworzenia filozofii prawdziwej, nie wynika, że wytworzona przez nich filozofia jest prawdziwa. I oczywiście z tego, że Trentowski pragnął stworzyć filozofię narodową nie wynika, że stworzona przez niego doktryna nie jest prawdziwa. Ale wypowiedź Massoniusa zawiera jeszcze inną, daleko idącą sugestię. Z tego, że Trentowskiemu chodziło o wyrażenie „polskiego poglądu na świat” mamy jakoby prawo wnosić, że – w odróżnieniu od Hobbesa, Bacona i innych filozofów – nie chodziło mu, w ogóle nie mogło mu chodzić o prawdę. Autor *Rozdwojenia myśli polskiej* zdaje się mniemać, że dążenie do wyrażenia jakiegoś (np. polskiego) światopoglądu z konieczności wyklucza dążenie do wytworzenia poglądów prawdziwych, a konieczność, o której tu

²⁴ M. Massonius, *Rozdwojenie myśli polskiej*, w: *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810-1946*, wstęp i oprac. S. Pieróg, Warszawa 1999, s. 268.

mowa, jest nie tylko i nie tyle faktycznej (psychologicznej), lecz także i przede wszystkim logicznej natury. Gdyby presupozycja ta była trafna, zadanie interpretacji utworów Trentowskiego i innych filozofów narodowych znakomicie by się uprościło. Historyk podejmujący taką interpretację mógłby z góry założyć, że polska filozofia narodowa ani faktycznie nie była wytworem dążeń poznawczych, ani z samej swej natury żadnego poznania nie zawierała i zawierać nie mogła. Jeśli polskim myślicielem okresu międzypowstaniowego nie chodziło (nawet nie mogło chodzić) o prawdę, lecz jedynie o „wyrażenie polskiego poglądu na świat”, to nie musimy w ogóle podejmować wysiłku filozoficznej interpretacji ich wypowiedzi ani oceny ich wartości poznawczej. Wypowiedzi te z góry uznać możemy za swego rodzaju ekspresje liryczne i, orzekając ich „naukową” bezwartościowość, pochwalić zarazem ich poczciwe, patriotyczne intencje. Czy Trentowskiemu i innym filozofom narodowym jednak rzeczywiście nie zależało na prawdzie? Jeśli do nich samych zwrócimy się z tym pytaniem, otrzymamy niedwuznaczną odpowiedź.

Sięgnijmy do reprezentatywnego dzieła *Podstawy filozofii uniwersalnej* (*Grundlage der universellen Philosophie*, 1837) Bronisława Trentowskiego. „Filozof może wejść w posiadanie prawdy – czytamy tam – równie dobrze, jak mąż stanu w posiadanie władzy, a kupiec w posiadanie fortuny”²⁵. „Filozofia nie jest niczym innym – mówi dalej Trentowski – jak tylko poznaniem jako takim (...), a więc również prawdą samą”²⁶. I jeszcze dalej: „Istnieje jedna tylko filozofia, tak jak istnieje jedna tylko prawda i jedno poznanie; była ona i jest zawsze jedna i ta sama, ponieważ dotyczy wieczności i sama jest wieczna”²⁷. Podobnych wypowiedzi można przytoczyć wiele. Nie

²⁵ B. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, w: idem, *Podstawy filozofii uniwersalnej, Wstęp do nauki o naturze*, tłum. M. Żulkoś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 60.

²⁶ *Ibidem*, s. 70.

²⁷ *Ibidem*, s. 71.

znajdziemy w nich nawet śladu pesymizmu poznawczego, sceptycyzmu czy agnostycyzmu. Przeciwnie, znajdziemy wszędzie wyrazy stanowczego przekonania, że celem filozofii jest zdobycie rzetelnej wiedzy, że cel ten jest osiągalny, że w istocie istnieje tylko „jedna prawda i jedna prawdziwa filozofia”. Nie inaczej myślą Cieszkowski, Libelt, Kamiński, Majorkiewicz, Dembowski. Sytuacja nieuprzedzonych czytelników i interpretatorów ich pism jest więc znacznie mniej wygodna niż ta, którą zaaranżował sobie Massonius. Muszą oni uwzględnić ten krnąbrny fakt, że filozofom narodowym jednak rzeczywiście chodziło o prawdę. Nie o jakąś, pozał się Boże, „prawdę dobrą dla Polaków” a niedobrą dla Francuzów czy Anglików, lecz o prawdę dobrą dla wszystkich, prawdę rzetelną, obiektywną, więcej, „wszechogarniającą” i „absolutną”.

Być może, podaż tego rodzaju prawd, serwowanych przez Trentowskiego, Cieszkowskiego czy Libelta, przekracza niekiedy nasz dzisiejszy popyt na nie. Jedno wszak winniśmy sobie jasno uświadomić: myśliciele, o których mowa, faktycznie łączyli dążenie do stworzenia polskiej filozofii narodowej z pragnieniem osiągnięcia prawdziwego poznania. Jeśli chcemy więc trafnie zinterpretować ich przedsięwzięcie i sprawiedliwie ocenić osiągnięte przez nich rezultaty, nie możemy uniknąć trudu szukania odpowiedzi na pytanie, którego Massonius nie widział potrzeby nawet formułować: jak te dwa dążenia można było pogodzić? Nie będziemy się tu zajmować psychologiczną wersją owego pytania ani szukaniem psychologicznej na nie odpowiedzi. (Prace historyczne dotyczące polskiej kultury umysłowej epoki romantyzmu zawierają zwykle jakieś hipotetyczne odpowiedzi tego rodzaju; wskazuje się w nich najczęściej – jak łatwo się domyślić – na patriotyczne motywacje polskich myślicieli). Interesować nas będzie przede wszystkim kwestia logicznej natury. Czy można było bez sprzeczności godzić projekt tworzenia polskiej filozofii narodowej – pojmowanej jako wyraz polskiego światopoglądu – z projektem tworzenia rzetelnej wiedzy o świecie? Takie jest nasze pytanie.

1. „Egzystencjalna samowiedza” i perspektywizm poznawczy

Przyjrzyjmy się nieco uważniej metafizologicznemu stanowisku naszych filozofów narodowych. Jakiego rodzaju poznania filozofia winna, ich zdaniem, dostarczyć? Dla każdego, kto sięgnie do ich pism, odpowiedź nie będzie trudna: chodzi o poznanie metafizyczne. Zbyt często filozofię narodową interpretowano jawnie modernizująco, zbyt często, mówiąc o jej celach i oceniając jej wartość poznawczą, porównywano ją z chemią, zoologią lub fizyką²⁸, by nie było rzeczą zbytęzną powtórzyć tę nieodkrywczą konstatację z całym naciskiem. Celem filozoficznych dążeń jest – zdaniem myślicieli, o których mowa – nie poznanie naukowe, empiryczne, nie wiedza dotycząca faktów doświadczenia i związków, jakie między pewnymi klasami tych faktów stale zachodzą, lecz poznanie metafizyczne dotyczące „tego, co istnieje naprawdę”, czyli bytu lub substancji, albo „rzeczy samych w sobie”. Trentowski i inni filozofowie narodowi są epistemologicznymi optymistami i utrzymują – wbrew Hume’owi, Kantowi i innym osiemnastowiecznym krytykom – że poznanie metafizyczne jest możliwe, że istnieje poznawczy dostęp do rzeczywistości pozazjawiskowej.

Nic pospolitszego – pisze Trentowski – niż skarga, że nie potrafimy poznać wszystkiego. (...) „Poznajemy tylko powłokę, a nie jądro rzeczy” – głoszą empiryczni badacze natury, powołując się dla poparcia swojego poglądu na wielki autorytet Kanta: „Rzecz sama w sobie jest niepoznawalna”. Całemu światu intelektualnemu znany jest dostatecznie dobrze fakt, że empirycy poznają tylko powłokę. Tego nikt im nie zechce ani zdoła zaprzeczyć, jako że, niestety, świadczą o tym wciąż ich dzieła. Nie powinni jednak utożsamiać własnej niemocy z niemocą wszystkich ludzi²⁹.

²⁸ Zob. B. Gawecki, *O filozofię narodową*, [w:] idem, *Szkice filozoficzne*, Warszawa 1935, s. 111–114. Por. też cytowane na początku artykułu wypowiedzi J. Kremera i R. Ingardena.

²⁹ B. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, *op. cit.*, s. 59.

Toteż wbrew fenomenalistom, sceptykom i wszelkiego rodzaju agnostykom Trentowski głosi nader optymistyczny pogląd, że „człowiek może poznać wszystko”³⁰. Może przekroczyć granice doświadczenia i poznać „prawdziwą”, samoistną rzeczywistość, a ponieważ „prawdziwa rzeczywistość” ma „rozumną”, „boską” naturę, przeto poznanie metafizyczne dotrzeć może również do tego, co modernizująco nazwać można aksjologiczną strukturą rzeczywistości. Poznanie metafizyczne pozwala bowiem odpowiedzieć nie tylko na pytanie o to, jaki jest byt, lecz także na pytania dotyczące bytowych podstaw naszych ocen i wartościowań, na pytania dotyczące tego, co – zgodnie z obiektywnym stanem rzeczy – być powinno. Dostarcza więc wiedzy mającej nie tyle technologiczne, ile moralne znaczenie, dostarcza – jak może powiedzielibyśmy dziś – sensownego, czyli wyposażonego w wartości, obrazu świata.

Charakterystyka ta nie wyjaśni nam wiele, jeśli jej nie uzupełnimy jeszcze jedną uwagą. Trentowski i ci filozofowie polscy, którzy ulegali wpływom niemieckiego idealizmu, nie chcieli uprawiać metafizyki na sposób – jak go określił Fichte – „dogmatyczny”, nie próbowali dotrzeć do pozazjawiskowych substancji wychodząc od faktu istnienia „gotowego” świata oraz danych zmysłowego doświadczenia. Metafizyczna wiedza, o jakiej mówią Trentowski, Libelt czy Cieszkowski, ma mieć charakter „krytyczny” i „transcendentalny”. Punktem wyjścia metafizycznego poznania ma być nie zespół zmysłowych zjawisk i pośrednio ujmowany, materialny, rozciągly przedmiot, lecz bezpośrednio, intuicyjnie dany, aktywny, myślący podmiot – „jaźń” samej filozofującej jednostki. Charakteryzując niemiecki idealizm, powiada Libelt:

Myślenie tak bezwzględnie pojęte wzięło swój początek z zastanowienia się nad jednostkowym myśleniem. Bo tylko człowiek myślący ma (...) wiedzę tej czynności ducha swego. Inne wszelakie myślenie, jeżeli jest, przechodzi zakres jego wiedzy. Każdy filozof wychodzi zatem z siebie, bo nie ma skąd wziąć innego początku; w nim jednym jest

³⁰ *Ibidem*, s. 58.

tylko wiedza siebie, a zatem i wiedza początku. Stąd każdy początek filozofii, a i każdej nauki, by też najbardziej przedmiotowej, jest jednostkowej, czyli podmiotowej cechy³¹.

Oświadczenie to ma wagę programu filozofowania, którego zwolennikiem jest również Trentowski. Autor *Grundlage* wielokrotnie nazywa poznanie metafizyczne „samowiedzą” albo „samopoznaniem”³², a punktem wyjścia swojego systemu, jego „wstępniem” albo „prawdą pierwszą” czyni słowo „jestem”.

Prawda najpierwsza – pisze – leży w słówku: jestem. Istnienie moje idzie przed badaniem moim, bo gdybym nie istniał, badać bym nie mógł. Przeświadczenie me własne idzie przed wszystkim na świecie, bo gdybym sam przeświadczenia nie miał, nie zdołałbym się o niczym przeświadczyć. (...) Że jestem, wiem o tym bezpośrednio, wprost i sam przez siebie³³.

Punktem wyjścia, logicznym „początkiem” filozofowania jest akt samowiedzy filozofującego podmiotu, ale podmiotu tego nie należy pojmować ani jako kartezjańskiej substancji myślącej, nierozciąglącej „rzeczy myślącej”, rzeczy myślącej o samej sobie, ani jako fichteańskiej „inteligencji”, czy też czystej aktywności myśli „konstytuującej” zarówno swoje *Ja* jak i *nie-Ja*. Podmiot, o którym mowa, jest realną ludzką jednostką. Jednostką cielesną i zarazem myślącą, jednostką świadomą – świadomą nie tylko swego myślenia, lecz także swego cielesnego istnienia. Więcej, świadomą nieredukowalności swego realnego, cielesnego istnienia do idealnego istnienia myśli³⁴. Dlatego nie „myślę”, lecz „jestem” ma być „wstęp-

³¹ K. Libelt, *System umnictwa czyli filozofii umysłowej*, cz. 1, Poznań 1849, s.6.

³² Zob. *Podstawy filozofii uniwersalnej...*, s. 10, 56-58, 70, 77, 91.

³³ B. Trentowski, *Myślini czyli całokształt loiki narodowej*, t. 1, Poznań 1844, s. 65.

³⁴ „Nie dlatego więc jestem, że myślę – powiada Libelt – ale dlatego jestem, że świat jest, a ja w tym świecie przez ciało” (K. Libelt, *Samowładztwo rozumu...*, s. 168).

niem” wszelkiego filozofowania. Realna egzystencja filozofującego podmiotu jest już zawsze dana lub współdana jego myśleniu, przez owo myślenie zastana i założona. „Filozofia jest samą egzystencją, jest samowiedzą egzystencji, jest egzystencją istniejącą i myślącą siebie samą”³⁵.

Nie będziemy śledzić wszystkich ważnych następstw tego egzystencjalnego ujęcia filozofującego podmiotu i jego czynności. Powiedzmy tylko, że podmiot ów, w ujęciu Trentowskiego, nie musi – w odróżnieniu od kartezjańskiego *ego cogitans* – szukać przejścia do realnego pozapodmiotowego świata, przerzucać „epistemologicznego mostu” i dowodzić istnienia empirycznej rzeczywistości. On już od razu (od logicznego początku swego filozofowania) jest w świecie – w realnym świecie rzeczy dostępnych zmysłom. Nie jest wyłącznie myślą ani wyłącznie rzeczą rozciągłą. Jest cielesny, a przeto należy do świata rzeczy cielesnych; jest zarazem duchowy, a przeto czuje się obywatelem świata kultury umysłowej, świata ducha.

W słówku Jestem – powiada Trentowski – leży niezmierny prawdy ocean. (...) Jako jaźń zmysłowa, mówiąc jestem, wiem bezpośrednio, że jest materia. (...) Jako jaźń umysłowa, mówiąc jestem, wiem bezpośrednio, że duch jest. (...) Jako jaźń myślowa, mówiąc jestem, wiem, że jest Bóg. (...) Wszystko, co jest, służy mi za sprawdzenie tej prawdy, że jestem... Na tę prawdę zgodzi się ze mną każdy człowiek, który jest, dlatego właśnie, że mówi o sobie: jestem. Jest to więc nie moja jedynie prawda, ale prawda całej ludzkości. Na tę prawdę zgodzi się ze mną i ziemską ludzkością wszelka rozumna istota po gwiazdach niebios i we wszystkich kniejach wszechistnienia żyjąca ... Jest to więc prawda wszelkiej istoty rozumnej, gdziekolwiek bądź ta się znajduje; prawda dla Archaniołów i Szatanów, Świętych i Przeklętych. Na tę prawdę zgodzić się musi ze mną, z ludzkością ziemską i ze wszelką rozumną istotą sam Bóg w niebie, bo On jest równie, jak ja, oraz ma samego siebie świadomość³⁶.

³⁵ B. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej...*, s. 70.

³⁶ B. Trentowski, *Myślini...*, t. 1, s. 66-67.

Sąd egzystencjalny „ja jestem” – wyraz bezpośredniego, intuicyjnego poznania dostępnego filozofującej jednostce – jest powszechnie ważną prawdą, komunikowalną i zrozumiałą dla wszystkich realnie istniejących rozumnych istot, które mogą – każda we własnym doświadczeniu egzystencjalnym – stwierdzić jej prawdziwość. Karol Libelt, komentując z aprobatą przyjęcie sądu „jestem” za podstawową prawdę („wstępień”) filozoficznego systemu, powiada:

Trentowski kładąc ten wyraz za podstawę logiki [mowa o „logice realnej”, czyli ontologii – S.P.] uchwycił za wstępień samej rzeczywistości, za wstępień samego ducha, bo też rzeczywiście tylko duch o sobie powiedzieć może „jestem”, jako Bóg w starym testamencie o sobie wyrzekł: „jestem, który jestem”. Tym zaraz początkiem wyróżnił autor filozofię swoją od filozofii niemieckiej czystego rozumu i położył dla swojej budowy pełny i żywotny fundament³⁷.

Autor *Systemu umnictwa* również pragnął budować na tym fundamencie, widział w nim bowiem solidną podstawę dla systemu filozoficznego opisującego całą „prawdziwą rzeczywistość”, całą rzeczywistość „ducha”. Całkowitą realizację tego systemu – mającego objąć trzy obszary rzeczywistości „ducha” (Bóg, świat, człowiek) w trzech zasadniczych jego „potęgach” („rozum”, „wyobraźnia”, „wola”) – uważał Libelt za zadanie stojące przed filozofami słowiańskimi, w szczególności polskimi.

Jakież były powody, by filozofię tego rodzaju – uniwersalną ontologię, mającą z intencji charakter powszechnie obowiązującej, prawdziwej wiedzy – nazywać filozofią polską?

Filozofia – jak ją zaprojektowali Trentowski czy Libelt – miała być pojęciowym „obrazem świata” – „obrazem” stworzonym przez pewien realnie istniejący podmiot, który świat poznaje z pewnego określonego „punktu widzenia”, w pewnej określonej „perspektywie poznawczej”. Nie znaczy to oczywiście, że filozofia tak „podmiotowo” pojmowana miała być tylko subiektywną „wizją” świata,

³⁷ K. Libelt, *System umnictwa...*, cz. 1, s. 25.

ideologiczną złudą czy „fikcją”. Ekspozowanie podmiotowego charakteru filozofii nie oznacza konieczności przyjęcia stanowiska poznawczego subiektywizmu. Wszak, wedle metafizycznych proklamacji Trentowskiego i Libelta, ani punkt widzenia filozofującego podmiotu i jego perspektywa poznawcza nie są przedmiotami swobodnego wyboru, ani wytworzony przez ów podmiot „obraz świata” nie jest ekspresją jego subiektywnych tylko wyobrażeń i mniemań. Punkt widzenia i perspektywa poznawcza są wyznaczone przez obiektywne usytuowanie filozofa w świecie, są związane z jego egzystencjalnym zakorzenieniem. Zaczynając konstruowanie systemu swych filozoficznych poglądów od aktu „egzystencjalnej samowiedzy”, zaczyna on od refleksji nad swą kondycją – nad swym miejscem w geograficznej przestrzeni i w realnym, historycznym czasie, w określonym kulturowym środowisku. Zaczyna od uświadomienia sobie obiektywnych uwarunkowań swej perspektywy poznawczej, w której dany mu jest realny świat. Jeśli filozofia rzeczywiście jest – jak chce Trentowski – „samowiedzą egzystencji, (...) egzystencją istniejącą i myślącą siebie samą”, to jej logicznym początkiem winno być jasne uświadomienie sobie przez filozofa tego faktu, że jego stanowisko i jego perspektywa poznawcza wyznaczone są przez ogół obiektywnych, a nie dowolnie ustanowionych warunków – nie tylko fizycznych i psychicznych warunków określających jego psychofizyczną kondycję, lecz także i przede wszystkim warunków kulturowych (język naturalny i jego zasób pojęciowy, system wartości, wierzenia i wyobrażenia religijne itp.) określających jego kondycję duchową. Wszelkie filozoficzne (metafizyczne) poznanie świata jest poznaniem „perspektywicznym”, dostarcza jednak – o ile jest w ogóle poznaniem rzetelnym – prawdziwej wiedzy o (dostępnej w danej perspektywie poznawczej) realnej rzeczywistości.

Między dążeniem do prawdziwego poznania i dążeniem do uzyskania jasnej świadomości egzystencjalnych uwarunkowań owego poznania nie ma sprzeczności. Przeciwnie, można sądzić, że osiągnięcie prawdziwej wiedzy metafizycznej (w tym podmiotowym

znaczeniu tego określenia, o jakim była mowa) zależne jest od osiągnięcia jasnej świadomości egzystencjalnych uwarunkowań tej wiedzy, od osiągnięcia zwłaszcza jasnej świadomości jej kulturowych uwarunkowań. Zatem Trentowski i Libelt (i inni myśliciele przyjmujący podobne założenia metafizyczne) mogli bez sprzeczności utrzymywać, że filozofia jest z istoty dążeniem do osiągnięcia prawdziwego poznania, i zarazem twierdzić, że jest ona z konieczności – mowa o koniecznych następstwach perspektywicznego charakteru owego poznania – narodowa, tzn. ma pewien indywidualny (m.in. narodowy) charakter. Mogli zresztą nie tylko tak twierdzić, mogli również bez popadania w sprzeczność postulować narodowość filozofii. Chodziło im wszak nie tyle o stwierdzenie, że doktryny filozoficzne (jak i wszelkie inne ludzkie wytwory) noszą pewne cechy charakterystyczne środowisk kulturowych, w których powstały, ile raczej o proklamowanie takiej filozofii, która wyrażać będzie samowiedzę „realnie egzystującego” filozofa.

Podobnie jak prawda jest jedna i jedyna – pisze Trentowski – tak jest nią też i filozofia jako samowiedza prawdy. Ale ponieważ prawda uzyskuje samowiedzę, czyli może stać się filozofią tylko dzięki ludziom myślącym i samodzielnym, filozofia nosi zawsze cechy człowieka, któremu zawdzięcza swe istnienie. Każdy człowiek posiada jednak poza swoimi osobistymi cechami, również cechy swojego narodu. W tym leży powód, dla którego każdy człowiek i każdy naród inaczej przedstawia ową jedną i jedyną filozofię³⁸.

2. Metafizyczny uniwersalizm i program tworzenia filozofii polskiej

Pilny czytelnik pism Trentowskiego czy Libelta zauważy bez trudu, że w swych proklamacjach dotyczących zarówno celów poznawczych filozofii w ogóle, jak i zadań stojących przed przyszłą filozofią polską w szczególności, idą oni znacznie dalej, niż na to

³⁸ B. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej...*, s. 10.

pozwalaby scharakteryzowany właśnie projekt filozofowania zorganizowany wokół pojęć „egzystencjalnej samowiedzy” i „perspektywizmu poznawczego”. Istotnie, optymizm poznawczy Trentowskiego czy Libelta (a także wielu innych filozofów polskich epoki międzypowstaniowej) przybiera tak skrajną, tak maksymalistyczną postać, że łatwo może zrodzić się wątpliwość, czy da się ów optymizm uzgodnić z poznawczym perspektywizmem, nakładającym na poznanie istotne ograniczenia. Także głoszony przez Trentowskiego, Libelta i innych filozofów program tworzenia polskiej filozofii narodowej – program, w którym optymizm i maksymalizm poznawczy najsilniej może doszły do głosu – zdaje się zawierać znacznie radykalniejsze postulaty niż te, które można byłoby usprawiedliwić na gruncie metafizycznego projektu proklamującego podmiotowy styl filozofowania i nakazującego szukać podstaw („początków logicznych”) filozofii w sądach wyrażających egzystencjalną samowiedzę filozofującego podmiotu.

„Człowiek może poznać wszystko”. Trentowski istotnie nadaje temu twierdzeniu sens znacznie mocniejszy niż ten, który braliśmy dotąd pod uwagę. Idzie nie tylko o to, że trzeba uznać – wbrew sceptykom i agnostykom – istnienie poznania metafizycznego oraz uprawomocnić wiedzę dotyczącą pewnych jestestw nie ujmowanych bezpośrednio w postrzeżeniach zmysłowych i egzystujących niezależnie od tych postrzeżeń (np. rzeczy materialnych). Idzie także i przede wszystkim o to, że poznanie ludzkie nie ma żadnych nieprzekraczalnych granic, że możliwe jest i człowiekowi zasadniczo dostępne *totalne* poznanie metafizyczne obejmujące wszystko, co naprawdę istnieje (Boga, dusze, cały materialny wszechświat). Czy tego rodzaju optymizm i totalizm poznawczy dają się w ogóle pogodzić z owym poznawczym perspektywizmem, o którym była mowa poprzednio?

Bez wątpienia nie uda się dobrze wyjaśnić, co Trentowski i Libelt (a także inni polscy myśliciele epoki międzypowstaniowej) myślą o naturze filozofii, bez uwzględnienia tego, co myślą

oni o dziejach filozofii, czy też ogólniej – co myślą o czasowym, historycznym sposobie istnienia filozoficznego poznania. Wszyscy istotnie zdają się sądzić, że każde konkretne poznanie filozoficzne ma zasadniczo perspektywiczny charakter, ale zarazem zdają się wierzyć, że totalne poznanie jest osiągalne – jest osiągalne w skończonym, historycznym procesie rozwoju filozofii powszechnej.

W zgodzie z omawianym poglądem można byłoby powiedzieć, że poznanie filozoficzne ma z natury perspektywiczny charakter, ale dzieje tego poznania rozważane „w całości” nie są niekończącym się ciągiem rozmaitych, indywidualnych, perspektywicznych ujęć rzeczywistości. Trzeba je sobie raczej wyobrażać jako prawidłowy, skończony, teleologiczny proces, którego celem jest poznanie totalne, wszechstronne czy też „uniwersalne”. A zatem wszystkie (zawierające rzetelne poznanie) doktryny filozoficzne są historycznie i logicznie „konieczne”, ale nie wszystkie są poznawczo równoważnościowe. Proces poznania filozoficznego jest w zasadzie postępowy – jest ciągłym (choć nie „prostoliniowym”) „przybliżaniem się” do poznania totalnego. Doktryny pojawiające się później w porządku czasu są też często bardziej zaawansowane w porządku poznania niż wcześniejsze, gdyż uwzględniają (lub przynajmniej mogą uwzględniać) punkty widzenia i perspektywy poznawcze poprzedzających je stanowisk i osiągnięte w nich wyniki. Im bardziej zaawansowana w historycznym procesie postępu poznania jest jakaś doktryna, im bliższe końca i ostatecznego celu filozoficznego poznania jest jej „miejsce”, tym szersza perspektywa poznawcza staje się jej udziałem, tym większy obszar rzeczywistości poznawczo ogarnia, tym więcej rzetelnej wiedzy dostarcza. Ale prawdziwie wyróżnione poznawczo miejsce zajmuje w tym procesie doktryna „ostatnia”. Nie można o niej już powiedzieć, że poznanie, którego dostarcza, ma perspektywiczny charakter (w tym sensie tego określenia, w jakim mówiliśmy o perspektywicznym charakterze poznania uzyskanego w doktrynach historycznie

wcześniejszych). W odniesieniu do niej Leibnizjańskie porównanie poznania do oglądania miasta³⁹ całkowicie zawodzi. (Nie ma takiego punktu widzenia, z którego można byłoby obejrzeć jakieś miasto w całości). Poznania totalnego nie należy też wyobrażać sobie jako sumy poznań cząstkowych (podobnie jak „całkowitego oglądu” miasta nie należy pojmować jako sumy jego „widoków” dostępnych z różnych punktów widzenia). Jest ono raczej swego rodzaju „syntezą” tych poznań, syntezą uzyskaną dzięki swoistej „intuicji całości”, a więc dzięki specyficznemu, bezpośredniemu, niezmysłowemu oglądowi całości.

Czy takie wszechstronne, uwolnione od ograniczeń wszelkiego perspektywistycznego ujmowania rzeczy, poznanie-oglądanie całej rzeczywistości jest w ogóle możliwe? Gdybyśmy pytanie to zadali myślicielom należącym do tradycji klasycznej filozofii europejskiej, nie uzyskalibyśmy – jak się zdaje – odpowiedzi jednoznacznych. Wielu z nich chyba dałoby taką mniej więcej odpowiedź: Poznanie, o jakim mowa, nie jest i nie może być dostępne człowiekowi (i żadnej w ogóle istocie zmysłowej), ale może być i jest dostępne – dające się pomyśleć – nieskończonej, „czystej inteligencji”, przede wszystkim Bogu. Boskie poznanie nie jest zależne od postrzegania zmysłowego, jest raczej bezpośrednim intelektualnym „oglądaniem” rzeczy wytworzonych przez sam Intelpekt Boski. Jest więc podobne do refleksyjnego „oglądania” stworzonych przez umysł idei, które – w odróżnieniu od rzeczy zmysłowych – są dla umysłu zasadniczo „przejrzyste” (inteligibilne) i dają się z istoty poznać bez reszty. Świat jako przedmiot boskiego poznania (ogół inteligibilnych rzeczy) stanowi w pewnym sensie zawartość Boskiego Umysłu. A tym

³⁹ Por. G.W. Leibniz, *Monadologia*, § 57 („I jak to samo miasto z różnych stron oglądane wydaje się inne i jest jakby perspektywicznie pomnażane, tak samo dzięki nieskończonej mnogości substancji prostych istnieje jak gdyby tyleż różnych wszechświatów, które jednak są tylko perspektywami jednego i tego samego wszechświata według różnych punktów widzenia każdej monady”, G.W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, [w:] H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, Kraków 1995, s. 363).

samym boskie poznanie świata jest w pewnym sensie Jego samopoznaniem. Boska wszechwiedza jest więc w istocie doskonałą Bożą samowiedzą.

„Człowiek, mogąc poznać sam siebie – pisze Trentowski – może poznać także cały wszechświat”⁴⁰. Jest jasne, że źródłem poznawczego optymizmu polskiego myśliciela jest przekonanie, że człowiek ma – przypisywaną zwykle tylko Nieskończonemu Intelktowi – zdolność osiągnięcia doskonałej, boskiej samowiedzy. Dokładniej rzecz biorąc, Trentowski zdolność tę uważa za potencjalną tylko własność ludzkiej „istoty gatunkowej”; aktualizuje się owa zdolność stopniowo w ciągu długiego, historycznego życia całej ludzkości. Dla każdej jednostki ludzkiej z osobna jest ta zdolność tylko „możliwością”, czymś, co przekracza jej faktyczne uzdolnienia. Wyrażając tę myśl w hipostazującym pojęciu abstrakcyjnego języku Trentowskiego, człowiek (ludzka „istota gatunkowa”) „uczestniczy” w Boskim poznaniu i w ciągu swojego (gatunkowego) życia dąży do uzyskania Boskiej samowiedzy. Ale jest też i na odwrót: Bóg (tkwiąca w ludzkiej istocie gatunkowej „boskość”, czyli zdolność do osiągnięcia boskiej samowiedzy) „uczestniczy” w ludzkim (jednostkowym) poznaniu, a więc nie może osiągnąć innego poznania i samopoznania jak tylko to, które zdobywają poszczególne jednostki.

Człowiek może poznać wszystko – powiada Trentowski – gdyż jedynie za jego pośrednictwem, Bóg osiąga samopoznanie. Gdyby człowiek nie mógł poznać wszystkiego, Bóg nie wiedziałby, że jest i czym jest. Bóg byłby wtedy całkowicie podobny do bezdusznej ziemskiej bryły, a to nonsens⁴¹.

Twierdząc tak, porzucał Trentowski drogę klasycznej chrześcijańskiej filozofii Boga i zbliżał się do panteistycznej filozofii „absolutnego idealizmu”.

Wiemy już wystarczająco wiele o epistemologicznych i metafizycznych poglądach Trentowskiego (z pewnymi modyfikacjami

⁴⁰ B. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, op. cit., s. 58.

⁴¹ *Ibidem*.

wiedza ta zachowuje ważność również w odniesieniu do poglądów innych spekulatywnych filozofów polskich okresu międzypowstaniowego), by zdać sobie sprawę z ich konsekwencji dla programu tworzenia polskiej filozofii narodowej. Okazało się, że charakter narodowy jest – wedle Trentowskiego i niektórych zwolenników jego programu filozofowania – nie tylko czymś filozofii danym, ale i zadaniem. Nie jest tylko faktem. Jest także – a odnosi się to zwłaszcza do filozofów słowiańskich i polskich w szczególności – celem świadomie podjętych zabiegów.

Narodowy charakter filozofii (konkretnych doktryn filozoficznych) jest faktem, ponieważ poznanie, a w szczególności całościowe, metafizyczne poznanie ma perspektywiczny charakter. Znaczy to – jak wiemy – że poznanie jest każdorazowo zdeterminowane i ograniczone przez pewien zespół uwarunkowań określających zarówno punkt widzenia poznającego podmiotu, jak i jego perspektywę poznawczą, że w szczególności jest zdeterminowane i ograniczone przez określony zespół uwarunkowań kulturowych (język naturalny, przyjmowany wraz z nim zasób pojęć i wyobrażeń, a także system wartości). W tym sensie każda (konkretna) filozofia nosi na sobie cechy charakteru narodowego, czy też wyraża pewne cechy narodowego umysłu. Był to pogląd znacznie radykalniejszy niż ten, który głosili oświeceniowi zwolennicy programu unarodowiania filozofii, przyjmujący założenia tzw. determinizmu geograficzno-klimatycznego. Charakter narodowy nie jest – w ujęciu Trentowskiego i innych współczesnych mu filozofów polskich – już tylko zespołem śladów pozostawionych na (w istocie nieodmiennej) naturze ludzkiej przez różnorodne, konkretne przyrodnicze warunki – nie jest też tylko zespołem mniej lub bardziej przypadkowych cech „zewnątrznych” filozoficznego myślenia. Jest raczej pewnym zespołem jego cech „wewnętrznych” i istotnych, odnosi się bowiem do perspektywicznej i historycznej istoty wszelkiego ludzkiego poznania.

W rzeczywistości Trentowski i inni spekulatywni filozofowie polscy okresu międzypowstaniowego głosili – w swych

metafilozoficznych deklaracjach – poglądy jeszcze bardziej radykalne. Krytyczni wobec Heglowskiego idealizmu metafizycznego przejęli od niemieckiego myśliciela zarówno koncepcję dziejów filozofii jako procesu realizacji jednej w istocie filozofii, która znajduje swe historyczne reprezentacje w indywidualnych systemach, będących coraz bogatszymi, coraz pełniejszymi ekspresjami filozofii absolutnej, jak i skłonność do substancjalizowania podmiotu owej jednej jedynej filozofii (rozumu absolutnego, Ducha). Jak potencjalnie tkwiąca w naturze jednostek ludzkich boskość staje się – w ujęciu Trentowskiego – Bogiem, który za pośrednictwem tych jednostek zdobywa samowiedzę, tak tkwiąca w ich wspólnym zasobie pojęć, uczuć i wyobrażeń „narodowość” staje się „duchem narodowym” („umysłem narodowym”), który w świadomości jednostek żyje, rozwija się i osiąga samoświadomość. Duch narodowy pośredniczy między świadomością jednostkową a boskim „duchem powszechnym”. Jednostki uczestniczą przeto w poznaniu i samopoznaniu Boga tylko w sposób pośredni, bezpośrednio uczestnicząc w poznaniu i samopoznaniu ducha narodowego. Można mówić o filozofii i jej dziejach tak, jakby rzeczywistymi podmiotami filozofowania były nie jednostki ludzkie, lecz duchy narodowe. Jest nie tyle tak, że filozofowie, wygłaszając swe poglądy o świecie, wyrażają także poglądy charakterystyczne m.in dla sposobu myślenia, wyobrażania i odczuwania pewnej narodowej społeczności, w której żyją. Jest raczej tak, że w głoszonych przez nich ideach, w stwarzanych doktrynach wypowiedają się określone duchy narodowe, a pośrednio – boski duch powszechny. Nie tyle więc filozofowie, ile raczej duchy narodowe są podmiotami dziejów filozofii; one właśnie uczestniczą bezpośrednio w procesie samorozwoju Boga, w dialektycznej „grze”, dzięki której boski duch rozwija się i osiąga samowiedzę. I w tym również – w sposobie pojmowania natury samego procesu rozwoju boskiej świadomości – łatwo dostrzec osobliwy wpływ, jaki na polskich spekulatywnych filozofów narodowych wywarł heglizm.

Nieprzejednanych krytyków „absolutnego idealizmu” Hegla zniewolił urok heglowskiej dialektyki.

Tej ostatniej opinii nie należy rozumieć dosłownie. Polscy filozofowie nie byli niewolniczymi naśladowcami heglowskiej koncepcji rozwoju. Nie mogli nimi być. Skoro odrzucili idealizm absolutny na rzecz pewnego rodzaju spirytualizmu – pojmowanego jako swoisty „organicystyczny” ideo-realizm – musieli dokonać całkowitej reinterpretacji pojęcia dialektyki. Proces dziejowy nie mógł być już interpretowany jako „ruch pojęcia”, samorozwój myśli dążącej do samowiedzy. A więc i siła stymulująca ów proces nie mogła już być rozumiana jako „siła” logicznej negacji. Na jej miejsce trzeba było wprowadzić pewnego rodzaju „grę sił” reprezentujących rozmaite, autonomizujące się z konieczności, „pierwiastki”, „elementy” czy też „władze” jednego w istocie boskiego ducha.

Boski duch powszechny jest bytem samowystarczalnym i autotelicznym, dążącym do samopoznania, a także zdolnym, (trzeba uwzględnić wypowiedzi i tych polskich myślicieli, którzy wyeksponować pragnęli czynną naturę ducha) do świadomego, wolnego działania. Duch nie byłby jednak w ogóle bytem realnym i nie mógłby celów swych osiągnąć w realnym, historycznym czasie, gdyby był (mówiąc językiem perypatetyków) jedynie „czystą formą”, pozbawioną materii czy też materialnej treści. Owa treść – z natury różnorodna i podlegająca procesowi samoróżnicowania się – jest „materialną przyczyną” czy też źródłem zmiany i ruchu. W niej wyodrębniają się rozmaite „pierwiastki”, z niej biorą początek różnorodne „siły”, które z natury rzeczy autonomizują się i antagonizują i – walcząc ze sobą – stymulują rozwój ducha powszechnego. Same antagonistyczne siły nie mogłyby spełnić roli stymulatora czy też motoru duchowego rozwoju (wewnętrzny konflikt bywa wszak zwykle czynnikiem destrukcji i rozkładu), gdyby nie istniał jakiś „mechanizm” zapewniający jedność i tożsamość ducha, zapewniający ciągłość jego rozwoju i sterujący owym rozwojem w ten sposób, by został osiągnięty jego wewnętrzny cel.

Dzięki działaniu tego mechanizmu walczące ze sobą siły zgodnie pracują na rzecz duchowego postępu. Zostaje wytworzona nowa, wyższa forma ducha, w której konflikt sił zostaje przewycięzony, a same siły zostają pogodzone i zharmonizowane. Stan harmonii nie może jednak być trwały – oznaczałoby to stagnację ducha – w osiągniętej duchowej „jedni” musi więc powstać zarzewie kolejnego konfliktu.

Tak dokonuje się – mówiąc najogólniej – dialektyczny proces samorozwoju ducha powszechnego. Każdorazowe przewycięzenie jego wewnętrznego zróżnicowania i konfliktu, prowadzące do osiągnięcia nietrwałej harmonii czy równowagi, staje się przygotowaniem kolejnego zróżnicowania i konfliktu. Dla nas ważna jest przede wszystkim następująca konstatacja: ów opisany właśnie proces dokonujących się kolejno samozróżnicowań i samopojednań odbywa się wewnątrz ducha powszechnego dzięki wyodrębnieniu się, autonomizowaniu i współzawodnictwu obecnych w nim duchów narodowych. Gdyby boski duch był monolitem, „niezróżnicowaną jednią”, nie byłoby zmiany i postępu. A

właśnie dlatego – mówi Libelt – że duch ów wiekuisty stopniami objawiać się musi w ludzkości, jako w materiale swoim, ludzkość ta nie może być jednoista, jednoplemienna – jednako usposobiona, ale musi być w sobie rozmaita – różnoplemienna o rozmaitych usposobieniach, bo dialektyczny proces duchowości potrzebuje, że tak powiem, dialektycznego materiału – i oto konieczność narodowości w rodzaju ludzkim⁴².

Dialektyczny „proces duchowości” wymaga przeto, by duchy narodowe uczestniczące w rozwoju ducha powszechnego reprezentowały różne idee. Właśnie te idee – zachowane w predyskursywnej postaci w narodowych tradycjach – znajdują pojęciowy wyraz w doktrynach współtworzących odrębne filozofie narodowe.

⁴² K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, op. cit., s. 227.

I oto przyczyna – konkluduje Libelt – że nowy system filozofii, w fundamentach swoich od panującego systemu różny, a posuwający go o jeden szczebel wiedzy ludzkiej wyżej, nie tylko może, ale nawet musi z narodowego, innoszczepowego pierwiastku wypłynąć⁴³.

Filozofia narodowa nie jest więc przeciwieństwem filozofii powszechnej. Jest partykularną, historycznie określoną formą, w której „jedna i jedyna” filozofia się manifestuje, jest – co więcej – koniecznym warunkiem rozwoju owej powszechnej filozofii.

Myśl, że istnienie odrębnych filozofii narodowych jest koniecznym warunkiem rozwoju filozofii powszechnej, najdobitniej, a chyba i najjaśniej wypowiedział Bronisław Trentowski. On też pierwszy bodaj wyraził tę ekscentryczną – przynajmniej z pozoru – opinię, że rychłe pojawienie się polskiej filozofii narodowej jest koniecznym zdarzeniem historycznym dającym się przewidzieć, jeśli tylko dysponuje się ogólną teorią historycznego rozwoju myśli filozoficznej i stosowną wiedzą o faktach. Powstanie oryginalnej filozofii polskiej ma zostać wymuszone przez dialektyczny mechanizm sterujący biegiem dziejów filozofii powszechnej. Nie bez racji więc Trentowski sobie samemu przypisał rolę inicjatora polskiej filozofii narodowej i pierwszego, w ścisłym znaczeniu, narodowego filozofa. On pierwszy wszak nie tylko nakłaniał Polaków do samodzielności w filozoficznym myśleniu, nie tylko perswadował, że powstania oryginalnej polskiej filozofii należy sobie życzyć, lecz także stanowczo zapowiadał rychłe pojawienie się takiej filozofii i (na podstawie znanych sobie dialektycznych praw rozwoju myśli) niezawodnie je przewidywał. Więcej – pierwszy metodycznie zaprojektował filozofię polską, zbudował też jej metafizyczne podstawy. W pracy tej nie korzystał w zasadzie z polskiego umysłowego dziedzictwa, nie odwoływał się do polskiej filozoficznej tradycji. Filozofię polską po prostu samodzielnie skonstruował – wyposażony jedynie w (wynalezioną przez siebie) „metodę różnojedni”.

⁴³ *Ibidem*, s. 229.

„Metodę różnojedni”, którą posłużył się w realizowaniu swojego projektu, podawał Trentowski za wynalazek dokonany dzięki wnikliwej obserwacji dziejów filozofii powszechnej. Wynalezienie metody filozofowania nie jest jedynie szczęśliwym trafem – efektem twórczej inwencji, nieoczekiwanej intuicji czy arbitralnej decyzji jakiegoś myśliciela. Jest nie tyle owocem pomysłowości genialnej jednostki, ile raczej skutkiem ponadjednostkowego, obiektywnego procesu rozwoju myśli filozoficznej. Tylko badając ukryty mechanizm sterujący tym rozwojem, tylko śledząc historyczne prawidłowości powstawania, przekształcania się i rozwoju filozoficznych idei, można odkryć właściwą metodę filozofowania. To, co Trentowski nazwał metodą różnojedni, miało być więc rozmyślnym naśladowaniem dialektycznej prawidłowości rządzącej dziejowym rozwojem ludzkiej myśli albo – inaczej mówiąc – miało być rozmyślnym naśladowaniem prawidłowych czynności ducha powszechnego, zmierzającego do samowiedzy. Takie naśladowanie odtwórcze jest możliwe dopiero wtedy, gdy sam duch powszechny uzyskuje zdolność refleksyjnego samooglądu, gdy zaczyna osiągać pełnię samoświadomości. Dopiero wówczas czynności ducha wykonywane wcześniej bezwiednie lub w półświadomie mogą zostać przez niego całkowicie uświadomione, dopiero wówczas mogą być też rozmyślnie naśladowane, metodycznie powtarzane. Sam fakt wynalezienia „metody różnojedni” jest na gruncie filozofii (metafilozofii) Trentowskiego interpretowany tak, jak fakt wynalezienia metody dialektycznej na gruncie heglizmu. Nie jest to fakt przypadkowy, lecz zdarzenie „konieczne”. Właśnie konieczny rozwój ducha powszechnego – zmierzającego do osiągnięcia samowiedzy – prowadzi do odkrycia metody filozofowania, bo samo to odkrycie traktowane jest jako najważniejszy lub jeden z najważniejszych przejawów samowiedzy ducha.

„Metoda różnojedni” jest zatem – w ujęciu Trentowskiego – wyrazem samowiedzy filozoficznej osiągniętej dzięki długiej dziejowej pracy wielu pokoleń myślicieli. Jest przede wszystkim wyrazem tej prawdy, że owa długa dziejowa praca nie była szeregiem

przypadkowych i bezładnych czynności, lecz ciągłym procesem nabywania i kumulowania poznań, procesem, który prowadzić musi z konieczności do osiągnięcia poznania totalnego, wszechstronnego. Dzięki poznaniu „metody różnojedni” – imitującej obiektywne, historyczne „prawo różnojedni” – winniśmy uzyskać dokładną odpowiedź na pytanie, jaki konieczny mechanizm sprawia, że z wielości poznań perspektywicznych i cząstkowych musi powstać – na drodze dziejowego rozwoju – wszechstronna, totalna wiedza metafizyczna. Winniśmy też znaleźć odpowiedź na pytanie, na mocy jakich to historycznych prawidłowości na scenę dziejów powszechnych wkroczyć musi nowa, oryginalna filozofia polska.

„Prawo różnojedni”, które opisuje pewne prawidłowe procesy poznawcze zachodzące w duchu powszechnym (czyli – mówiąc modernizująco – w intersubiektywnej i historycznej rzeczywistości kulturowej), wyprowadza Trentowski z opisu natury ducha (umysłu) jednostkowego. W opisie tym eksponuje dwa zwłaszcza istotne fakty: istnienie – w każdej jednostkowej duszy z osobna – ciągle żywej i niezaspokojonej ciekawości czy też dążności poznawczej skierowanej na świat jako całość oraz istnienie określonej, trójdzielnej struktury władz poznawczych ludzkiego umysłu.

Fakt istnienia dążności poznawczej skierowanej na całą rzeczywistość tłumaczy Trentowski wskazując na osobliwą, niestabilną i – by tak rzec – dwoistą kondycję bytową człowieka. Każdy człowiek z osobna jest jednostkowym, skończonym i ograniczonym jęstwem, ale zarazem jest „reprezentantem” bytu ponadjednostkowego, nieograniczonego, nieskończonego. Czyli, mówiąc słowami polskiego filozofa, człowiek jest „indywidualnym przejawem ducha powszechnego”. Właściwym przeto źródłem owego zaszczepionego ludzkiemu umysłowi maksymalistycznego dążenia poznawczego jest boski pierwiastek tkwiący w każdej jednostkowej duszy⁴⁴. Dążenia tego jednostka nie może urzeczywistnić, a to z tych samych powodów,

⁴⁴ „Bóg obudzony w człowieku, ale który siebie zna jedynie jako jeden ze swych momentów, musi (...) dążyć w nim do całości swej istoty i swej wiedzy.

z których jest jednostką, czyli ograniczonym, przywiązanym do określonego miejsca i czasu, cielesnym jestestwem. Jednak czynniki warunkujące kondycję bytową jednostki i sprawiające, że dostępna jest jej jedynie cząstkowa i perspektywiczna wiedza o świecie, nie ograniczają, rzecz jasna, kondycji ducha powszechnego, który przejawia się w jednostce. Duch ów przejawia się bowiem nie w jednej, lecz w wielu jednostkach – przejawia się w wielkich zbiorowościach ludzkich (np. narodach), a także w całej ludzkości. Z tej przyczyny ludzkość trzeba traktować nie jako zwykły zbiór jednostek, lecz jako (potencjalny) „podmiot zbiorowy”. Ludzkość jest podmiotem i istnieje jako podmiot, o ile istnieją nie tylko same jednostki, z których się składa, lecz także – uświadamiane przez jednostki – związki międzyjednostkowe, związki społeczne. Dopiero realne (i uświadamiane przez jednostki) więzi intersubiektywne konstytuują podmiot zbiorowy. Dzięki istnieniu tych więzi akty świadomości licznych jednostkowych podmiotów mogą być traktowane jako akty świadomości jednego (zbiorowego) podmiotu, dzięki nim czynności poznawcze licznych jednostkowych podmiotów mogą być traktowane jako „momenty” jednego procesu poznawczego, dokonującego się w jednym (zbiorowym) podmiocie.

Podmiot zbiorowy składa się więc nie tylko i nie tyle z psychofizycznych jednostek, lecz także i przede wszystkim z relacji, z więzi intersubiektywnych. Dzięki swej osobliwej, „relacjonalnej” naturze istnieje on inaczej niż tworzące go jednostki. Uzyskuje wyróżniony status ontologiczny, zdobywając znaczną przewagę bytową nad jednostkami. Przede wszystkim trwa w czasie znacznie dłuższym niż one, a jego życie ma ciągłość podobną do tej, która charakteryzuje życie jednostkowe. Zachowuje w swej historycznej egzystencji świadomość swego trwania i podmiotową tożsamość. Dysponuje jednak – niedostępną dla jednostki – wielością punktów widzenia i perspektyw poznawczych (będących punktami widzenia i perspektywami

To właśnie jest powodem, czemu dążymy do poznania” (B. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej, op. cit.*, s. 56).

poznawczymi tego samego podmiotu), co daje mu nieosiągalne dla jednostki możliwości poznawcze. Podmiot zbiorowy może nie tylko swe rozmaite punkty widzenia kolejno zajmować i porzucać, może nie tylko zdobywać wiele cząstkowych, perspektywicznych poznań, lecz zdolny jest także owe poznania gromadzić i kumulować. Dzięki temu poznanie podmiotu zbiorowego ma charakter procesualny i historyczny oraz może mieć charakter kumulatywny i postępowy.

Istota poznająca znajduje (...) poza sobą – powiada Trentowski – nie tylko świat zewnętrzny, ale także inne istoty poznające. Te zaś żyły i dociekały wcześniej od niej i są z nią powiązane delikatnymi więzami natury. Jest tedy całkiem naturalne, że człowiek, który zgodnie ze swoim przeznaczeniem dąży do poznania, staje się wychowankiem innych ludzi⁴⁵.

Jak się okazuje, z charakterystyki umysłu ludzkiego, traktowanego jako „przejaw ducha powszechnego”, daje się wyprowadzić (ważną dla teorii wiedzy, a w szczególności dla metafizyki Trentowskiego) charakterystykę ogólnoludzkiego podmiotu zbiorowego. Pozwala ona wskazać na te cechy natury i sposobu istnienia owego podmiotu (ciągłość historycznej egzystencji, ciągłość i tożsamość świadomego życia), które umożliwiają mu nabywanie i kumulowanie wiedzy. Jaki jednak mechanizm ma sprawić, by nabywanie i kumulowanie wiedzy stało się czymś więcej niż tylko możliwością, czymś więcej niż efektem szczęśliwego zbiegu przypadkowych okoliczności – by stało się „koniecznym”, postępowym procesem prowadzącym nieuchronnie do totalnego, wszechstronnego poznania świata?

Trentowski odwołuje się do jeszcze jednego faktu charakteryzującego naturę ludzkiego umysłu: wskazuje na określoną strukturę „władz poznawczych”. Umysł ludzki ma – utrzymuje filozof – strukturę trójdzielną, co sprawia, że z trzech tylko źródeł może bezpośrednio czerpać swą wiedzę o świecie. Umysł wyposażony jest mianowicie w *zmysły*, dzięki którym może czerpać wiedzę z doświadczenia, wiedzę o „świecie zewnętrznym”, dalej w *rozum*

⁴⁵ *Ibidem*, s. 77-78.

(*Vernunft*, w pracach polskich nazywany „umysłem”), który bezpośrednio poznaje swój własny „świat wewnętrzny”, wreszcie w *intuicję* czy też „apercepcję” (*Wahrnehmung*, w pracach polskich nazywaną „mysłem”), której cały świat – zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny – jest dostępny bezpośrednio w niepodzielnej jedności. Z dwu pierwszych źródeł umysł może czerpać tylko cząstkową czy też jednostronną, jednoaspektową wiedzę o świecie – na podstawie zmysłowego doświadczenia można bowiem poznać jedynie świat przedmiotowy, realny, rozciągły, cielesny; rozumowemu poznaniu natomiast dostępny jest wyłącznie świat podmiotowy, idealny, nierozciągły, bezcielesny. Tylko dzięki swej trzeciej władzy poznawczej – intuicji – umysł może poznać cały świat, może zdobyć wszechstronną wiedzę o tym, co naprawdę istnieje.

Można byłoby postawić Trentowskiemu zarzut, że wyposażając umysł ludzki w intuicję („mysł”), czyli w „boską” zdolność bezpośredniego poznania świata *a totali*, zapewnił każdej jednostce z osobna możliwość zaspokojenia owego płynącego z głębi jej duszy „boskiego” pragnienia posiadania wszechstronnej, totalnej wiedzy o świecie. A tym samym to, co miało być rezultatem zbiorowego wysiłku całej ludzkości i celem ogólnodziejowego procesu poznawczego uczynił, niekonsekwentnie, efektem dążeń poznawczych każdej jednostki z osobna, dającym się osiągnąć w dowolnym momencie historii. Na zarzut taki Trentowski odpowiedziałby zapewne, że jego charakterystyka struktury umysłu ludzkiego dotyczy ludzkiego umysłu w ogóle, rozważanego jako „przejaw ducha powszechnego”, nie dotyczy natomiast żadnego konkretnego (empirycznie danego) umysłu ludzkiego z osobna. Tylko w człowieku „jako takim”, „ujmowanym jako całkowity przejaw ducha powszechnego, władze poznawcze tworzą „harmonijną jednię”. Natomiast w konkretnych umysłach, ukształtowanych w określonych warunkach przyrodniczych i kulturowych, przewagę zdobywa któraś z dwu partykularnych władz ludzkiego umysłu – zmysłowość lub rozum – „całościująca” zaś intuicja, której wykształcenie wymaga zdaniem

Trentowskiego harmonijnego rozwoju dwu pierwszych władz umysłowych, w ogóle nie zostaje dopuszczona do głosu. Człowiek był dotąd „zawsze bądź prowadzony na pasku przez swoją zmysłowość, bądź jako igraszka swojego rozumu, tzn. był zawsze albo realistą, albo idealistą”⁴⁶. Okres prawdziwie intuicyjnego, „mysłowego”, totalnego poznania dopiero ma nadejść – oświadcza Trentowski. Inicjować go ma sam polski myśliciel.

Opinia ta może się wydać arbitralna, warto jednak poznać jej uzasadnienie. Istnieje – zdaniem Trentowskiego – pewna prawidłowość określająca zarówno podaż rodzajów umysłów, jak i kolejność ich występowania w czasie historycznym. Prawidłowość ta ma swoją podstawę w samej naturze ludzkiego poznania. Umysły empirystycznie nastawione musiały pojawić się najwcześniej, gdyż poznanie zmysłowe ma najbardziej pierwotny, tzn. bierny, odbiorczy charakter. Później wykształciły się umysły usposobione racjonalistycznie, gdyż poznanie rozumowe ma samorzutny charakter – rozwija się w pełni dopiero wtedy, gdy umysł uwolnił się już od presji zmysłowego doświadczenia. Najpóźniej pojawiają się umysły ukształtowane intuicjonistycznie, wyposażone w „mysł”, intuicyjne poznanie ma bowiem „samodzielny” charakter, to znaczy „jedno- czy w sobie odbiorcze doświadczenie z samorzutnym rozumem i jest zarówno prawdą zewnętrzną, jak i wewnętrzną, czyli prawdą pełną, żywą i boską ...”⁴⁷.

Gdybyśmy wzięli tę argumentację za dobrą monetę, być może byliśmy skłonni przyznać, że teza Trentowskiego o istnieniu pewnej ogólnej prawidłowości określającej przebieg historii naturalnej ludzkiego umysłu nie jest całkiem bezzasadna. Trudno byłoby nam jednak traktować ją inaczej niż tylko jako ryzykowną hipotezę, wymagającą kłopotliwej konfrontacji z historycznymi faktami. Dlaczego więc mielibyśmy przyjmować, że dziejami umysłowego poznania rządzi „konieczne” prawo postępowego rozwoju? Poznanie empiryczne

⁴⁶ *Ibidem*, s. 18.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 194.

i poznanie rozumowe – jak charakteryzuje je Trentowski – są od siebie logicznie i genetycznie niezależne: mają różne źródła i są bezpośrednio, nie zakładają wzajem swej ważności i dotyczą różnych całkiem „światów” (aspektów rzeczywistości). Dlaczego mielibyśmy wierzyć, że te cząstkowe, jednoaspektowe i perspektywiczne poznanie związane są silniej niż tylko przygodnym związkiem czasowej styczności, że nadto prowadzi od nich jedna tylko droga, wiodąca wprost do intuicyjnego, całościowego poznania świata?

Trentowski sam nie był, być może, wolny od tego rodzaju wątpliwości. W *Grundlage* i innych pracach stanowczo jednak obstaje przy swej opinii o koniecznym charakterze dziejowego postępu filozoficznej myśli, a upór swój stara się usprawiedliwić w sposób godny naszej najpilniejszej uwagi. Powołuje się mianowicie znowu na tę fundamentalną własność ludzkiego umysłu – o której już była mowa – na niesłabnące, boskie ze swej natury, dążenie do całościowego poznania świata i wskazuje na jego konieczne następstwa. Dążenie to, właśnie dlatego, że ma boskie źródło, zmierza niechybnie do absolutyzacji czy też „totalizacji” cząstkowych i jednoaspektowych (takie tylko są człowiekowi dostępne) poznań rzeczywistości, a to znowu prowadzi z nieodmienną koniecznością do ważnych następstw nie tylko i nie tyle poznawczej, lecz także i przede wszystkim społecznej natury – do antagonizmu i konfliktu. Te właśnie zjawiska, należące do intersubiektywnej, społecznej rzeczywistości, czyni Trentowski siłami poruszającymi mechanizm dziejowego postępu poznania.

Działanie owego mechanizmu ilustruje nasz myśliciel przykładem zaczerpniętym z historii nowożytnej filozofii europejskiej. Dzieje te zostały zdominowane – utrzymuje – przez dwa skrajne, zwalczające się metafizyczne kierunki: materializm i idealizm. Pierwszy powstał w wyniku absolutyzacji poznania empirycznego, aposteriorycznego, drugi zaś jest owocem absolutyzacji poznania rozumowego, apriorycznego. Absolutyzacja partykularnych stanowisk poznawczych oraz podniesienie jednostronnych i cząstkowych poznań do rangi poznania totalnego nie są dziełem przypadku. Zjawiska te nie dają się jednak

wyjaśnić wyłącznie psychologicznie – predylekcjami umysłowymi poszczególnych filozofów. Absolutystyczna skłonność, której ulegają zarówno materialści jak i idealści, ma swoje źródło w naturze ludzkiego umysłu w ogóle – w pragnieniu zdobycia całościowego poznania świata. Ma też swoje źródło w istocie filozoficznego myślenia, zgodnie z którą rezultat wszechstronnego poznania świata winien mieć formę dyskursywnego systemu zbudowanego na „jednej i jednolitej podstawie”. Metafizyczna prawda – mówi Trentowski – „istnieje tylko w swojej bezwarunkowej całości, tj. jedynie w systemie”⁴⁸. Jeśli jednolitej podstawy dla systemu szuka się w doświadczeniu, system z konieczności przybiera kształt doktryny materialistycznej, a jeśli w poznaniu rozumowym – doktryny idealistycznej. Jest tak dlatego, że zarówno empiryk budowniczy systemu, jak i tworzący system racjonalista wykraczają daleko poza granice prawomocnej wiedzy, którą zaczerpnąć mogą z własnych źródeł poznania. Opanowany dążeniem systemotwórczym empiryk wypowiada w swym systemie twierdzenia dotyczące nie tej wyłącznie rzeczywistości, o której może prawomocnie wiedzieć na podstawie doświadczenia (świat zewnętrzny, rozciągły, cielesny), lecz wszelkiej rzeczywistości. Podobnie racjonalista formułuje – w zbudowanym przez siebie systemie – sądy nie tylko o rzeczywistości dostępnej w apriorycznym poznaniu rozumowym (świat wewnętrzny, nierozciągły, bezcielesny), lecz także o wszystkim, co istnieje. W ten sposób materializując lub idealizując wszystko, co istnieje, filozofowie wypowiadają poglądy przeciwne – i popadają w ideowy konflikt.

Trentowski nie ubolewa nad tym, że absolutystyczne i systemotwórcze aspiracje popychają filozofów do ideowego konfliktu i walki. W aspiracjach tych widzi nie przejawy szkodliwych manii czy aberracji ludzkiego umysłu, lecz wyraz „boskiego” w istocie dążenia do wszechstronnego poznania świata. Dostrzega w nich przede wszystkim siły poruszające dialektyczny mechanizm, który steruje dziejami ludzkiego poznania i wymusza postęp filozoficznej wiedzy. Postęp

⁴⁸ *Ibidem*, s. 89.

ten jest możliwy, gdyż boski duch powszechny, przejawiający się w ludzkich duszach, działa podobnie jak Hegłowski „rozum dziejów” – działa „chytrze”. Każde filozofującym jednostkom dążyć do zaspokojenia ich wygórowanych pragnień poznawczych, choć wie, że dążenia te – prowadzące z konieczności do jednostronnych i zabsolutyzowanych, a więc fałszywych ujęć rzeczywistości – uwikłają jednostki w nieuchronny antagonizm i konflikt. Skutki te są jednak konieczne, bo stymulują postęp wiedzy i pozwalają duchowi powszechnemu osiągnąć cel jego rozwoju – samowiedzę.

Stan współczesnej filozofii europejskiej postrzega więc Trentowski jako stan ideowego rozdarcia i konfliktu. Dalszy los filozoficznej myśli, jej postęp zależy od tego, czy uda się ów stan przezwyciężyć.

Zdaniem Trentowskiego można tego dokonać jednym tylko – proponowanym przez niego – sposobem. Trzeba najpierw pokazać, że doktryny obu walczących ze sobą stronnictw – tak materialistów jak i idealistów – zawierają rzetelne poznanie pewnych, całkiem różnych aspektów rzeczywistości i w tym zakresie są równie prawdziwe. Trzeba następnie pokazać, że te same racje, które zmuszają nas do uznania prawomocności częściowej i jednoaspektowej wiedzy, zawartej w przeciwstawnych doktrynach, zarazem zabraniają nam uznania słuszności absolutystycznych roszczeń poznawczych, z którymi występują zwolennicy owych doktryn. Trzeba na koniec wykazać, że roszczenia te same w sobie nie są ani naganne czy nieumotywowane – źródłem ich jest przecież naturalna skłonność ludzkiego umysłu – ani bezzasadne, gdyż poznanie totalne jest z gruntu możliwe. To ostanie przedsięwzięcie wymaga – zdaniem naszego myśliciela – zastosowania innych środków niż dwa pierwsze: trzeba zastąpić immanentną krytykę pojęciową zastanych doktryn filozoficznych pracą o charakterze „pozytywnym”, twórczym. Pracą konstruowania – wolnego od dotychczasowych ograniczeń i błędów – nowego systemu „filozofii uniwersalnej”, systemu prezentującego prawdziwie wszechstronną, wszechobejmującą wiedzę o świecie.

Przezwyciężenie kryzysu filozofii europejskiej to – jak widać – zadanie niebywale trudne. Czy możemy się jednak dziwić, że Trentowski – wierny swemu filozoficznemu powołaniu aż do heroizmu – zabrał się skwapliwie do jego realizacji? Przeprowadził krytyczny rozbiór materialistycznych i idealistycznych systemów, miał więc pod dostatkiem „materiału” potrzebnego do wzniesienia nowego systemu – zgromadzoną przez filozofów rzetelną wiedzą o dwu różnych aspektach rzeczywistości. Materiał ten mógł odpowiednio przetworzyć – dysponował wszak właściwą metodą pozwalającą z dowolnych dwu różnych prawd „jednostronnych” tworzyć prawdy kompletne, „różnojedniowe”. Wprawdzie nowej metafizycznej wiedzy nie traktował jako mechanicznego złożenia prawd jednostronnych – miała być ona raczej efektem syntezy poznań czastkowych, dokonanej dzięki bezpośredniemu, intuicyjnemu poznaniu świata *a totali*. Ale i do tego zadania był Trentowski dobrze przygotowany: rozporządzał właśnie potrzebną władzą poznawczą – przyrodzoną umysłowi ludzkiemu w ogóle, ale rozwiniętą dobrze tylko u Słowian, u Polaków w szczególności, władzą bezpośredniego „oglądania” świata w całości i w integralnej jedni.

Nic nie mogło przeszkodzić polskiemu myślicielowi w realizacji wielkiego przedsięwzięcia – skonstruowania nowego systemu filozoficznego. Co więcej, wszystko go do realizacji tego przedsięwzięcia skłaniało. Skłaniała go do tego sama historyczna konieczność. Dlaczego jednak – chcielibyśmy może jeszcze zapytać – filozofowie nie zrobili dotychczas właściwego użytku z władzy intuicyjnego poznania, która przyrodzona jest przecież ludzkiemu umysłowi, dlaczego całe generacje myślicieli, budujących systemy na „jednej i jednolitej podstawie”, wybierały na podstawę do swych systemów bądź empiryczną, aposterioryczną wiedzę, bądź rozumową wiedzę aprioryczną, a zapominały o trzecim źródle wiedzy bezpośredniej, o żywej intuicji całości bytu? Działo się tak dlatego – taką otrzymujemy odpowiedź – że tak ziać się musiało. Biegiem dziejów myśli steruje opisany właśnie mechanizm rozwoju, poruszany energią wyzwalaną

w trakcie ideowych konfliktów. Nie mógłby on działać, gdyby nie było – użyjmy wyrażenia ukutego przez Libelta – odpowiedniego „dialektycznego materiału”, zabsolutyzowanych i jednostronnych światopoglądów, jednostronnie usposobionych umysłów wytwarzających te światopoglądy. Podaż odpowiednich umysłów zależy od określonych warunków naturalnych i kulturowych, zależy więc od istnienia odpowiednio zorganizowanych społeczeństw, wytwarzających odmienne kultury duchowe. Nie byłoby postępu w europejskiej filozofii, nie byłoby samej tej filozofii, gdyby nie było rozmaitych duchowych kultur, w których ukształtowały się filozoficzne umysły i idee, gdyby nie było różnych „podmiotów zbiorowych” wytwarzających owe kultury. Mówiąc inaczej: duch powszechny nie mógłby się rozwijać, gdyby nie było różnych „duchów narodowych” wytwarzających rozmaite idee i przeciwstawne światopoglądy. Postęp ducha wymagał, by w myśli europejskiej powstał i trwał – mimo podejmowanych prób jego przewyciężenia – ideowy konflikt między idealistycznymi i materialistycznymi światopoglądami i doktrynami filozoficznymi, a zatem postęp ducha powszechnego wymagał, by w wytwarzaniu filozoficznych idei przez duchy narodowe nastąpił zasadniczy podział pracy.

Trentowski – występując w imieniu ducha powszechnego – następująco rozdzielił zadania: wytwarzanie poglądów empirystycznych i materialistycznych uznał za zadanie ducha francuskiego, wytwarzanie poglądów racjonalistycznych i idealistycznych przypisał duchowi niemieckiemu. Nie zdziwi nas zapewne, że zadanie dokonania „różnorodnej” syntezy materialistycznych i idealistycznych poglądów powierzył nasz myśliciel duchowi, którego sam czuł się prawowitym reprezentantem i wyrazicielem – duchowi słowiańskiemu, a w szczególności polskiemu. Jeśli umysły romańskie zdominowane są przez zmysłowość i empiryczny rozsądek, germańskie skłonne są jedynie do rozumowej spekulacji, to polskie są z przyrodzenia umysłami intuicyjnymi, zdolnymi „widzieć” bezpośrednio całość rzeczywistego świata.

Świat realny stał się romańskiej a świat idealny germańskiej mądrości cechą. Dla Polaków i Słowian pozostaje *świat trzeci, boski*. Na nim więc oprzeć się powinna i musi *filozofia narodowa*⁴⁹.

Tak Trentowski, ukazawszy dialektyczny mechanizm sterujący biegiem dziejów europejskiej myśli, uzasadnił własne roszczenia poznawcze, swój projekt filozofii uniwersalnej; w ten sposób uzasadnił również opinię o koniecznym pojawieniu się na scenie filozofii powszechnej oryginalnej filozofii polskiej. Dzięki naszemu śmiałoemu myślicielowi filozofia polska wkroczyła na tę scenę nie cicho i ukradkiem, by zgłosić jakieś poprawki czy uzupełnienia do wytworzonych przez myślicieli Zachodu doktryn filozoficznych, lecz głośno i z tupetem – z proklamacją nowej, oryginalnej, polskiej filozofii, będącej zarazem powszechnie ważną, wszechstronną, „uniwersalną” wiedzą.

3. Spór o metodę filozofowania i charakter filozoficznego kształcenia

Pora na wyjaśnienie, dlaczego tyle uwagi poświęciliśmy sformułowanemu przez Trentowskiego programowi filozofowania w ogóle, a projektowi polskiej filozofii narodowej w szczególności. Dopiero po dokładnym rozważeniu owego projektu (a Trentowski nie tylko sformułował go najdobitniej, lecz także realizował go konsekwentnie i był w latach czterdziestych uważany powszechnie za najbardziej typowego jego zwolennika) staje się dobrze zrozumiała najdonioślejsza bodaj dyskusja filozoficzna (metafilozoficzna) prowadzona w Polsce epoki międzypowstaniowej. Dotyczyła ona kwestii, jaką drogą należy pójść, jaką metodą trzeba się posłużyć, by wytworzyć oryginalną, polską filozofię narodową. Kwestię tę rozstrzygnął Trentowski w sposób charakterystyczny dla pewnego „stronnictwa” filozoficznego, które nazwiemy stronnictwem filozofów spekulatywnych.

⁴⁹ B. Trentowski, *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna ta filozofia*, op. cit., s. 579.

Według niego polską filozofię narodową można i należy metodycznie konstruować – tj. wywieść ją dialektycznie czy też dedukować z całego „organizmu dziejów filozofii powszechnej”. Osobliwe konsekwencje tego projektu dobrze są widoczne, gdy prześledzi się dyskusje prowadzone przez filozofów spekulatywnych z ich licznymi przeciwnikami.

Tych ostatnich nie zawsze można łatwo zidentyfikować, a jeszcze trudniej objąć jedną generalizującą charakterystyką. Stanowią – na pierwszy rzut oka przynajmniej – zbiór indywidualności zbyt mało do siebie podobnych, by zabieg wyodrębniania jakiegoś niespekulatywnego nurtu filozofii polskiej lat czterdziestych mógł uchodzić za coś więcej niż tylko konwencjonalny zabieg klasyfikacyjny. A jednak to sami filozofowie spekulatywni czynią bardzo wiele, by taki zabieg usprawiedliwić. Z zastanawiającą jednomyślnością formułują ogólnie – wypowiedane w formie zarzutu lub przestrogi – krytyczne uwagi, których adresaci nie zawsze wprawdzie są wyraźnie wskazywani, lecz prawie zawsze dają się rozpoznać.

Gdyby od chemika np. zażądano – pisze Cieszkowski w swej pierwszej w języku polskim opublikowanej pracy – aby zaniechał dzieł Berzeliusza, Liebiga i Dumasa, i z góry, na własne swoje *conto* doświadczenia rozpoczął, odpowiedziałby nam bez wątpienia, iż nie ma ochoty tracenia czasu na odkrywanie rzeczy już odkrytych... W filozofii zaś często daje się słyszeć tak dziwaczne żądanie, a co gorsza często spotyka ono chętnych do czynienia mu zadosyć. Pod pozorem oryginalności niejeden chce filozofować na własny rachunek, nie uważając, że i przed nim byli badacze myśli, z którymi naprzód porachować się trzeba, zanim się samemu zdoła coś zrobić i zarobić. Oryginalność nie na tym zależy, aby z jaką odrębną i dziwną myślą wyskoczyć, która nie mając żadnych przesłańców, tym samym żadnych następstw mieć nie może, i sama zginie, jak sama się zrodziła⁵⁰.

⁵⁰ A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii*, [w:] idem, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, oprac. J. Garewicz i A. Walicki, Warszawa 1972, s. 252.

Cieszkowskiemu wtóruje Trentowski:

Kto nie zna filozofii greckiej doskonale, kto nie zna filozofii heroicznej, którą opisali Kartezjusz, Bako, Spinoza i Locke, kto nie zna przede wszystkim filozofii niemieckiej, ten niech nie stara się być filozofem polskim! Trzeba wiedzieć, na czym filozofia dotychczasowa stanęła, aby wiedzieć, od czego zacząć, i co jest jej dzisiejszym zadaniem⁵¹.

Przed lekkomyślnym dążeniem do tworzenia nowych „systematów” przestrzega również Kremer:

Kto by się do nich zabierał nie mając uświęcenia z góry, pracowałby zupełnie bez korzyści, robota jego rodząca się li z dziecinnej próżności popisywania się, a nie z chęci znacznej służenia drugim, nie byłaby nawet godną uczciwego wspomnienia ... Jestem zdania, że zrozumienie i wyjaśnienie a nawet wprost przetłumaczenie nauki geniuszów, jakim jest np. Plato, Arystoteles, Leibniz, Kant lub Hegel jest sprawą nierównie trudniejszą i wyższego znaczenia, niż występowanie z lada pomysłem i systematem, nie mającym warunków życia w sobie⁵².

Do kogo kierowane są te rozsądnie brzmiące przestrogi i pouczenia? Nie chodzi tu wcale – jak można byłoby mniemać – o wszystkich hipotetycznych amatorów filozofowania, którzy filozofię uprawiać pragną bez wstępnych przygotowań, bez trudu uczenia się i przyswajania wyników pracy wielu pokoleń myślicieli. Chodzi raczej o tych twórców i zwolenników polskiej filozofii narodowej, którzy nie akceptują filozoficznej spekulacji. To oni właśnie portretowani są przez swych oponentów jako zwolennicy filozoficznej amatorszczyzny, którzy gonią za źle rozumianą oryginalnością, będącą w samej rzeczy „tylko oryginalstwem”⁵³, którzy żywią naiwne jakies przekonanie

⁵¹ B. Trentowski, *Listy naukowe*, [w:] idem, *Stosunek filozofii do cybernetyki*, *op. cit.*, s. 489.

⁵² J. Kremer, *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jej części w zarysie*, t. 1, Kraków 1849, s. VI.

⁵³ Por. A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiej...*, *op. cit.*, s. 252.

jakoby filozofia była owocem zwyczajnego rozmyślenia, dumania itd., że zatem ona podobnie jak każde rozmyślenie i dumanie zostaje pod wpływem uczuć, chęci, dążności i tych wszystkich okoliczności stanowiących piętno jakiego narodu, a więc że filozofia także koniecznie musi mieć piętno narodowe – jak na przykład poezja i cały orszak sztuki pięknej⁵⁴.

Pomyliliśmy się też bardzo, gdybyśmy sądzili, że celem przytoczonych uwag i napomnień było pouczenie „naiwnych”, samorodnych polskich filozofów o potrzebie nabywania historycznej erudycji i konieczności filozoficznego kształcenia w ogóle. Zapewne chodziło o kształcenie, ale całkiem specjalnego rodzaju.

Typowy jego projekt mieliśmy sposobność przestudiować na przykładzie sformułowanego przez Trentowskiego programu filozofii narodowej. Wszyscy filozofowie spekulatywni bez zastrzeżeń podzielają żywione przez autora *Myślini* przekonanie o konieczności historyczno-filozoficznego kształcenia. Nie można umiejętnie uprawiać filozofii bez studiowania jej dziejów. Studia owe jednak winny przede wszystkim to mieć na celu, by studiujący mógł dzięki nim poznać ideę organicznej całości dziejów filozofii, by mógł zrozumieć, iż począwszy od

starożytnej szkoły jońskiej, która jest kolebką filozofii, aż do najnowszego wykształcenia filozofii niemieckiej, która jest jej dzisiejszym stanowiskiem, wszystkie pośrednie szczeble, porozstawiane w ciągu wszystkich wieków i wszystkich ludów, stanowią solidarne pasmo, które rozerwać się nie da, a które od różnorodnych narodów i indywidualów różnorodny też koloryt przybrało⁵⁵.

Kształcący się filozof winien z metodycznego studium dziejów filozofii wyciągnąć dwie zwłaszcza korzyści. Winien, po pierwsze, poznać prawo historycznego rozwoju filozoficznej myśli (lub, inaczej mówiąc, poznać prawidłowość rozwoju ducha dziejów filozofii powszechnej) i nauczyć się metody konstruowania filozoficznego

⁵⁴ J. Kremer, *Listy z Krakowa*, t. 1, *op. cit.*, s. 219.

⁵⁵ A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiej...*, *op. cit.*, s. 251.

systemu, konstruowanie to bowiem nie jest niczym innym, jak tylko odwórczym naśladowaniem czynności ducha dziejów myśli filozoficznej. Winien, po wtóre, odkryć i sformułować zadanie, które trzeba wykonać, aby przyczynić się do dalszego postępu filozofii („Trzeba wiedzieć, na czym filozofia dotychczasowa stanęła, aby wiedzieć, od czego zacząć i co jest jej dzisiejszym zadaniem”). To ostatnie przekonanie, tak dobitnie wyrażone przez Trentowskiego, oparte jest oczywiście na powszechnie uznawanym przez filozofów spekulatywnych poglądzie głoszącym, że dzieje filozofii mają charakter nie tylko prawidłowego, lecz także postępowego, kumulatywnego procesu,

że gdy dwa systemata przeciwne sobie występują z sobą do walki, ten proces rozstrzyga później trzeci i przyznaje, komu się należy słuszność, albo łączy oba w jedno okazując, iż oba miały słuszność, ale się zapatrywały na rzeczy z dwóch stron przeciwnych. Dlatego zawsze system ten, który jest właśnie ostatnim, zawiera w sobie wszystkie poprzedzające⁵⁶.

Łatwo pojąć, dlaczego polscy filozofowie spekulatywni wysoko cenili filozofię Hegla. Cenił ją nawet wtedy, gdy podejmują zdecydowaną jej krytykę, gdy próbują idealizm Heglowski całkowicie „przewyciężyć”. Hegel jest dla nich odkrywcą autentycznego, kształcącego charakteru historii filozofii i prawdziwym fundatorem tej dyscypliny⁵⁷. Jest przede wszystkim nauczycielem właściwej metody filozofowania.

„Hegel jest Fidiaszem filozofii. Przemyślał wszechświat w ogóle, nie twierdząc zaś, że na polu spekulacji nie pozostaje już nic do zbadania, przyznać trzeba, że odkrył już sprawy istotne. Odkrycie metody jest

⁵⁶ J. Kremer, *Listy z Krakowa*, t. 1, *op. cit.*, s. 223.

⁵⁷ Por. A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiejskiej...*, *op. cit.*, s. 248: „Dopiero Hegel nadał nowe, a raczej stworzył istotne życie tej nauki, odkrywając, iż historia filozofii jest kolejnym rozwinięciem się w czasie samej absolutnej filozofii, czyli ciągłym wzrostem i postępowym objawieniem się jednej prawdy w rozmaitych okresach i stopniach wykształcenia”.

rzeczywiście dawno upragnionym odkryciem kamienia mądrości; teraz chodzi więc o to, aby zdziałać owe cuda, które leżą w jego mocy⁵⁸.

Ale Hegel jest postrzegany nie tylko jako odkrywca metody dialektycznej, który wyeksponował kształcący charakter historii filozofii. Jest uważany również za twórcę wielkiego systemu filozoficznego, systemu historycznie (i logicznie) „ostatniego” – tego właśnie, który „zawiera w sobie wszystkie poprzedzające”. Polscy myśliciele spekulatywni wierzą przeto, że w filozofii nie można dokonać dalszego postępu inaczej, jak tylko przewyciężając stanowisko Hegla, że właściwym zadaniem filozofii w ogóle, a polskiej w szczególności jest dokonanie takiego przewyciężenia.

Ktokolwiek bowiem chce Hegla skutecznie zaczepić, ten nie z dołu ani z boku, ale z przodu i z góry do niego stanąć powinien; tj. przebyć musi bezdroża i przepaści, które on bez zawrotu głowy obleciał, a dopiero prześcignawszy jego wszystkie ślady postawić się naprzeciwko niego. (...) O przekroczeniu zaś lub okrążeniu jego stanowiska ani myśleć, albowiem droga, którą do niego doszedł, jest drogą prostą, a więc matematycznie najkrótszą i jedynie właściwą. Tę koniecznie przebyć trzeba, a dopiero zrobiwszy krok dalej, można sobie zjednać prawo podniesienia ręki, acz zawsze ze czcią i uwielbieniem, na tę filozoficzną relikwie⁵⁹.

Dążenie do przewyciężenia heglizmu świadczy jednak o tym, że nie wszystkie roszczenia „absolutnej” filozofii Hegla są przez polskich myślicieli spekulatywnych respektowane. Zgadzą się oni na to, że heglizm jest stanowiskiem historycznie i logicznie ostatnim, ale

⁵⁸ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, [w:] idem, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza...*, *op. cit.*, s. 88. O dialektyce Heglowskiej podobnie wypowiada się Karol Libelt: „Metoda dialektyczna Hegla jest najwyższą jego zasługą. Jest to kamień filozoficzny, którego dotąd na próżno szukała filozofia czystego rozumu i filozofia w ogólności. (...) Metoda ta jest jedynie żywotna i w każdej żywotnej filozofii uwydatnić się musi” (K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, *op. cit.*, s. 208).

⁵⁹ A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiejk...*, *op. cit.*, s. 254.

nie na to, że jest stanowiskiem absolutnie ostatecznym, nieprzekraczalnym, zamykającym definitywnie cały – doprowadzony do swego logicznego końca – proces dziejowego rozwoju myśli. Dzieje filozofii jeszcze się nie skończyły, skończyła się – wraz z Heglem – tylko pewna epoka tych dziejów. Przewyciężenie heglizmu jest możliwe, bo heglizm – wbrew swym absolutystycznym roszczeniom – nie jest wyrazem filozofii absolutnej, lecz tylko ekspresją absolutnego, czy raczej zabsolutyzowanego idealizmu.

Przedsięwzięcie przewyciężania heglizmu stało się więc dla polskich filozofów spekulatywnych (mowa tu przede wszystkim o Trentowskim, Cieszkowskim i Libelcie) przedsięwzięciem przewyciężania absolutnego idealizmu. Ogólna strategia tego przedsięwzięcia była – mimo odmienności indywidualnie stosowanych technik – zasadniczo podobna. Chodziło o wykazanie, że idealizm absolutny jest stanowiskiem jednostronnym i „ograniczonym”, a nie „totalnym”, że przewyciężenie jego ograniczeń jest nie tylko możliwe, lecz wręcz konieczne, wymagane przez historyczny *logos*, zgodne z dialektyczną logiką rozwoju ducha. Kto chciał przewyciężyć heglowski idealizm, musiał dowodzić, że heglizm – wbrew deklaracjom swego twórcy – nie uwzględnia całej rzeczywistości, że przeciwnie – uprzywilejowuje myśl, redukuje całą rzeczywistość do rzeczywistości myśli. Idealizm absolutny nie zawiera całej prawdy o rzeczywistości – zawiera jedynie „negatywną” wiedzę o rzeczywistości czystej myśli; do niej sprowadza wszelką „pozytywną” wiedzę o tym, co realnie istnieje, co dostępne jest w zmysłowym doświadczeniu. Redukując realną rzeczywistość cielesną do idealnej rzeczywistości myśli, idealizm redukuje też „rzeczywistość praktyczną” do „rzeczywistości teoretycznej” – sprowadza realne ludzkie działania, wolny „czyn” do dialektycznego „ruchu pojęcia”.

Przewyciężanie heglowskiego idealizmu wymagało jednak nie tylko pokazania, że idealizm absolutny jest stanowiskiem jednostronnym i ograniczonym, któremu można przeciwstawić równie jednostronne i ograniczone stanowisko „absolutnego realizmu”.

Wymagało też pokazania, że wykroczenie poza tę przeciwstawność dwu równie ograniczonych i jednostronnych stanowisk jest możliwe, że można skonstruować system filozoficzny wolny od jednostronności i ograniczeń i wznieść się ponad heglowski idealizm (jak i wszelki przeciwstawny mu realizm lub materializm) na stanowisko trzecie, historycznie i logicznie „wyższe”.

To stanowisko musiało być jednak pojmowane jako nie tylko historycznie, lecz także logicznie ostatnie, a nawet ostateczne – uniwersalne, wszechstronne, zasadniczo nieprzekraczalne⁶⁰. „Kto z potworami walczy, sam staje się potworem” – powiada Nietzsche. Walcząc z absolutnym idealizmem Hegla, filozofowie polscy sami stali się absolutystami. Logika „przewycięzania” zmusiła ich do przyjęcia postawy niezwykłej. Jakie miejsce można zająć, gdy chce się przewyciężyć stanowisko absolutne, a więc przekroczyć je i zająć stanowisko wyższe? Oczywiście, nawet jeśli się mniema, że

⁶⁰ Nie jestem więc skłonny dawać wiarę takim, z pozoru skromnym, oświadczeniom, jak to, które Trentowski wygłosił w zakończeniu swej *Myślini*: „My nie pragniemy być środkiem historii i przesileniem się człowieczeństwa (...), ani też utrzymujemy, jak Hegel, iż nasza filozofia już ostatnia. My roztwarzamy jedynie podwoje do przyszłego narodowej filozofii wielkiego kościoła...” (B. Trentowski, *Myślini czyli całokształt loiki narodowej*, t. 2, *op. cit.*, s. 491-492). W (wydanym pośmiertnie) *Panteonie wiedzy ludzkiej polski myśliciel przemawiał już inaczej – nie jako ktoś, kto przygotowuje dopiero materiały do budowy przyszłego „kościół” narodowej i powszechnej mądrości, lecz jako ten, kto ów „kościół” zaprojektował i już zbudował, kto stworzył już syntezę całej ludzkiej wiedzy („wzniósł pomnik nad spiz trwalszy”): „Jako Chrystus tak i Panteon ten – pisał – nie rozwała Świątnic starych, lecz buduje Kościół nowy, rozleglejszy, wszechstronniejszy i godniejszy Boga. Nie przez dumę osobistą, ale przez ogład na Naród, który pragnąłbym podnieść z wewnątrz i uświetnić na zewnątrz, tudzież przez ogład na umiejętność, czyniącą u mnie tak jawne i ogromne postępy, sądzę, iż bez grzechu zarozumiałości zawołać mogę za Horacym: Exegi monumentum aere perennius” (B. Trentowski, *Panteon wiedzy ludzkiej lub pantologia, encyklopedia wszech nauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii*, t. 3, Poznań 1881, s. 860).*

stanowisko „absolutne” nie jest absolutne, lecz tylko zabsolutyzowane, to i tak nie pozostaje nic innego, jak tylko – przewycięzając je – zająć to właśnie miejsce, na którym bezprawnie ulokował się absolutysta-uzurpator. Hegel nie pozostawił filozofom spekulatywnym wielkiego wyboru. Dla tych, którzy uwierzyli, że dzieje filozofii zbliżyły się do logicznego końca, nie zostało już wiele (historycznego) czasu, ani wiele (logicznego) „miejsca” do przeprowadzenia filozoficznych operacji. Każda próba wykroczenia „poza Hegla” miała być próbą ostatnią, zamykającą definitywnie logiczny proces dziejowego rozwoju myśli. Amatorzy dialektycznego przewycięzania heglizmu mieli tłoczyć się na szczycie Absolutu – taki los przypadł im w udziale zrzędzeniem chytrego rozumu dziejów myśli filozoficznej.

Jest zatem zrozumiałe, że przedstawiciele spekulatywnej polskiej filozofii narodowej nie interesowali się specjalnie rodzimą filozoficzną tradycją. Nawet Libelt, najuważniej śledzący dzieje „objawów filozofii słowiańskiej”, nie szukał tych objawów w zasadzie przed 1830 rokiem, w epoce przedheglowskiej. Nie ma się czemu dziwić. Z „organizmu” dziejów powszechnych filozofii wynikało wszak niezbitcie, że „miejsce” filozofii słowiańskiej w ogólności, a polskiej w szczególności, zostało już wyznaczone – jest nim historyczna przyszłość, epoka poheglowska. Określone też zostało już zadanie, które filozofia polska miała rozwiązać. Nie ulegało wątpliwości, że współczesna epoka charakteryzowała się ostrymi podziałami, antynomiami i przeciwieństwami. Europa rozrywana wewnętrznymi ideowymi konfliktami czekała z niecierpliwością na tych, którzy byliby w stanie konflikty te zażegnać, pogodzić przeciwstawne ideologie i filozoficzne doktryny. Okoliczności były naglące, nie można było więc zwlekać. Musieli wkroczyć Polacy, wnieść do europejskiej myśli system nowy – ostateczną filozoficzną syntezę systemów dotychczasowych. Trzeba było wreszcie pokazać, że prawda *jest cała*, a świat – cały poznany.

* * *

Rzucmy jeszcze okiem na liczną grupę niespekulatywnych myślicieli epoki międzypowstaniowej zaangażowanych w dzieło tworzenia polskiej filozofii narodowej. W przytaczanych krytycznych opiniach, kierowanych pod ich adresem przez filozofów spekulatywnych, znajdowaliśmy, rzecz naturalna, jedynie zaprzeczne, „negatywne” ich charakterystyki – więcej mówiące o krytykach niż o krytykowanych myślicielach. Karol Libelt, który spośród filozofów spekulatywnych miał dla nich chyba najwięcej uznania, przedstawił w swym *Samowładztwie rozumu* (pierwszym historycznym zarysie polskiej filozofii lat trzydziestych i czterdziestych XIX wieku) obszerną i wnikliwą charakterystykę twórczości niespekulatywnych myślicieli. Przeciwstawił ich oczywiście filozofom spekulatywnym.

„Jedni [tj. spekulatywni filozofowie – S.P.] będą chcieli rozwijać filozofię czystego rozumu – pisał – ale poznają jego czczość i obróca się krytycznie przeciw tej abstrakcji, i badać i szukać będą przejścia do rzeczywistości; drudzy [tj. myśliciele niespekulatywni – S.P.] z całkowitym pominięciem rozwiniętych i pojętych przez filozofię niemiecką prawd rozumu odrzuca rozumowanie i oddadzą się wierze, przeczuć, mistycyzmowi, które wedle ich wyobrażeń bezpośrednio ich tam stawia, dokąd rozum długą pracą czasu dochodzi”⁶¹.

Charakteryzując przedsięwzięcie niespekulatywnych myślicieli jako próbę bezpośredniego dotarcia tam, „dokąd rozum długą pracą czasu dochodzi”, przypisał im Libelt akceptację stanowiska radykalnego antyracjonalizmu czy też mistycyzmu. Toteż oponentów filozofii spekulatywnej nazwał *mistykami*, a szukał ich wyłącznie wśród towarzyszy i sympatyków towianizmu. Tym to mistykom kazał Libelt dyskutować z jakimś hipotetycznym zwolennikiem filozoficznej spekulacji i wygłosić m.in. taką metodologiczną deklarację:

⁶¹ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, op. cit., s. 269-270.

Co (...) ty przez filozofię nabywasz, my nabywamy przez bezpośrednie widzenie, przez odchylenie się nam nadprzyrodzone zasłony cielesnej i widzimy Boga i cały świat duchów...⁶².

Mistycy zmierzają – zdaniem Libelta – do tego samego celu, do którego dążą filozofowie spekulatywni – absolutnego poznania. Cel ten usiłują jednak osiągnąć zasadniczo odmiennymi środkami – drogą natchnienia, wiary, bezpośredniego, mistycznego „widzenia” chcą uzyskać absolutne, całkowite, „boskie” poznanie świata i Boga, wszystkiego, co istnieje. Pragną poznania niczym nie uwarunkowanego, niezależnego od wszelkich ludzkich perspektyw poznawczych, poznania totalnego, uwolnionego od przymusu dialektycznego „rozwijania się” w dziejach ludzkiej kultury, od uczestnictwa w ziemskiej „odysei ducha”. Pragnienie to Libelt uważał wprawdzie za nierealizowalne, ale dla wysiłków mistyków miał wiele zrozumienia. Sam bowiem zamierzał dokonać filozoficznej syntezy obu nurtów myśli – spekulatywnego oraz mistycznego – a od skuteczności tego usiłowania uzależniał sukces przedsięwzięcia zmierzającego do stworzenia prawdziwie oryginalnej filozofii słowiańskiej, w szczególności polskiej. To jest właśnie powód, dla którego Libeltowskich charakterystyk „objawów filozofii słowiańskiej” nie można brać za całkiem dobrą monetę. Autorowi *Samowładztwa rozumu* zbyt zależało na stworzeniu dialektycznej syntezy polskiej myśli epoki międzypowstaniowej, by myśl ową mógł traktować w sposób całkiem nieuprzedzony. Warunkiem przeprowadzenia syntezy jest istnienie przeciwieństw, przeciwieństwa zaś tylko wtedy są możliwe, gdy łączy je wspólna podstawa. Dlatego Libelt wyodrębnia w myśli polskiej lat trzydziestych i czterdziestych dwa skrajnie odmiennie nurty (spekulatywno-racjonalistyczny i mistyczny), reprezentantom tych nurtów każe dążyć do jednego, wspólnego celu (absolutnego poznania), a zarazem każe im różnić się zasadniczo co do środków stosowanych do osiągnięcia celu.

⁶² *Ibidem*, s. 360.

Libeltowska charakterystyka myśli niespekulatywnej (ta tylko nas tu interesuje) zawiera zatem jawną idealizującą interpretację. Szukając przeciwników filozofii spekulatywnej, pominął Libelt tych wszystkich myślicieli, którzy odrzucali wprawdzie dialektyczną metodę i spekulatywny styl filozofowania, nie negowali jednak wartości poznania rozumowego w ogóle i nie uciekali się do mistycyzmu – zignorował sporą grupę zdroworoządkowo nastawionych katolickich filozofów i pisarzy, zaliczanych dziś zwykle przez historyków do kategorii tradycjonalistów i konserwatystów katolickich. Nadto samym mistykom, na których skupił całą uwagę, imputował maksymalistyczne cele filozofów spekulatywnych – kazał im być swego rodzaju „absolutnymi irracjonalistami”, absolutnymi racjonalistami *a rebours*. Przez „odchylenie się nam nadprzyrodzonej zasłony cielesnej... widzimy Boga i cały świat duchów”. Czy deklarację tego rodzaju mogliby złożyć Krasiński, Słowacki albo Mickiewicz-towiańczyk?

Bez wątpienia mistycy (podobnie zresztą jak i katolicy tradycjonałiści) zdecydowanie przeciwstawiali się podjętym przez filozofów spekulatywnych próbom całkowitej filozoficznej reinterpretacji i pojęciowej rekonstrukcji religii, całkowitej jej racjonalizacji. Religia jest – ich zdaniem – nieredukowalna do filozofii, prawdy wiary nie są sprowadzalne do prawd filozoficznego dyskursu. Mickiewicza głęboko oburzyła wypowiedź Trentowskiego, który w *Chowannie* tak skomentował swe młodzieńcze wystąpienia „w obronie religii”:

Gdybym był wtedy tym, czym dziś jestem, i gdyby mi dano katedrę filozofii, wywiódlbym uczniom wszystkie prawdy chrześcijańskie z ich własnej samodzielnej jaźni, nauczył kochać je gorąco i pokazał w końcu, że prawdy te znajdują się w Biblii, którą potępiliście dlatego, żeście mądrości jej nie pojęli. Zreformowałbym młodzież w przeciągu lat trzech, a z nią, jak naturalna, i kraj cały. Dowiódłbym, wszystko, nawet dziewiczości Marii! Wszakże każde święte Logos jest

dziecięciem boskiego ducha i rodzi się niepokalanie, tj. z czystej piersi⁶³.

Trentowski wyraził jasno myśl, która jest jedną z konsekwencji jego projektu uprawiania filozofii. Jeśli celem filozofii jest pojęciowe i systemowe wyrażenie samowiedzy Boga, to filozof, który cel ten (w swoim mniemaniu) osiągnął, Biblię traktować może jako narracyjny dodatek do swego systemu. Myśliciele i pisarze, którzy – jak Mickiewicz – ze zgorzaniem przyjmowali podejmowane przez filozofów próby spekulatywnej rekonstrukcji i racjonalizacji religii, podejrzliwie patrzyli też na sam projekt filozofowania pojmowanego jako tworzenie systemu wiedzy uniwersalnej czy też absolutnej. Filozofia absolutna jest uzurpacją rozumu owładniętego pychą, jest następstwem zlekceważenia rozsądnych zakazów, którymi Kant obwarował rzetelną wiedzę filozoficzną, jest wreszcie złą imitacją prawdziwej mądrości.

Filozofia, a raczej to, co przyjęto nazywać filozofią, to znaczy praca rozumu, który wyłamuje się spod wszelkich prawideł, który nie chce się poddać żadnemu warunkowi nałożonemu przez Opatrzność, który mniema, że wystarczy rozumować i dyskutować, aby odnaleźć prawdę, filozofia – powtarzamy – jest z takiego stanowiska tylko naśladownictwem albo raczej fałszerstwem objawienia. Mędrzy objawiają wielkie prawdy; mędrzy, czyli cnotliwi (...), ludzie święci, objawiają wielkie rzeczy; filozofowie zaś udają, że je odkrywają⁶⁴.

Rozum nie może przekroczyć przyrodzonych mu granic, nie może przekroczyć granic możliwego doświadczenia i na nim wspartego racjonalnego poznania. Podporą dla wiary, sięgającej poza te granice, nie może być przeto rozum i rozumowanie, lecz objawienie Boże

⁶³ B. F. Trentowski, *Chowanna czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, t. 2, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, s. 847-848.

⁶⁴ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, [w:] idem, *Dzieła*, Wydanie Rocznicowe, t. X, Warszawa 1998, s. 19.

– chrześcijańskie objawienie powszechne, dane wszystkim ludziom, oraz objawienia „częstkowe”, dawane w różnych czasach „mędrcom, czyli ludziom cnotliwym”.

Rozważany pod względem stosunku do filozofii spekulatywnej mistycyzm towiańczyków nie różni się znacznie od myśli zdroworozsądkowych filozofów katolickich i katolickich tradycjonalistów. Ci ostatni ostro odróżniają absolutne – czy też „bezzależne”, jak mówił Rzewuski – prawdy objawienia religijnego od „warunkowych” prawd rozumowych, a tym samym dokonują swoistej („irracjonalistycznej” lub fideistycznej) interpretacji religii i określonej (również „irracjonalistycznej”) interpretacji poznania. Z jednej strony religia „czysta”, oparta na „bezzależnych” prawdach objawienia, jest domeną czystej wiary, mieszczącą się poza granicami poznania rozumowego, które nie jest jednak, z drugiej strony, całkiem autonomiczne – zależy od treści doświadczenia, ma przeto „warunkowy” tylko charakter; zawiera nadto pewne konieczne, choć przyjmowane bez dowodu, przesłanki. U podstaw poznania rozumowego leżą pewne dogmaty „rozumowej wiary”, niedowodliwe przeświadczenia zdrowego rozsądku, o których mówił już – często przez filozofów katolickich przywoływany – Jan Śniadecki, pierwszy zwolennik filozofii szkockiej w Polsce.

Bez wątpienia między dwoma biegunami niespekulatywnej religijnej myśli – zdroworozsądkowym i mistycznym – istnieją znaczne różnice. Uznając istnienie „objawień częstkowych” udzielanych mędrcom, świętym, „posłannikom Bożym”, mistycy znacznie mocniej niż katolicy tradycjoniści i filozofowie zdrowego rozsądku eksponowali rolę praktyk moralnego doskonalenia się, umożliwiających uzyskanie indywidualnego objawienia. Zarazem znacznie mniejsze znaczenie przypisywali historycznej tradycji Kościoła i zinstytucjonalizowanym formom życia religijnego. Jednakże ich pogląd na cele i możliwości poznania mistycznego był zapewne o wiele mniej radykalny niż ten, który imputował im Libelt. „Mistycy” nie rościli pretensji do boskiego, totalnego

poznania, nie sądzili, że dzięki doświadczeniu mistycznemu można uzyskać dostęp do *całej* boskiej wiedzy o świecie i zaświecie; utrzymywali raczej, że doświadczenie mistyczne pozwala niektórym jednostkom przekroczyć granice zwykłego (zmysłowego i rozumowego) poznania i partycypować (zawsze tylko w pewnym stopniu i ograniczonym zakresie) w boskiej wszechwiedzy.

Z tym wiąże się najważniejsze bodaj sprostowanie, jakiego wymaga Libeltowska charakterystyka niespekulatywnego nurtu polskiej myśli okresu międzypowstaniowego. Autor *Samowładztwa rozumu*, eksponując wyłącznie mistyczną skłonność tej myśli, nadał jej z konieczności charakter myśli świadomie bezsytuacyjnej, nigdzie niezakorzenionej, nieuwarunkowanej historycznie, społecznie i kulturowo. Gdyby polscy myśliciele i pisarze niespekulatywni byli rzeczywiście mistykami (w Libeltowskim sensie słowa), gdyby nie tylko pragnęli bezpośredniego i totalnego poznania-ogłędania bytu, lecz także pragnienie to efektywnie realizowali, to stałyby się dla nas niezrozumiałe zarówno ich wysiłki stworzenia polskiej narodowej filozofii, jak i zalecane przez nich sposoby filozoficznego kształcenia się, a także stosowane przez nich formy językowego wyrazu. Nie mogliśmy pojąć ani ludowych manii filozofujących poetów, ani narodowego tradycjonalizmu katolickich pisarzy i filozofów, ani mesjanizmu Mickiewiczowskich *Ksiąg Pielgrzymstwa i Narodu Polskiego* i paryskich prelekcji o literaturze słowiańskiej, ani nawet osobliwej fenomenologii ducha wyłożonej w mistycznych „pismach genezyjskich” Słowackiego. Wbrew temu, co utrzymuje Libelt, przeciwnicy filozofii spekulatywnej byli całkowicie świadomi historycznych uwarunkowań wszelkiego (również mistycznego) ludzkiego poznania, świadomi byli również tego, że poznanie owo musi mieć nieuchronnie fragmentaryczny, częściowy charakter. A co za tym idzie, uznawali też wartość różnych rodzajów poznania pośredniego – wyrażonego, przechowanego i przekazanego w rozmaitych formach „słowa”. I to zarówno prawd „objawienia powszechnego”, wyrażonych w formie Słowa Bożego natchnionych

pism świętych, jak i „idei Bożych”, przechowanych i przekazanych w rozmaitych tradycjach narodowych, a także prawd zdrowego rozsądku zachowanych w wyrażeniach języków naturalnych, w porzekadłach i przysłowiach ludowych, wreszcie użytecznych prawd poznania naukowego, wyrażonych w swoistych formach naukowego dyskursu.

Libelt słusznie twierdził, że myśliciele niespekulatywni odrzucali propagowane przez zwolenników spekulacji formy filozoficznego kształcenia. Niesłusznie jednak utrzymywał, że odrzucali oni wszelkie kształcenie w ogóle. Najbardziej może charakterystycznym rysem niespekulatywnej myśli lat trzydziestych i czterdziestych jest bowiem to właśnie, że jej twórcy uznają konieczność duchowego kształtowania się przez „rozumiejące” uczestnictwo w kulturze. Nie chodzi o uczestnictwo w uniwersalnej kulturze „czystego rozumu” albo „ducha powszechnego”, chodzi raczej o uczestnictwo w autentycznych, podstawowych, a nawet „pierwotnych” formach kultury, w których znalazło wyraz życie konkretnych ludzkich zbiorowości. Myśliciele i pisarze niespekulatywni są „autentystami”, nie „uniwersalistami”, filozofię pojmują raczej jako praktyczną mądrość niż teoretyczną wiedzę, pragną ją czerpać „z głębi” narodowej i ludowej kultury, nie zaś dedukować z organizmu dziejów filozofii powszechnej. Nie usiłują konstruować filozoficznych systemów, nie pragną tworzyć dialektycznych syntez. Chcą filozofię odkryć analitycznymi i hermeneutycznymi środkami w wyrażeniach języka narodowego, w przysłowiach, podaniach, w zabytkach literackiej kultury i w formach ludowego obyczaju.

Różnice między dwoma przeciwstawnymi nurtami polskiej myśli okresu międzypowstaniowego, między dwoma różnymi strategiami tworzenia polskiej filozofii narodowej najwyraźniej chyba ujawniły się w sporze zorganizowanym wokół pytania, któremu Trentowski nadał może nieco niezwykłą, ale zarazem i ekspresyjną postać: „Czy filozofii narodowej można uczyć się od ludu?”

4. Czy filozofii narodowej można uczyć się od ludu?

Karol Libelt, którego bardzo wiele łączyło z filozofami spekulatywnymi, w tej kwestii zgadzał się bez zastrzeżeń z ich przeciwnikami: „pierwiastka narodowego” filozofii polskiej szukać trzeba w kulturze ludowej, gdyż „wśród ludu naszego najczystsze, pierwotne, narodowe znajduje się pojęcie prawd duchowych, na których tle polska rozwinąć się musi filozofia”⁶⁵. Pomysł nie był nowy. Znalazł już artystyczny wyraz w *Poezjach* (1822) Mickiewicza, zwłaszcza w *Romantyczności* – programowym utworze tego poetyckiego zbioru, i przychodził pewnie do głowy każdemu uważnemu jego czytelnikowi, który dostrzegł w wierszu coś więcej niż poetycką nobilitację rojeń nieszczęsnej Karusi lub literacką zemstę na „mędrca” – Janie Śniadeckim. Minęło jednak niemało czasu, nim myśl ta – o światopoglądowej doniosłości ludowych „prawd żywych”, przeciwstawianych „martwym prawdom” teoretycznych nauk – przybrała skryształowaną postać rozwiniętego i uzasadnionego projektu filozofowania.

Pierwszy, o ile mi wiadomo, projekt tego rodzaju pojawił się dopiero w 1835 roku na łamach krakowskiego „Kwartalnika Naukowego”. Miał kształt uczonej rozprawy, nosił tytuł *Filozofia i przysłowia ludu w Polsce*, a jego autor – był nim młody poeta, Wincenty Pol – wyraźnie formułował i rozwijał dwie tezy: że oficjalna, szkolna filozofia w Polsce nie miała wcześniej narodowego charakteru, bo nie była związana z życiem polskiego narodu, nie wypływała z rodzimych doświadczeń, lecz przyswajana była z zagranicy jako czysto teoretyczna wiedza, oraz że źródłem filozofii narodowej w Polsce, w każdym razie źródłem „filozofii praktycznej”, winna być mądrość ludowa, wyrażona w niepisanej „literaturze” – zwłaszcza w ludowych przysłowiach

⁶⁵ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu...*, *op. cit.*, s. 233.

i porzekadłach⁶⁶. Czemu praktyczna mądrość polskiego narodu znajdowała dotąd wyraz jedynie w przysłowiach i przypowieściach, dlaczego nie stworzono dla niej bardziej wyszukanych, rozwiniętych, systematycznych form ekspresji? Pol odpowiadał:

Naród polski wojenny, wyobraźni pełen, zewnętrznym parciem do czynnego życia wezwany, (...) nie mógł żadną miarą w czysto rozumowych formach złożyć swych myśli filozoficznych; bo nie miał czasu, bo nie miał potrzebnej do tego trzeźwości umysłu. Ale naród ten, jak każdy inny nagłony potrzebą skarżenia, dla siebie i potomnych, pomysłów wyższych (...), złożył swój rozum praktyczny w przysłowiach i przekazał go w ten sposób – w formie cielesnej zwięzłej i łatwej – pamięci następnych pokoleń. Prawdy w tej skarbnicy złożone są przewodnikami życia ludu...⁶⁷.

Głos Pola nie minął bez echa. Anonimowy recenzent jego rozprawy wytknął mu wprawdzie różne niekonsekwencje, z aprobatą jednak odniósł się do zasadniczego projektu uczenia się filozofii od ludu. Co więcej, projekt ów interesująco rozwinął. Filozofia narodowa winna mieć – twierdził – nie tylko praktyczny, lecz także teoretyczny charakter. Powinna być nie tylko rozwinięciem wyrażonej w przysłowiach praktycznej mądrości ludowej, lecz także ogólną teorią rzeczywistości, opartą na analizie i filozoficznej interpretacji języka polskiego.

Filozofię praktyczną narodową mamy w przysłowiach, a filozofii teoretycznej narodowej czyliż już wcale mieć nie możemy? Czyliż w tym względzie skazani jesteśmy na wieczne trzymanie się cudzych pomysłów albo czyliż filozofia niemiecka jest już ostatnim kresem, do którego na drodze teorii dojść możemy? Przecież nasz język słowiański, najfilozoficzniejszy z europejskich języków, tak jest bogatym w tym przedmiocie, że niemal w każdym jego wyrazie już tkwi filozoficzna definicja. Zasadą przeto i główną myślą narodowej filozofii

⁶⁶ Zob. W. Pol, *Filozofia i przysłowia ludu w Polsce*, w: *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810-1946*, oprac. S. Pieróg, Warszawa 1999, s. 33-47.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 42.

naszej powinna być filozofia języka, od której też zacząć powinniśmy. (...) Nam trzeba śmiałej, ale czystej analityki wyrazów; trzeba nam język niejako anatomicznym nożykiem rozebrać i przywieść do ostatecznych pierwiastków. Gdy już to zdziałamy, a przy tym przenikniemy się duchem przysłów i przypowiestek ludu, to już się będziemy mogli pochlubić, że mamy pierwsze zasady filozofii teoretycznej i praktycznej⁶⁸.

Projekt filozofii języka polskiego, rozumianej jako „czysta analityka wyrazów”, jako hermeneutyka i filozoficzna wykładnia „ukrytych znaczeń” wyrażen językowych, nawiązywał bez wątpienia do pomysłów, które jeszcze w 1830 roku przedstawił Jan Nepomucen Kamiński, pisarz, tłumacz, dyrektor teatru we Lwowie, autor dwu głośnych rozpraw publikowanych we lwowskim „Haliczanie”⁶⁹. Projekt ten spotkał się z zainteresowaniem Mochnackiego⁷⁰, wiązał z nim wielkie nadzieje również Mickiewicz, który w swych wykładach paryskich tak mówił o powstającej właśnie filozofii słowiańskiej:

Język (słowiański) jest tak rozległy, że zajął umysły filozofów słowiańskich. Ponieważ dąży się usilnie do zrozumienia tajemnicy stworzenia, uznali oni za możliwe odkryć jej prawa w rozwoju tego języka. Niemcy wydali filozofię przyrody, Słowianie filozofię języka. Uczony słowiański, Kamiński, oparł swój systemat historyczny i przyrodniczy na zgłębianiu języków słowiańskich. Jeśli badanie przyrody

⁶⁸ [Anonim], *Filozofia i przysłowia ludu w Polsce*, „Powszechny Pamiętnik Nauk i Umiejętności”, t. II, 1835, s. 286-287 (Zob. też w: *Spór o charakter narodowy...*, *op. cit.*, s. 50).

⁶⁹ Zob. J. N. Kamiński, *Czy nasz język jest filozoficzny?*, „Haliczanin”, 1830, t. 1, s. 71-108; idem, *Wywód filozoficzności naszego języka*, „Haliczanin”, 1830, t. 2, s. 108-164. O wpływie m.in. filozoficzno-językowych pomysłów Kamińskiego na kształtowanie się idei polskiej filozofii narodowej zob. S. Pieróg, *Naród i filozofia. U źródeł polskiej filozofii narodowej*, w: *Dziewiętnastowieczność. Z poetyk polskich i rosyjskich XIX wieku* („Prace Slawistyczne”, t. 72) pod red. E. Czaplejewicza i W. Grajewskiego, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.

⁷⁰ Zob. M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, oprac. Z. Skibiński, Łódź 1985, s. 61, 63-64, 79, 82-83.

przyczynia się niewątpliwie do wyjaśnienia zjawisk duchowych, badanie słowa, będącego pośrednikiem między naturą nieożywioną a naturą boską, dostarcza ze swej strony zasadniczych danych dla wyjaśnienia zagadek filozofii⁷¹.

Nadzieje Mickiewicza nie spełniły się. Kamiński znalazł wprawdzie naśladowców (bodaj najczynniejszym z nich był w latach czterdziestych Feliks Jezierski⁷²), wysiłki ich nie przyniosły jednak – jak się zdaje – znaczących wyników, nie przyniosły w każdym razie oczekiwanej „filozofii słowiańskiej”, ugruntowanej w filozofii języka. Sam Mickiewicz podjął – jak wiadomo – w trzecim i czwartym kursie swych prelekcji paryskich próbę stworzenia, czy też raczej wyrażenia swoiście rozumianej filozofii słowiańskiej – mesjanicznej filozofii Słowa. Inną oryginalną próbą tego rodzaju była „filozofia genezyjska” Juliusza Słowackiego.

Odmienny program tworzenia filozofii narodowej sformułował na progu lat czterdziestych Henryk Rzewuski. W odróżnieniu od zwolenników uczenia się filozofii od ludu Rzewuski nie upatrywał źródeł narodowej mądrości wyłącznie w kulturze ludowej. Szukał ich raczej w całej (szlacheckiej przede wszystkim) tradycji narodowej, której przejawem są wszystkie – obyczajowe, religijne, społeczno-prawne, artystyczne itd. – formy życia narodowego. Ze zwolennikami orientacji ludowej łączyło go jednak przekonanie, że filozofię narodową trzeba wznosić „od dołu”, a nie – jak chcieli filozofowie spekulatywni – konstruować ją „od góry”, że ma być ona pojęciową ekspresją głęboko ukrytych w narodowej tradycji „żywiołów” duchowych, predyskursywnych wyobrażeń i przeświadczeń, a nie owocem „dedukowania” polskiej filozofii z „organizmu” filozofii powszechnej. Filozofia dyskursywna („przedmiotowa”) może zostać wydobyta tylko z głębi narodowego ducha; winna być ona klarownym

⁷¹ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, (Dzieła, t. VIII), Warszawa 1997, s. 85.

⁷² Zob. zwłaszcza jego *Przygotowania do wiedzy mowy polskiej*, Warszawa 1843.

wyrazem zwykle nieuświadomianego jasno narodowego światopoglądu („filozofii podwewnętrznej”, „podmiotowej”).

Na podstawie tylko podwewnętrznej filozofii swojego narodu – pisał Rzewuski – geniusz uczony i badawczy, uposażony siłą twórczą, może stworzyć filozofię narodu przedmiotową, a sama nauka przez niego zgłębiona przekona go, że ona istnieje i że trzeba tylko jej szukać w miejscu właściwym; bo naród każdy, skoro ma wiadomość prawdy bezzależnej objawionej, a do tego wyrobił stosunkowe prawdy w swoim prawodawstwie, w swojej sztuce, w swoim przemyśle, który posiada historyczny żywot, niejaki opinie stateczne, za które poświęcić się gotów, pewne nałogi wiążące się do jakichś podań od niego szanowanych, nawet jakieś przesady odnoszące się do jakichś zakrytych żywiołów swojej narodowości, ten naród ... koniecznie musi mieć jakąś filozofię podwewnętrzną⁷³.

Nowej inspiracji do dyskusji nad znaczeniem tradycji i mądrości ludowej dla przyszłej polskiej filozofii narodowej dostarczyła anonimowa (przypisywana zasadnie Sewerynowi Goszczyńskiemu) rozprawa *Wyjątki z rzeczy o góralach tatrzańskich* (1844), opublikowana w poznańskim czasopiśmie „Rok”. Zawierała ona ambitny program kompleksowych badań etnograficznych i dobitnie wyrażoną tezę głoszącą, że jedynie w kulturze ludowej znajduje się „cywilizacja prawdziwa, poczęta z ducha”. Poznanie i praktyczne przyswojenie tej duchowej cywilizacji ma – twierdził autor – ogromne znaczenie dla moralnego i intelektualnego wykształcenia każdego człowieka⁷⁴. Właśnie do rozprawy Goszczyńskiego nawiązywał Karol Libelt w swym projekcie filozofowania, wyłożonym w pierwszym, wstępnym tomie swojego głównego dzieła (*Filozofia i krytyka*), zatytułowanym *Kwestia żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu*

⁷³ H. Rzewuski, *Filozofia narodowa*, w: idem, *Mieszaniyny obyczajowe*, t.1, Wilno 1841, s. 195-196 (zob. też *Spór o charakter narodowy...*, *op. cit.*, s. 60-61).

⁷⁴ Zob. [Anonim], *Wyjątki z rzeczy o góralach tatr[z]ańskich*, „Rok” 1844 [z. 9], s. 1-25 (zob. też *Spór o charakter narodowy...*, *op. cit.*, s. 100-116).

(1845)⁷⁵. Był to program mediatorski i syntetyczny: zawierał postulat powiązania filozofii spekulatywnej Trentowskiego i Cieszkowskiego z niespekulatywną myślą poetów-mystyków i z mądrością „prostego ludu”. Zadaniem polskich filozofów winno być – twierdził Libelt – unarodowienie tego, co ludowe, czyli podniesienie do poziomu świadomości tego, co pierwotnie nieświadome, podniesienie do poziomu ogólności tego, co pierwotnie szczegółowe i konkretne. Elita umysłowa nie zdoła sama z siebie wytworzyć filozofii narodowej (i w ogóle narodowej kultury), gdyż zerwała więzi duchowe z ludem i stała się kosmopolityczną, na modłę obcą wykształconą warstwą narodowej społeczności.

Im ... większa w człowieku jest inteligencja, większy ogólnik – pisał Libelt – tym większa obawa i większe podobieństwo, że się zatarła w nim narodowość, jako pierwiastek szczegółu⁷⁶.

Mediatorska w intencji wypowiedź Libelta skłoniła do zabrania głosu Bronisława Trentowskiego. Autor *Myśli* postanowił bronić programu spekulatywnego tworzenia filozofii narodowej i dać zdecydowaną odprawę wszystkim zwolennikom przeciwstawnego, „ludowego” programu. Pojęcie ludu, stworzone przez romantycznych poetów i przyjęte z aprobatą przez Libelta, nie jest trafne – twierdził Trentowski. Lud nie jest w narodzie „szczegółem”, lecz „ogółem”, nie jest tą jego swoistą częścią, która odróżnia go od innych narodów, wyodrębnia go i indywidualizuje, lecz przeciwnie, jest niezmienną, we wszystkich narodach podobną, naturalną i „ciemną” podstawą, na której dopiero wznosi się i rozwija prawdziwie narodowa kultura.

Lud jest od początku świata aż do dzisiaj przez wszystkie narody w mleczu istoty taki sam. (...) Wszystko się zmienia i postępuje

⁷⁵ W drugim wydaniu *Filozofii i krytyki* (Poznań 1874-1875) tom pierwszy ukazał się pod zmienionym tytułem: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. Część krytyczna*.

⁷⁶ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej...*, s. 231.

z duchem czasów, ale jądro ludowe, ten tajemniczy matecznik narodów, stoi bezimiennie i niezachwianie jak granitowe jądro ziemi⁷⁷.

Kultura narodowa nie jest wytworem ludu, lecz elity sprawującej duchowe kierownictwo w narodzie i stanowiącej jego moralny „ster”. Właśnie elita kulturalna jest narodu „szczegółem”, czyli decyduje o duchowej odrębności i indywidualności narodu. Ale indywidualność duchowa narodu wytwarza się w wyniku dialektycznego rozwoju i wewnętrznego różnicowania się ducha powszechnego. Do tej duchowej indywidualności, a więc i do charakterystycznych idei filozofii narodowej, można dotrzeć tylko „z góry”, od strony ogólnoludzkiej i różnicującej się wewnątrznie kultury powszechnej, a nie „z dołu”, od strony ludowej, „ciemnej” i niehistorycznej podstawy kulturowej.

Ludzkość jest całością bezwarunkową – pisał Trentowski – a naród wyłonioną z niej całością zawarowaną. Druga całość zawisła, jak naturalna, od pierwszej. Bez mądrości całego człowieczeństwa nie będzie przeto mądrości narodowej. Mądrość człowieczeństwa unarodowiona i samodzielnie dalej rozwijana stanie się narodową mądrością⁷⁸.

W jaki sposób zatem ma być tworzona narodowa filozofia polska? Znamy już odpowiedź na to pytanie: filozofia narodowa ma być nie – jak chciał Libelt i zwolennicy orientacji ludowej – unarodowieniem tego, co ludowe, podniesieniem do rangi ogółu tego, co jest narodu „szczegółem”, lecz przeciwnie – „uszczegółowieniem” tego, co ogólnoludzkie i powszechne. Trentowski nie miał potrzeby szukać filozofii narodowej w ludowych przysłowiach i porzekadłach, legendach i opowieściach. Nie zachwycał się – w przeciwieństwie do Ludwika Zejsznera czy Seweryna Goszczyńskiego – głęboką mądrością

⁷⁷ B. Trentowski, *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna ta filozofia*, w: idem, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842-1845*, wstęp i oprac. A. Walicki, Warszawa 1974, s. 580.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 588.

podhalańskich górali. Nie zamierzał się uczyć od Karusi ani od polskich, ukraińskich czy litewskich chłopów. Chciał polską filozofię wydedukować (metodą różnojedni) z „mądrości powszechnej”, pragnął wyspekulować ją z organizmu dziejów filozofii europejskiej.

Wypowiedź Trentowskiego nie zakończyła dyskusji, gdyż argumenty autora *Chowanny* nie przekonały Karola Libelta i innych zwolenników orientacji ludowej. Nie chcieli oni w szczególności przystać na *dictum*, zgodnie z którym „duch polskiego ludu (...) nie różni się bynajmniej od ducha każdego [innego] ludu”⁷⁹ (gdyż „duch ludowy” jest ze swej istoty we wszystkich narodach zasadniczo ten sam).

Kto utrzymuje, że wyobrażenia ludowe wszędzie są te same – replikował Libelt – znosi między ludami narodowości, wyłącza nieumiejętne masy ludu [ze] społeczeństwa naród stanowiącego, uważa je za jednorodną masę, a samą chyba oświatę pewnego kraju bierze za naród i tylko te cząstki oświecone jako różne narody pojmuje. Przed krytyką utrzymywanie takie się nie ostoi. Nasze zdanie jest zupełnie tamtemu przeciwne. Tylko w masach ludowych widzimy rzeczywiste, plemienne, narodowe ich różnice, a w oświeconych klasach niejaką już tych narodowości amalgamację i zacieranie się znamion plemiennonarodowych. Narodowość leży naprzód w plemienności, a potem dopiero w oświacie⁸⁰.

W sporze o ludowe źródła polskiej filozofii narodowej nie chodziło wyłącznie o to, skąd można czerpać oryginalną filozofię narodową, lecz także i przede wszystkim o to, skąd należy czerpać filozofię prawdziwą. Spierano się nie tylko i nie tyle o to, jakiemu pochodzeniu społecznemu (elitarnemu czy ludowemu) filozofia zawdzięcza swój narodowy charakter, lecz także i przede wszystkim o to, czy i w jaki sposób uwarunkowania społeczne filozoficznej wiedzy determinują jej poznawczą wartość. W sporze o ludowe źródła filozofii narodowej stopniowo dojrzewały i krystalizowały się pytania, które wyrażnie wypowie dopiero dwudziestowieczna „socjologia wiedzy”: Czy

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ K. Libelt, *System umnictwa czyli filozofii umysłowej*. Część pierwsza (Filozofia i krytyka, t. III), Poznań 1849, s. 363.

usytuowanie społeczne filozofa ma w ogóle jakiś wpływ na poznawczą wartość wytwarzanej przez niego filozofii? Czy istnieje takie uprzywilejowane poznawczo usytuowanie społeczne, które pozwala filozofowi uchwycić rzeczywistość taką, jaką ona jest „naprawdę”? Czy istnieją wreszcie takie stanowiska społeczne, których zajęcie skazuje filozofa na nieuchronny fałsz, na „ideologiczną złudę”? Zwolennicy „ludowej” orientacji nie tylko twierdzili, że spekulatywna filozofia – wytwór kosmopolitycznych elit, ulegających obcym wpływom – nie ma rodzimego charakteru i dlatego nie może pretendować do miana polskiej filozofii narodowej. Twierdzili również, że spekulatywna filozofia nie jest prawdziwa, bo jest intelektualistyczną, idealistyczną fikcją, złudzeniem inteligenckiej świadomości – świadomości wyalienowanej, oderwanej od „prawdziwej rzeczywistości”. Filozofowie spekulatywni głosili oczywiście pogląd zgoła przeciwny. Mądrość ludowa – twierdzili – nie tylko nie jest narodowa (wszędzie jednakowy z natury lud nie może wytworzyć zindywidualizowanej, odrębnej kultury narodowej), lecz nie jest nawet w ogóle mądrością, wiedzą. Wiedza bowiem jest wytworem spekulatywnego rozumu. Rozumu jednak lud nie ma i nie zna, kieruje się wyłącznie „umem” – zmysłową, niezdiscyplinowaną intelektualnie wyobraźnią czy też fantazją – i wytwarza nie wiedzę, lecz fantastyczne „umidła”. Spór dotyczył więc przede wszystkim kwestii, czy to raczej elitarne i „wysokie” usytuowanie społeczne filozofa, czy może „ludowe” i „niskie” umożliwiają lepszy poznawczy dostęp do rzeczywistości i pozwalają stworzyć nie tylko oryginalny światopogląd narodowy, lecz także prawdziwą (narodową) filozofię.

Takie sformułowanie kwestii spornej wymagało przyjęcia dwu co najmniej (niekoniecznie wyrażonych *explicite*) założeń. Wymagało, po pierwsze, uznania, że zarówno naród, do którego należy filozof, jak i kultura narodowa, w której filozof ów się kształtuje i którą sam próbuje kształtować, są całościami wewnątrznie zróżnicowanymi. Naród jest złożony z pewnych warstw lub klas społecznych, a kultura narodowa z pewnych sfer duchowych – i zarówno pierwsze, jak

i drugie różnicowanie mają jakieś poznawcze (i światopoglądowe) znaczenie. Wymagało również, po wtóre, uznania, że filozof „jako taki” nie ma określonego miejsca społecznego ani nie jest przywiązany do jednej tylko sfery życia duchowego, może więc (w pewnych granicach) dokonywać swobodnego wyboru zarówno swego stanowiska społecznego, jak i poznawczej perspektywy z tym stanowiskiem związanej. Założenia te – wyraźnie sformułowane – wyglądają może nieco abstrakcyjnie, nie jest jednak trudno pokazać, że myśliciele epoki międzypowstaniowej rzeczywiście je przyjmowali.

Wspólnym ich przeświadczeniem było – jak wiemy – przekonanie, że filozofia jest ze swej istoty ekspresją samowiedzy ponadjednostkowego podmiotu, a w szczególności „narodowego ducha” czy też „narodowego umysłu”. Umysł narodowy nie jest jednak dla nich monolitem. Próbowali wielokrotnie – czynili to już m.in. Szaniawski, a później Mochnacki i Wiszniewski⁸¹ – wyodrębnić jego poszczególne funkcje („intelekt”, „pamięć”, „wyobraźnię”), opisać jego wewnętrzną strukturę i tym sposobem określić jego niepowtarzalny charakter. Usiłowali zwłaszcza wyróżnić te jego „władze”, które uczestniczą w nabywaniu, kumulowaniu i przetwarzaniu wiedzy. Już Józef Kalasanty Szaniawski wyróżnił (wzorem Kanta, lecz powtarzając w istocie starą teorię umysłu) trzy zasadnicze władze poznawcze – zmysłowość, rozum i pośredniczący między nimi empiryczny rozsądek – i związał ów podział z naturalną stratyfikacją narodowego organizmu społecznego. Trzy warstwy czy też stany społeczne odpowiadają w sposób naturalny trzem zasadniczym władzom umysłowym: stan włościański reprezentuje zmysłowość, stan szlachecki

⁸¹ Zob. J.K. Szaniawski, *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności*, Warszawa 1808. Mochnacki zaprezentował swoją koncepcję „umysłu narodowego” w dwu pierwszych rozdziałach książki *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* (Warszawa 1830). Wiszniewski o różnicach między „rozumami narodowymi” pisał we wstępie do swego oryginalnego dzieła *Charaktery rozumów ludzkich* (1837); por. M. Wiszniewski, *Charaktery rozumów ludzkich*, w: idem, *Bacona metoda tłumaczenia natury i inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1976, s. 387-397.

– rozum, stan trzeci reprezentuje rozsądek pośredniczący między tymi dwoma stanami. Szaniawski sądził, że ciągłość życia narodowego i rozwój kultury wymagają harmonijnego współdziałania tych stanów społecznych i zarazem władz zbiorowego umysłu⁸². Czy rzeczywiście jednak wszystkie one spełniają równie ważne funkcje w społecznym procesie nabywania i przetwarzania wiedzy? W tej kwestii nie było zgody.

W sporze dotyczącym ludowych źródeł filozofii narodowej nieoczekiwanie odżył – w odmiennej postaci – stary spór o genezę i wartość ludzkiej wiedzy, prowadzony w XVII i XVIII w. między tzw. empirystami i tzw. racjonalistami. Zwolennicy filozoficznej spekulacji bronili stanowiska pod niejednym względem podobnego do stanowiska genetycznego racjonalizmu (i aprioryzmu), ich oponenti bronili stanowiska zbliżonego do intuicjonistycznie i zdroworozsądkowo zabarwionego empiryzmu (i aposterioryzmu). Jedni i drudzy jednak – co najciekawsze – swe pojęcia epistemologiczne wiązali ściśle z pojęciami kulturowymi i społecznymi: „rozum” lub „zmysłowość”, dialektyczną spekulację, „intuicję” lub „doświadczenie” łączyli nie tylko z odpowiednimi władzami jednostkowego umysłu i ponadjednostkowego (względnie: intersubiektywnego) ducha, lecz także z określonymi grupami czy warstwami społecznymi, które miały być cielesnymi organami tych władz duchowych. Tak powstało zagadnienie, które próbowali rozstrzygnąć uczestnicy sporu o ludowe źródła filozofii narodowej: czy stworzenie filozofii narodowej, filozofii prawdziwej, powieść się może raczej na drodze spekulatywnego „dedukowania” systemu pojęciowego (z „organizmu dziejów filozofii powszechnej”) – co może być dziełem jedynie „elity”, mającej szkolne filozoficzne wykształcenie – czy też na drodze uogólniania

⁸² Zob. J.K. Szaniawski, *O naturze i przeznaczeniu urzędowań...*, s. 19-21 i 27-36. Na temat Szaniawskiego koncepcji narodu i „umysłu narodowego” pisałem obszerniej w artykule: *Rozum i uniwersum (filozofia polityczna J.K. Szaniawskiego)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 25, 1979.

bezpośredniego „życiowego doświadczenia” i interpretowania ludowej mądrości, co może być zadaniem jedynie tych myślicieli, którzy sami są zdolni doświadczać życia, a nadto współodczuwać z ludem i rozumieć jego doświadczenia życiowe.

Wiele przemawiało za rozwiązaniem kompromisowym (sformułowanym przez Libelta), ale nie budziło ono uznania ani konsekwentnych filozofów spekulatywnych, ani ich radykalnych oponentów. Przyczyną był zapewne nie tyle społeczny radykalizm filozofów, ile raczej przekonanie, że prawdę (prawdziwy światopogląd filozoficzny) można osiągnąć tylko na jednej z dwu możliwych dróg. Filozofowie spekulatywni wierzyli, że prawdę osiągnąć można jedynie przez myślowe uczestnictwo w „duchu powszechnym”, a filozofia winna być ekspresją dyskursywną samowiedzy tego ducha – osiągniętą w drodze dialektycznej spekulacji. „Autentyści” natomiast filozoficzną wiedzę pragnęli czerpać przede wszystkim z życiowego (nie tylko zwykłego, zmysłowego, lecz także intuicyjnego i mistycznego) doświadczenia, a pośrednio z tych form kultury, które zawierają wiedzę na takim doświadczeniu opartą, czyli z form kultury ludowej. By jednak wiedzę tego rodzaju zdobyć, nie wystarczy – ich zdaniem – tylko w pewien sposób myśleć. Trzeba jeszcze w określony sposób żyć – tak, jak prosty lud.

Filozoficzne wykształcenie szkolne nie usposabia do takiego życia. Egzystencja filozofa szkolnego nie jest autentyczna: filozofowanie spekulatywne, „przeżywanie świata w myśli” nie zbliża, lecz oddala od realnego życia. Jedynie prosty lud zachował kontakt z rzeczywistością, tylko on ma dostęp do bytu samego. Egzystencja ludu, który własną pracą stwarza materialne podstawy życia narodowego społeczeństwa, jest więc nie tylko egzystencją moralnie lepszą niż egzystencja elitarnych, pasożytniczych warstw społecznych – jest także egzystencją bardziej odpowiednią z poznawczych i światopoglądowych względów. Tylko ludowy obraz świata jest prawdziwy. Tylko ten, kto autentycznie żyje, może znać „prawdy żywe”.

III. Zakończenie: W stronę ideologii

1. Od filozofii szkolnej do filozofii „popularnej”

Pod jednym co najmniej względem Libeltowską próbę stworzenia pojednawczego i „syntetycznego” projektu „filozofii słowiańskiej” można uznać za udaną. Autor *Filozofii i krytyki* trafnie wskazywał punkt, w którym schodziły się drogi myślicieli należących do różnych orientacji – właściwie określał cel ich wspólnych dążeń. „Umiejętność, a w szczególności filozofia, była dotąd *scholastyczną*, tj. nie wyszła poza szkołę, odtąd powinna być *popularną*, tj. ludową, kojarząc się z myślą bożą, która jest w ludzie, i rozwijając takową przez czyn”⁸³. Tak brzmi ostatnie „przykazanie” Libeltowskiego „dekalogu filozofii słowiańskiej”. Zarówno „mistycy” jak i myśliciele spekulatywni – niezależnie od tego, z jakich źródeł pragnęli czerpać filozofię narodową i jakimi metodami chcieli ją tworzyć – musieli się zgodzić, że filozofia ta będzie spełniać pewne społeczne funkcje. Że stanie się wyrazem świadomości i samoświadomości zbiorowej. Będzie pobudzać ludy i narody do świadomego i celowego działania. Wyzwoli wielki, zbiorowy „czyn”. Będzie więc „praktyczna”, „stosowana”, a także z konieczności popularna, tj. „ludowa”. W dziesiątym przykazaniu swego dekalogu mówił Libelt nie o przeszłości filozofii, lecz o jej przyszłości, nie o jej pochodzeniu, lecz o jej przeznaczeniu, o jej przyszłej znakomitej karierze. Gdy więc twierdził, że „odtąd powinna być *popularną*, tj. ludową” miał na myśli nie tylko i nie tyle jej pochodzenie, jej genezę, lecz także i przede wszystkim jej powołanie: filozofia powinna być w etymologicznym sensie słowa „popularna”, powinna wyrażać zwłaszcza cele ludowych pragnień i dążeń, cenione przez lud wartości. Powinna więc umieć angażować lud do świadomego działania i kierować jego zbiorowym „czynem”.

⁸³ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu...*, *op. cit.*, s. 238-239.

Projekt tworzenia filozofii popularnej, czyli ludowej, nabrał szczególnego znaczenia w połowie lat czterdziestych dziewiętnastego wieku, gdy wielu polskich myślicieli, ożywionych tchnieniem nadchodzącej Wiosny Ludów, stało się rzecznikami duchowych i politycznych aspiracji już nie tylko polskiego narodu, lecz także wszystkich „ludów słowiańskich”, a nawet wszystkich zgoła, obudzonych do nowego życia politycznego, ludów i narodów Europy. Zapowiadając nadejście epoki „filozofii słowiańskiej”, tj. filozofii popularnej („ludowej”), zapowiadali nadejście czasu, w którym filozofia spełni wreszcie swe historyczne powołanie – stanie się prawdziwie „praktyczna”. Chodziło nie o taką filozofię, która wpływa na moralne życie tylko nielicznych jednostek, lecz o taką, która kształtuje historyczne losy całych narodów. Nie o taką, która pozwalałaby jednostkom znaleźć azyl w świecie i przystosować się do wszelkich, nie dających zmienić się okoliczności, lecz o taką, która pozwalałaby narodom zmieniać wszelkie okoliczności – pozwalałaby im zdobyć kontrolę nad żywiołowym biegiem dziejów.

Zapowiadali więc epokę, w której filozofia będzie mogła „się urzeczywistnić”, tj. będzie mogła poruszać do planowego i skutecznego działania całe narody. Będzie miała możliwość zmieniania rzeczywistości, a nie tylko rozprawiania o niej. By filozofia mogła stać się tak rozumianą filozofią praktyczną, musi stać się filozofią popularną, „ludową”, ekspresją zbiorowych światopoglądów, dyskursywnym wyrazem narodowych świadomości i samoświadomości. Dopiero wtedy, gdy filozofii uda się znaleźć adekwatny wyraz dla światopoglądów narodowych, gdy stanie się popularna, czyli ludowa, uda jej się także spełnić swe zasadnicze, „praktyczne” zadanie. Będzie miała realny wpływ na życie zbiorowe, stanie się prawdziwą „filozofią czynu”. „Usiłujemy odkryć, odnaleźć to słowo tajemnicze – mówił Mickiewicz z katedry w Collège de France – które wstrząsa narodami i do działania je pobudza, to, co Tacyt nazwał *arcana imperiorum*. Każdy lud ma takie słowa tajemnicze”⁸⁴.

⁸⁴ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci (Dzieła, t. X)*, Warszawa 1997, s. 14.

Nie wszyscy polscy myśliciele zgadzali się co do tego, jakie to „słowa tajemnicze” pobudzą do działania naród polski i wszystkie inne ludy słowiańskie, ale żywili zgodnym przekonaniem, że filozofia powinna „słów” tych poszukiwać i we właściwy sobie sposób je wyrażać – powinna stać się „popularna”.

Taką filozofię zapowiadał już w końcu lat trzydziestych August Cieszkowski: „Najbliższym jej (tj. filozofii – S.P.) przeznaczeniem – pisał w *Prolegomenach do historiozofii* – jest jej popularyzacja, zamiana charakteru ezoterycznego na egzoteryczny...”⁸⁵. Bo przecież

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. Praktyczna filozofia lub raczej *filozofia praktyki*, jej najkonkretniejszy wpływ na życie i stosunki społeczne, *rozwój prawdy w konkretnym działaniu* – oto przyszłe przeznaczenie filozofii w ogóle⁸⁶.

Akceptacja przekonania o popularnym i praktycznym charakterze przyszłej filozofii wymagała akceptacji innego postulatu wyrażonego w dziesiątym przykazaniu Libeltowskiego dekalogu – przyszła filozofia nie może być szkolna.

* * *

„Umiejętność, a w szczególności filozofia, była dotąd scholastyczna, tj. nie wyszła poza szkołę...”. Opinia ta – wypowiedziana w połowie lat czterdziestych XIX wieku – robi wrażenie anachronicznej i może budzić zdziwienie. Wprawdzie jeszcze przed stuleciem – w początku lat czterdziestych XVIII wieku – filozofia w Polsce była scholastyczną dyscypliną, wykładaną w szkolnej łacinie, podług wzorców o wielowiekowej, szkolnej tradycji. Ale już niebawem zaczęła się stopniowo zmieniać. Pobudzona do nowego życia pierwszą pijarską reformą oświaty (1740), przekształcona

⁸⁵ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii...*, op. cit., s. 89.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 87.

w „nowszej filozofii” (*philosophia recentiorum*) podjęła dzieło przy-swajania filozoficznego i naukowego dorobku nowożytności, w szczególności dorobku „wieku wielkich systemów”, wieku siedemnastego. Niedługo trudniła się tym zajęciem. Wkrótce nowa zmiana – wielka reforma szkolna podjęta w siedemdziesiątych i osiemdziesiątych latach XVIII wieku z inicjatywy Komisji Edukacji Narodowej – przyspieszyła tempo jej przeobrażeń. Zmienił się całkowicie status i charakter tej nauki. Filozofii w jej tradycyjnych i klasycznych formach (filozofia teoretyczna, czyli metafizyka; filozofia praktyczna, czyli etyka) przestało się w ogóle nauczać w szkołach zreformowanych przez KEN. Zastąpiła ją (w „szkołach głównych”) nauczana po polsku, choć fizjokratyczna z ducha, „nauka prawa naturalnego”, która – zgodnie z intencjami reformatorów – lepiej niż klasyczna filozofia przygotować miała kształcących się Polaków do spełniania oczekiwanych praktycznych, obywatelskich zadań. W jednym systemie pojęciowym, obejmującym zarówno świat przyrody jak i świat społeczny, miała owa nauka prawa naturalnego odtworzyć całą aksjologiczną strukturę rzeczywistości, cały – złożony z „przyrodzonych” człowiekowi uprawnień i powinności – normatywny porządek świata, „porządek fizyczno-moralny”. Jednocześnie, obok tej opisowo-normatywnej nauki (spełniającej funkcje zarówno dawnej metafizyki jak i dawnej etyki) zaprojektowana została – w postaci zamówionej u Condillaca „logiki” – nowa „filozofia umysłu ludzkiego”, czyli sensualistycznie i psychologicznie zorientowana teoria poznania.

Znów jednak nie było dane zreformowanej filozofii w Polsce okrzepnąć i nabrać sił potrzebnych do spełniania wymaganych od niej funkcji społecznych. Nie zdołała już pokierować dziełem wielkiej politycznej reformy Rzeczypospolitej, nie udało się jej nawet dobrze przygotować na przyjęcie nowych rewolucyjnych idei niemieckiego transcendentalizmu. Ostatni rozbiór polskiego państwa zniweczył wszystkie jej projekty, zniszczył instytucjonalne podstawy jej egzystencji. Wykorzeniona i bezdomna, usiłowała jednak jeszcze

zachować – w czasie zamętu politycznego i zawieruchy wojennej ogarniającej całą Europę – postawę zrównoważoną i refleksyjną, godną prawdziwej miłośniczki mądrości. Poczęła dumać nad sensem dziejów, nad przeznaczeniem rodu ludzkiego. Powróciła też myślą do historii początkowej wszystkich ludów i – nie straciwszy wiary w dobroć Natury i optymistyczny finał ludzkiej historii – próbowała odkryć racje rozpanoszonego na świecie zła.

Choć pozbawiona została „ziemskiej ojczyzny”, nie całkiem jednak rozstała się z marzeniem o zinstytucjonalizowanej, ustabilizowanej egzystencji. Restytuowanie na początku XIX wieku uniwersytetów w Krakowie i w Wilnie, a także założenie w 1815 roku nowego uniwersytetu w Warszawie, pozwoliło stworzyć warunki do odnowienia filozofii jako dyscypliny akademickiej. Powróciwszy na uniwersytety, przyjęła postawę umiarkowaną, postawę „zdrowego rozsądku”. Zmuszona zrezygnować z dawnych aspiracji politycznych, z dawnych ambitnych projektów reformowania państwa, usiłowała przynajmniej zachować i obronić niektóre zdobycze myśli Oświecenia. Pragnęła zwłaszcza zachować wpływ na kierunek publicznego wychowania, próbowała chronić umysły młodych Polaków przed naporem nadciągającego „zaciemnienia”, przed „złobnym wpływem” niemieckiej, idealistycznej metafizyki i rosnącego w siłę romantyzmu. Chciała tylko sprawić, by młodzież polska „nie przestawała się porządnie uczyć”, nie oddawała się czczym, metafizycznym spekulacjom, nie zajmowała się marzycielskimi projektami zmieniania świata, nie przyjmowała postaw buntowniczych czy eskapistycznych. Przekonywała więc, że „prawdziwy filozof trudni się z przepisu Descartesa nie urządzeniem świata, ale urządzeniem swych żądz i chuci”⁸⁷. Odżegnawszy się od swych niedawnych politycznych projektów pouczała, że prawdziwy filozof zajmuje się wyłącznie bezinteresownym poszukiwaniem prawdy, a „czysta filozofia, spokojnym jej opowiadaniem zajęta, nigdy nie wyzywa

⁸⁷ J. Śniadecki, *O filozofii*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1958, s. 166.

i nie wyciąga ludzi na scenę rozhukanych namiętności, gdzie cały jej wpływ ustaje i ginie”⁸⁸.

Daremne były jednak te przestrogi, daremne perswazje i zakłęcia! Minęła już pora spokojnego poszukiwania i opowiadania prawdy. Zawierucha listopadowej insurekcji wciągnęła starszych i młodszych miłośników mądrości w wir wypadków, które pochłonęły ich siły fizyczne i umysłowe, a serca wypełniły patriotycznym entuzjazmem. Klęska powstania poderwała ostatecznie podstawy egzystencji filozofii szkolnej, a spokój potrzebny do bezinteresownego jej uprawiania został na długo utracony. Polityczne namiętności wypełniły umysły i serca, a gorąca miłość ojczyzny stale już rywalizować w nich miała z czystym pragnieniem mądrości.

Nadszedł czas ostatecznego rozstania ze szkołą. Szkolne mury nie odgradzały już filozofii od świata, nie dawały jej bezpiecznego schronienia przed burzami politycznego życia. W świecie, w którym się znalazła, wszystkie pytania, których rozstrzygnięciem się wcześniej trudniła, zdawały się nie mieć znaczenia, cała nagromadzona przez stulecia wiedza wydawała się pozbawiona wartości. Jedno zwłaszcza było wobec niej oczekiwanie. Miała uczynić z Polaków nowoczesny naród, czyli świadomy i aktywny podmiot zbiorowy, ukazać cele wspólnego działania i wyzwolić wielki zbiorowy „czyn”. Wobec tego oczekiwania filozofia stanęła zrazu całkiem bezradna. Na szkolnej ławie spędziła wprawdzie całe stulecia, ale w rozwiązywaniu kwestii związanych z kierowaniem historycznym życiem narodów nie nabyła rutyny.

Niezwykły splot okoliczności sprawił, że filozofia w Polsce – zmuszona siłą do opuszczenia szkoły i uniesiona przez zawieruchę dziejową – znalazła się w groźnym, nieznanym jej dotąd świecie. Przed niespełna stuleciem zajęta była studiowaniem dzieł Platona i Arystotelesa oraz pism scholastyków, ćwiczeniami w dialektyce, wygłaszaniem *propositiones philosophicae* i *conclusiones ex universa philosophia* oraz szkolną szermierką słowną – popisami w sztuce

⁸⁸ *Ibidem*, s. 175.

wyszukiwania i zbijania argumentów. Wezwana nagle do pomocy w ratowaniu ginącej ojczyzny Polaków, wciągnięta w wir dziejowych zdarzeń znalazła się w wielkim, niezrozumiałym świecie „rozhlukanych namiętności”, wśród wzburzonych, zdeterminowanych do rewolucyjnego działania ludów. Z epoki, w której wiodła spokojny żywot jednej z dyscyplin szkolnych, przerzucona została do „epoki ideologii”. Z akademii, w których zajmowała się tylko opisywaniem i interpretowaniem świata, przeniosła się w stan, w którym musiała nauczyć się ów świat zmieniać. Czy w tej nowej sytuacji mogła zrobić użytek z dawnej mądrości szkolnej?

Dla polskich myślicieli okresu międzypowstaniowego byłoby to retoryczne pytanie. Przyszli twórcy i adepci „słowiańskiej filozofii” nie zamierzali repetować niższych klas europejskiej szkoły, by dobrze się wyuczyć zaległych lekcji z filozofii. Żle byśmy zrozumieli nakaz „wyjścia poza szkołę”, gdybyśmy zinterpretowali go jako spóźnione, a przeto i niepotrzebne, wezwanie do zerwania z dawną scholastyczną tradycją, z filozofią szkolną przedoświeceniowej czy wczesnooświeceniowej epoki. Z dawną czy nowszą filozofią szkolną w czwartej dekadzie XIX wieku nie było już potrzeby wojować.

Kodyfikując w 1845 roku zasady tworzenia filozofii słowiańskiej, Libelt podejmował polemikę nie z dawną scholastyką, nawet nie z nowszą, siedemnastowieczną tradycją europejskiego racjonalizmu ani z *philosophiae recentiorum*, lecz z najnowszą filozofią niemiecką, filozofią „samowładztwa rozumu”. To ona właśnie miała być negatywnym układem odniesienia dla filozofii słowiańskiej, „filozofii czynu”. To ona charakteryzowana była jako ściśle „teoretyczna”, a więc nie-praktyczna, oderwana od życia i w pewnym sensie utopijna, bezsilna wobec rzeczywistości, doktryna – typowy wytwór myśli zrodzonej i zadomowionej w szkole. O niej myślał Mickiewicz, gdy w prelekcjach paryskich podjął – najbardziej może radykalną, stanowczą i ogólną w formie – krytykę filozofii szkolnej. „Nie masz – mówił – w historii przykładu jakiegokolwiek ulepszenia, jakiegokolwiek instytucji niosącej poprawę,... jakiegokolwiek reformy

żywotnej i pozytywnej..., która by wyrosła z jakiejś szkoły, z jakiegoś nauczania...”⁸⁹.

Z opinią tą zgadzali się – w pewnej przynajmniej mierze – ci polscy filozofowie spekulatywni, którzy czerpali wprawdzie obficie z filozofii niemieckiej, zwłaszcza z idealizmu, ale pragnęli zarazem „przewyciężyć” jego doktrynalne ograniczenia, jego „jednostronności”. O niemieckiej filozofii akademickiej, w szczególności o heglizmie, pisał August Cieszkowski, gdy piętnując jednostronny, wyłącznie teoretyczny charakter nowożytnej filozofii, zapowiadał jej rychły koniec, związany z nadejściem „epoki czynu”. O niej myślał również Bronisław Trentowski, gdy odnajdywał we współczesnej filozofii europejskiej jednostronną doktrynę idealizmu i – przeciwstawiając jej równie jednostronną doktrynę (francuskiego) materializmu – tworzył podstawę dialektyczną dla swej filozoficznej syntezy, dla „filozofii uniwersalnej”. O niemieckiej filozofii szkolnej myślał też Maurycy Mochnacki, gdy po upadku listopadowej insurekcji, oceniając kulturę narodową Niemców „pod względem rewolucyjnym”, eksponował abstrakcyjny i nie-praktyczny charakter ich filozofii. Jakżeż bezsilna wobec rzeczywistości wydawała się ta wyhodowana w szkole, wyrafinowana, spekulatywna myśl, która w samowiedzy podmiotu znajdowała podstawę pewności wszelkiej wiedzy, a nie potrafiła dostarczyć zbiorowej samowiedzy i pewności istnienia niemieckiemu narodowi!

Przeświadczenie, czyli uznanie samego siebie we własnym jestestwie (das Bewusstsein), położyli oni [Niemcy] w filozofii za zasadę rozumowań i całego swego transcendentalizmu, a uznać się, czyli pojąć w swej rodzinnej osiadłości, w swym jestestwie narodowym, politycznym, nie mogli, nie śmieli!⁹⁰.

⁸⁹ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs drugi (Dzieła, t. IX)*, Warszawa 1997, s. 425.

⁹⁰ M. Mochnacki, *O rewolucji w Niemczech*, w: idem, *Pisma krytyczne i polityczne*, t. II, Kraków 1996, s. 184.

O abstrakcyjnej, spekulatywnej i „dogmatycznej” filozofii „szkoły niemieckiej” pisał – jeszcze przed Mochneckim – Jan Śniadecki, który w myśli Kanta widział zasadniczy czynnik wpływający na ukształtowanie się jej odrębnego, narodowego charakteru. Kant „wykarmiony wszystkimi subtelnościami szkoły Arystotelesa i scholastyków” stworzył – według Śniadeckiego – system, który jest „nauką sekty utrzymującej prerogatywę urojoną czystego rozumu, to jest mającego w sobie zarody prawd od doświadczenia niezawisłe i, jak oni nazywają, a priori”⁹¹.

Ale transcendentalizm niemiecki nie był jedyną filozofią szkolną, przeciw której Śniadecki był gotów krytycznie wystąpić. Spekulatywnej, zawiłej i ciemnej filozofii „szkoły niemieckiej” przeciwstawiał on „szkołę francuską”, z jej skłonnością do sensualizmu i materializmu, „który jest prawdziwym zabójstwem obyczajów, religii i porządku towarzyskiego”⁹².

„Pilna rozważa dzisiejszej filozofii niemieckiej i francuskiej – pisał – skazała mi egzageracją, czyli przesadę obydwóch: bo szkoła niemiecka przebrała miarę w zasadach Leibniza, szkoła zaś francuska przebrała ją w zasadach Locke’a”⁹³.

I na tę opinię Śniadeckiego polscy myśliciele lat czterdziestych XIX w. mogli się bez trudu zgodzić. I oni byli skłonni – jak już wiemy – przeciwstawiać spekulatywnej i idealistycznej filozofii niemieckiej empirystyczną i materialistyczną filozofię francuską. W odróżnieniu jednak od swego poprzednika nie zamierzali zagranicą szukać filozofii prawdziwej, wolnej od błędów popełnionych przez przedstawicieli dwu narodowych, przeciwstawnych „szkół”. Nie filozofia „szkoły angielskiej” czy „szkockiej” – jak chciał Śniadecki – lecz oryginalna filozofia słowiańska, a w szczególności

⁹¹ J. Śniadecki, *Przydatek do pisma O filozofii*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. II, *op. cit.*, s. 229 i 237.

⁹² J. Śniadecki, *Filozofia umysłu ludzkiego*, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. II, *op. cit.*, s. 249.

⁹³ *Ibidem*, s. 248.

polska miała – zgodnie z ich oczekiwaniami – spełnić powołanie filozofii prawdziwie uniwersalnej, czerpiącej bez ograniczeń ze wszystkich źródeł poznania, z całego, dostępnego człowiekowi, doświadczenia.

Polscy myśliciele epoki polistopadowej zaczęli więc z wyższością spoglądać na europejskich filozofów „szkolnych” i z lekceważeniem mówić o wszelkiej „scholastyce”. Wszak „scholastyka” w ich wypowiedziach to już nie tylko i nie tyle, co po prostu „filozofia szkolna”, „filozofia wykładana w szkołach”. „Szkoła” jest dla nich przeciwieństwem „prawdziwego życia”. Przeto i „filozofia szkolna” jest dla nich przeciwieństwem autentycznej „filozofii życia”, filozofii wyrastającej z pełni zbiorowego, historycznego doświadczenia. Słowo „scholastyka” zaczyna znaczyć więc „filozofia jednostronna”, „oderwana od życia”, a zatem nie-praktyczna, niezdolna do „przechodzenia w czyn”, do przeobrażania rzeczywistości. Taką filozofią jednostronną, abstrakcyjną, a więc i „szkolną”, była w ich oczach przede wszystkim idealistyczna filozofia niemiecka. Ale i francuski materializm, choć uznawali jego (jednostronnie) „praktyczny” charakter, zasłużył sobie – ich zdaniem – na miano filozofii szkolnej.

Straciła więc aktualność kwestia, której rozstrzygnięciem trudziło się pokolenie Śniadeckich, Jarońskich i Szaniawskich, kwestia, od którego nowoczesnego narodu Polacy winni się uczyć filozofii. Potrzebowali oni „filozofii praktycznej”, „filozofii popularnej”, „filozofii czynu”, nie mogli zatem przyjąć żadnej z gotowych doktryn wytworzonych w którejś z europejskich „szkół”. Żadna nagromadzona wiedza szkolna nie może być w całości przydatna, gdy trzeba podjąć zadanie, którego dotąd filozofowie nie ośmielali się podejmować – zmianę świata społecznego, kierowanie losami narodów. Nie filozoficzne książki, lecz zbiorowe doświadczenie Polaków mogło być źródłem autentycznej „filozofii czynu”. Tej filozofii Polacy nie musieli się uczyć od „obcych narodów”, lecz to raczej onemiały się jej uczyć od nich.

Był o tym przekonany już Mochnacki, gdy wyrzucał Niemcom (w cytowanym już artykule *O rewolucji w Niemczech*) niezdolność do robienia praktycznego użytku z zasad przyjmowanej przez nich transcendentalnej filozofii. Samowiedzę uczynili Niemcy podstawą wszystkich swoich rozumowań – mówił Mochnacki – „a uznać się w swym jestestwie narodowym, politycznym nie mogli, nie śmieli!” Polacy odważyli się zrobić to właśnie, czego Niemcy zrobić nie śmieli: uznali się w swym narodowym jestestwie i wyrazili czynnie to „uznanie” – dobijając się zbrojnie odebranej im bezprawnie, politycznej niepodległości. Czegóż by się mogli więc nauczyć w szkole niemieckiej filozofii – oni, którzy o mądrości i wolności przestali już tylko rozprawiać, a zaczęli ją zbiorowo praktykować? Polacy są prawdziwymi odkrywcami w „świecie moralnym”, czyli świecie historycznym i społecznym, w świecie wartości. Tę myśl dobitnie wypowiedział przed Mochnackim Kazimierz Brodziński – przyrównując moralne odkrycie Polaków do naukowo-przyrodniczego odkrycia Kopernika. „Niegdyś każdy naród siebie uważał – mówił Brodziński – za cel i środek wszystkiego, tak jak ziemię uważano za środek świata, około której wszystko krąży.” Dopiero naród polski odkrył prawdziwy „ruch świata moralnego, on uznał, że każdy naród być powinien częścią całości i krążyć koło niej, jak planety około swego ogniska... Naród polski... jest przez natchnienie filozofem, Kopernikiem w świecie moralnym”⁹⁴.

A zatem i filozofia polska ma do powiedzenia światu ważne prawdy. Jej powołaniem jest przede wszystkim wyłożenie tego podstawowego twierdzenia dotyczącego tyleż natury życia zbiorowego, co samej filozofii: celem i zadaniem filozofii nie jest tworzenie „teorii”, lecz praktykowanie mądrości – mądrości życia społecznego. Filozoficzna *praxis* nie redukuje się do prowadzenia przez filozofujące jednostki życia mądrego, tj. refleksyjnego czy „teoretycznego”. Jest raczej praktykowaniem mądrości zbiorowej, czynnym i świadomym

⁹⁴ K. Brodziński, *Mowa o narodowości Polaków*, w: idem, *Posłanie do braci wygnańców i Mowa o narodowości Polaków*, Paryż 1850, s. 55.

kształtowaniem świata społecznego, „tworzeniem historii”. By „tworzyć historię”, filozofia musi umieć poruszać do działania wielkie zbiorowości, całe „ludy”. By poruszać do działania ludy, musi w pierw uczynić je świadomymi swych celów, zdolnymi je urzeczywistniać podmiotami zbiorowymi – narodami. By czynić ludy narodami (czyli świadomymi i samoświadomymi podmiotami zbiorowymi) filozofia musi stać się „popularna”, tzn. musi stać się wyrazem światopoglądu narodowego, światopoglądu, w którym wyraża się całe doświadczenie historyczne oraz pragnienia i dążenia narodu. Tylko w ten sposób – wyrażając narodowy światopogląd i eksponując zawarte w nim ideały i wartości – filozofia może kierować działaniami zdobywającego dzięki niej samoświadomość podmiotu zbiorowego, może stać się prawdziwą „filozofią czynu”. „Czyn”, zbiorowe, świadome działanie narodowego podmiotu – to właśnie „polska idea”, z której użytek zrobić powinna polska filozofia. Do niej należy pokazanie, jak filozofia może budzić czyn i nim kierować. Powinna pokazać jak – wyrażając predyskursywny światopogląd zawarty w języku, obyczaju, tradycji, narodowej literaturze – filozofia przekształca zbiór jednostek w świadomy swych celów podmiot zbiorowy i uzdatnia go do solidarnego i skutecznego działania. Taka filozofia miała stać się polską specjalnością. Jej potrzebowali Polacy. Ale – o czym sami byli najmocniej przekonani – nie tylko oni.

W ten sposób Polacy z nieco zapóźnionych uczniów w szkole europejskiej filozofii przeobrazili się w nauczycieli mądrości w szkole historycznego, zbiorowego życia. Los zmusił ich do improwizacji w dziele zmieniania świata, postanowili przeto zostać mistrzami w dziele tworzenia idei zmieniających świat, w sztuce tworzenia ideologii.

2. Polska idea

Dlaczego jednak współcześni filozofowie europejscy nie byli w stanie stworzyć prawdziwej „filozofii popularnej”, „filozofii

narodowej”, „filozofii czynu”? Dlaczego nie mogli wystąpić w roli ideologów, czemu nie byli w stanie poruszyć do działania narodów, których byli reprezentantami? Pytania te w polskiej literaturze filozoficznej lat trzydziestych i czterdziestych kierowane były przede wszystkim do niemieckich myślicieli. (Filozofii francuskiej nie odmawiano – z powodów, o których będzie jeszcze mowa – pewnego praktycznego znaczenia i socjotechnicznej skuteczności, choć nie szczędzono jej również zarzutów „jednostronności”, a nawet „utopijności”). Szukanie zaś odpowiedzi na nie zmuszało do rozważenia relacji zachodzących między myślą filozoficzną a kulturą narodową czy też „duchem narodowym”, który w tej myśli znalazł wyraz. Ten sposób stawiania pytań i ich rozstrzygania różnił zdecydowanie myślicieli epoki polistopadowej od filozofów poprzedniej generacji.

Ci ostatni skłonni byli ujmować filozofię – by tak rzec – atomistycznie i epistemologicznie: filozofia była dla nich zbiorem poszczególnych doktryn, które trzeba oceniać przede wszystkim w aspekcie prawdziwości lub fałszywości składających się na nie twierdzeń. Niedostatki, błędy czy skrajności, w jakie popadali myśliciele należący do rozmaitych szkół, tłumaczone były pomyłkami i błędami popełnionymi przez twórców i założycieli oraz wpływowych przedstawicieli owych szkół. W ten sposób Śniadecki tłumaczył aberracje „szkoły niemieckiej”, czyli niemieckiego transcendentalizmu, pomyłkami i błędami Kanta, który – zgodnie z przytaczaną już jego opinią – „przebrał miarę w zasadach Leibniza”.

Ci pierwsi, czyli myśliciele epoki polistopadowej, skłonni byli filozofię ujmować genetycznie i „funkcjonalistycznie”. Ekspozowali więc jej genetyczny związek z „duchem narodu”, z kulturą narodową, w której powstała i się ukształtowała, z utrwalonym w niej doświadczeniem zbiorowym, oceniali zaś ją przede wszystkim w aspekcie funkcji, jakie winna spełniać w życiu umysłowym określonego narodu, a ostatecznie roli, jakie powinna odegrać w rozwoju kultury powszechnej, w dziejach postępu „ducha powszechnego”.

Rozważając w ten sposób niemiecką filozofię akademicką, polscy myśliciele okresu międzypowstaniowego formułują opinie zaskakująco zbieżne. Już Mochnacki, charakteryzując w 1833 roku niemiecką literaturę i kulturę umysłową „pod względem rewolucyjnym”, doszedł do stanowczego przekonania, iż Niemcy „przespali w księgach nowsze czasy”. Stało się tak głównie z tej przyczyny, że ich kultura umysłowa, a w szczególności ich filozofia, przybrały jednostronnie teoretyczny, abstrakcyjny, wreszcie idealistyczny kierunek. Kierunek ten nadała myśli niemieckiej już reforma Lutra:

W świętym państwie przed Lutrem – pisał Mochnacki – była wiara we wszystko niewidome i był jeden kościół, co jej nauczał. Niemcy sprzykrzyli sobie ten przymus i żeby swobodnie, nie wiarą, lecz rozumem tego dociec, wypowiedzieli posłuszeństwo papieżowi. Tym sposobem wyjarzmili myśl, lecz rozproszyli ducha, który myślą i rozumem nie jest. To pamiętne w dziejach zdarzenie nadało ich całej kulturze stanowczy, czysto intelektualny kierunek. Wyostrzył się od tego czasu rozum niemiecki; lecz na koniec stał się tak odezwany, sofistyczny, niespokojny, że bezprzestannie, bez odpoczynku dążyć musi do tego, co żadną nie jest rzeczą, ein Ding, das kein Ding ist, to jest do czczości, gdzie wszystkie ich systemata jak w otchłani toną, gdzie rozpraszają się jak owe obłoki w niebieskich przestworach⁹⁵.

Od czasów Kanta ten intelektualistyczny i abstrakcyjny kierunek myśli spotęgował się – twierdził Mochnacki – i przybrał formy skrajne:

Odkąd Niemcy umysł swój zaczęli uważać za kopalnię, z której spodziewali się wymędrkować wszystkie razem skarby ducha i wiary, od tej pory umysł ten zostawać musiał w najtrudniejszej i najnienaturalniejszej *pozycji*. Od tej chwili świat zewnętrzny, natura widoma... wszystko to zniknęło sprzed ich oczu. Musieli się zamknąć w sobie

⁹⁵ M. Mochnacki, *O rewolucji w Niemczech*, *op. cit.*, s. 190.

i w *siebie patrzeć*, i co moment z tych widzeń samym sobie zdawać sprawę⁹⁶.

W filozofii polskiej lat trzydziestych i czterdziestych XIX w. opinie te stały się obiegowe. Filozofia niemiecka zredukowała – twierdzili zgodnie polscy pisarze – bogatą treść ducha do myśli jedynie, a ponieważ jednocześnie „uduchowiła” ona całą rzeczywistość, przeto uczyniła ją wyłącznie myślą. Rzeczywistość tę pojęła wprawdzie historycznie, ale historyczną jej zmienność zinterpretowała jako ruch myśli, dialektyczny „ruch pojęcia”. „Duch”, czyli byt, zmienia się i w sposób celowy rozwija, ale jego celem może być tylko samowiedza. Tu właśnie źródło ma owa „czczość” filozofii niemieckiej, o której mówił Mochnacki. „Duch”, pojmovany jako myśl, może jedynie myśleć, a ostatecznym celem tego myślenia może być tylko on sam. Duch „chce” jedynie myśleć, myśleć o własnych myślach, rzeczywistość jest przeto myślącą o sobie samej myślą. Wszedłszy na ścieżkę transcendentalizmu i idealizmu, filozofia niemiecka zgubiła drogę do „prawdziwej” rzeczywistości. Tę idealistyczną jej skłonność napiętnował – jak pamiętamy – Bronisław Trentowski. Pisał o niej obszerniej również August Cieszkowski, który utrzymywał w *Prolegomenach do historiozofii*, że wskutek idealistycznej jednostronności myśl Hegłowska przybrała wyłącznie „teoretyczny” charakter, co zamknęło jej drogę prowadzącą do „filozofii czynu”. Idealizm Hegłowski wymaga więc – dowodził Cieszkowski, a ten jego wywód zyskał powszechne uznanie – przewyciężenia, co miało oznaczać dwie rzeczy. Należało, po pierwsze – jak domagał się Cieszkowski – przywrócić duchowi jego prawdziwie czynną naturę, tj. pokazać, że źródłem aktywności ducha nie jest – jak chcą idealiści – logiczny (dialektyczny) wyłącznie mechanizm sterujący „ruchem idei”, lecz nieredukowalna do czystej, dyskursywnej myśli wola. Trzeba, po wtóre, „otworzyć” dzieje na historyczną przyszłość, na twórczą działalność, na „czyn”. I tu idealizm niemiecki jawił się

⁹⁶ *Ibidem*, s. 194.

jako przeszkoda: celem rozwoju ducha, czyli ruchu czystej myśli jest wszak samowiedza, a tak określony cel duch osiągnął właśnie – zdaniem samych idealistów – w stworzonym przez nich „absolutnym idealizmie”. Jego konsekwencją jest zatem „zamykanie” dziejów, ogłaszanie, iż nastąpił „logiczny koniec” historii. Projektowana przez Cieszkowskiego filozofia czynu miała „otwierać” ponownie dzieje na historyczną przeszłość, a samą przyszłość czynić domeną świadomego, planowego („poteoretycznego”) i zbiorowego działania. Nie samowiedza jest celem rozwoju ducha, lecz władza nad społecznym i historycznym światem.

W latach czterdziestych Adam Mickiewicz śledził z uwagą poczynania polskich filozofów. Wciąż niezadowolony z czynionych przez nich postępów w dziele przewycięzania idealizmu, zachęcał ich gorąco z katedry w Collège de France do zdecydowanego wyrwania się z „niewoli myśli niemieckiej”.

Trentowski, Cieszkowski i wszyscy filozofowie słowiańscy – mówił Mickiewicz – nie znają na ogół swej rodzimej literatury, a nade wszystko pozostają obcy życiu narodowemu. Nie posiadają się z radości, że znaleźli w filozofii niemieckiej formułę, której głębookość ich oszałamia. Zwiastują więc swemu narodowi to odkrycie filozoficzne jako rzecz najnowszą i największej ceny...⁹⁷.

Mimo tej surowej oceny (poeta nie wahał się nazwać polskich myślicieli „Słowianami wynarodowionymi”), Mickiewicz dostrzegł bez trudu „słowiańskie pierwiastki” w twórczości Trentowskiego i Cieszkowskiego. Z satysfakcją więc wyeksponował „praktyczną” dążność ich filozofii, odmienne od Heglowskiego pojmowanie „ducha”, czy (Cieszkowskiego) pojęcie „czynu”.

Przeznaczeniem obu tych ludzi [Trentowskiego i Cieszkowskiego] – mówił – jest, zdaje się, wnieść niepokój w tajne gabinety filozofii niemieckiej. (...) Przypominają oni owych Polaków, których spotyka się niekiedy w armii rosyjskiej czy austriackiej, co to straciwszy wiarę w sprawę narodową służą pod wrogimi sztandarami, a przecież szerzą

⁹⁷ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci, op. cit.*, s. 226.

w wojsku niebezpieczne wzburzenie. Są to ludzie, którzy mimo całą swoją chęć nie mogą zostać niewolnikami⁹⁸.

By jednak całkiem wyzwolić się z niewoli ducha niemieckiego, trzeba – uważał Mickiewicz – zrobić kroki dalsze, kroki stanowcze. Trzeba przede wszystkim zrozumieć, że

aby ludzi zjednoczyć, nie dość rozumować wraz z nimi; że trzeba tym ludziom ukazać wyższą siłę, która by mogła rozpałcić ich dusze i razem podbić ich rozum; że nie dość wydawać książki i głosić systematy, że należy dowieść rzeczywistości tych systematów siłą, życiem⁹⁹.

Domagał się więc Mickiewicz zdecydowanego przerwania pomostów między „czystą myślą” a rzeczywistością, między rozumowaniem a działaniem, żądał przejścia od tworzenia filozoficznych systemów do zmieniania rzeczywistości, od filozofowania do czynnego praktykowania mądrości. Przede wszystkim zaś usiłował filozofów zachęcić do korzystania z doświadczeń ich własnego narodu, do przemyślenia jego historycznego losu, poznania jego przeszłości i tradycji. Filozof, jeśli chce nie tylko rozumować, lecz także „rozpałcać dusze” ludzi i pobudzać ich do działania, musi umieć wyrażać ich dobrze ugruntowane przekonania, głębokie wiary, silne pragnienia. Nie powinien więc jedynie „zwiastować” narodowi książkowych prawd niemieckiej filozofii szkolnej, lecz, przeciwnie, winien wyrażać ugruntowane w zbiorowym doświadczeniu, głębokie prawdy narodowego światopoglądu. Jak niegdyś (w 1833 r.) Mochnecki, niezadowolony z filozofii niemieckiej rozważanej „pod względem rewolucyjnym”, tak dekadę później Mickiewicz, oceniwszy ową filozofię w aspekcie „praktycznym” i ideologicznym, mówił:

Filozofowie niemieccy nie widzą, że walka od dawna już wyszła poza książki i szkoły, że są narody, mianowicie naród francuski i polski,

⁹⁸ *Ibidem*, s. 225.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 268.

które od wieków realizują nieprzerwanie to, co filozofia niemiecka stawia dopiero jako zagadnienie; że aby położyć kres walce umysłów, trzeba popchnąć naprzód dzieło realizacji rozpoczęte przez ludy polityczne¹⁰⁰.

Z tych rad i uwag Mickiewicza starał się zrobić filozoficzny użytek Karol Libelt, uczeń Hegla i zarazem niestrudzony krytyk idealizmu heglowskiego, przenikliwy demaskator „samowładztwa rozumu”. Autor *Filozofii i krytyki* stanowczo upomniał się o autonomię i o równoprawność dla tych „władz”, tych funkcji ducha, które sprawujący władzę absolutną, „samowładny” i rozzuchwalony swą wszechwładzą rozum zniewolił i poddał swemu nieograniczonemu panowaniu, przekształcając je w funkcje czystej myśli, w „ruch czystych pojęć”. Libelt występował już nie tylko – jak Cieszkowski – w obronie niezależności woli, czyli władzy chcenia, która z myślącego jedynie ducha czyni realny, działający podmiot, lecz także w obronie (względnej) autonomii wyobraźni, czyli władzy kształtowania, która abstrakcyjnym myślom, pojęciom i wartościom nadaje kształt i formę zmysłowego „pojawu” – czyniąc je dostępnymi dla woli i uczuć. Rozwijając rzuconą przez Cieszkowskiego myśl o „wyobrażalności pojęć” (myśl ta nie uszła też uwagi Mickiewicza), Libelt kładł nacisk na te funkcje wyobraźni, dzięki którym czyste pojęcia mogą stać się dostępne potocznemu myśleniu i pospolitemu pojmowaniu rzeczy. Dzięki nim może zostać zasypana przepaść dzieląca myślenie abstrakcyjne filozofów od potocznego myślenia „prostego ludu” i możliwe będzie stworzenie filozofii prawdziwie popularnej, dobrze wyrażającej uczucia moralne, myśli i wyobrażenia ludu – filozofii zdolnej pociągnąć lud do działania.

Libelt ceni, naturalnie, wartość poznawczych czynności rozumu, zdaje sobie sprawę ze znaczenia pracy wytwarzania pojęć abstrakcyjnych i ogólnych. Przedmiotem jego krytyki nie jest rozum, lecz filozofia absolutyzująca rozum. Jest ona – jego zdaniem –destrukcyjna,

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 269.

gdyż „rozwiązuje wszystkie kształty”, pozbawia świat tego, co nadaje mu charakter rzeczywistości – dostępnej zmysłom formy. Na miejsce wielokształtnego, wielobarwnego, cielesnego świata naszego doświadczenia stawia pojęciowy szkielet abstrakcyjnej i ogólnej wiedzy o świecie i martwy ten szkielet mieni „jedyną, prawdziwą rzeczywistością”. Libelt przestrzega przed negatywnymi skutkami „praktycznymi” (tj. głównie ideologicznymi) takiego filozoficznego zabsolutyzowania rozumu:

Rozum, jako rozwiązujący wszystkie kształty, a do tego jedynowładny, byłby straszliwą potęgą, i rozwiązałby cały świat kształtów, byłby... zatraceniem świata. Ale ta negacja i to jedynowładztwo obraca się w sferze samej bezwładnej myśli, wszędzie się znajdującej i wszędzie się wiedzącej, ale nic nie tworzącej. Rozum, że nie ma pierwiastka kształtującego, nie tylko nie może nic stworzyć, ale nie może i nic rozwalić, sam nie ma siły, aby wyjść z siebie do czynu¹⁰¹.

Bezsilność „samowładnego” rozumu jest karą za grzech intelektualizmu, nadmiernego oderwania się „spekulatywnej” myśli od zmysłowej rzeczywistości. Przed Libeltem pisał już o tym grzechu, popełnionym przez niemiecką filozofię transcendentalną, Jan Śniadecki. Pisał też o nim Mochnacki, który źródła niemieckiego idealizmu dopatrywał się w niechęci niemieckich filozofów do materialnej rzeczywistości, w ich pragnieniu oderwania się od niej i wzniesienia w przestworza „czystej myśli”. Ten intelektualny kwietyzm napełnił myśl filozoficzną w Niemczech „natchnieniem czczości”. Filozofujący rozum „stał się w Niemczech – pisał Mochnacki – na kształt powietrznego statku, w którym śmiały, niebaczny żeglarz, straciwszy punkt własnej ciężkości, już nigdy do ziemi nie trafi i będzie musiał w *czczości* zginąć”¹⁰². Właśnie z powodu owego kwietyzmu filozofia niemiecka ma charakter „antyrewolucyjny” i „antyspołeczny”, jest ona „jako zabawka na nasze żelazne czasy za kosztowna, z tego osobliwie powodu, że odciągała

¹⁰¹ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu...*, *op. cit.*, s. 156-157.

¹⁰² M. Mochnacki, *O rewolucji w Niemczech*, *op. cit.*, s. 191.

po tyle razy uwagę człowieka od ziemi, kiedy obowiązek i sumienie pozwalały mu być *tylko ziemianinem*¹⁰³.

Polscy myśliciele pragnęli filozofii, która pozwoli stąpać pewnie po ziemi, pomoże nie tylko rzeczywistość poznać, lecz także ją w sposób świadomy i planowy zmieniać. Znaczy to, że – ich zdaniem – prawdziwa „filozofia czynu” nie może zapoznać materialnej natury rzeczywistości. Wszelkie *realne* działanie wymaga istnienia niezależnej od myśli, realnej, tj. materialnej rzeczywistości i wymaga istnienia realnego, tj. materialnego podmiotu działającego. Istnienie materii stanowi warunek możliwości realnego działania. Ona jest źródłem doświadczanego w fizycznym działaniu oporu i nadaje mu charakter pokonującej opór fizycznej siły. O tym zapomniał niemiecki idealizm, który – wedle obrazowego porównania Mochnackiego – uwolnił lotną myśl od wszelkiego „ciężaru” materii, pozwolił jej, jak balonowi pozbawionemu wszelkiego balastu, wznieść się ponad ziemię i zniknąć w czystym przestworzu abstrakcji. „A jednak, żeby dojść do czegoś, trzeba koniecznie w locie oporu! Żeby lotem kierować i z takiej wysokości zwinąć go ku ziemi, trzeba pewnego gwichtu w balonie”¹⁰⁴. O tym „gwichcie”, o tym – doświadczanym w każdym działaniu – „ciężarze” i „oporze” materialnego świata wie dobrze każda realistyczna, a także materialistyczna myśl. Toteż filozofowie polscy – szukając przeciwwagi dla niemieckiego idealizmu – zwrócili się w latach 30. XIX wieku ponownie ku (wzgardzonemu wcześniej, gdyż wiązanemu jednoznacznie z przewyciężoną już kulturą oświecenia) materializmowi.

Materializm, który do Polski dotarł wraz z importowanymi z Francji ideami oświecenia, uchodził w Polsce za typowy wytwór myśli francuskiej. Za taki brał go już w okresie przedpowstaniowym, jak wiemy, Jan Śniadecki, który pierwszy też bodaj przeciwstawił go niemieckiemu transcendentalizmowi. Ale w epoce

¹⁰³ *Ibidem*, s. 192.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 191.

polistopadowej nowe przyczyny sprawiły, iż o tym francuskim materializmie zaczęto rozprawiać z rosnącym zainteresowaniem. Dobrze z natury tych przyczyn zdaje sprawę Maurycy Mochnacki, który w artykułach pisanych jeszcze w czasie powstania listopadowego zwracał uwagę na wypracowaną przez francuską myśl polityczną sztukę rewolucyjnego działania, umiejętność organizowania wielkich ludzkich mas i kierowania ich zbrojnymi wystąpieniami („system, mechanizm, nauka wszystkich razem sił i sposobów potrzebnych do skutecznienia wielkiego przedsięwzięcia niepodległości politycznej narodu...”¹⁰⁵). W 1833 roku, ubolewając nad słabością niemieckiej filozofii – rozważanej „pod względem rewolucyjnym” – przeciwstawił jej Mochnacki francuską kulturę umysłową, w której materialistyczna filozofia i „nauki pozytywne” odgrywają doniosłą rolę.

Bez wiadomości matematycznych, statystycznych, historycznych, wojskowych, bez wszystkiego, co Francuzi zowią *les sciences positives* – pisał – rewolucja obejść się nie może; nieprzyjaciele jej tego szczególnie przeciw niej używają. Wiek XVIII w Francji nie miał takich transcendentalistów i takich poetów *serca*, jak Niemcy; lecz rewolucja francuska miała wielkich ludzi.(...) Niemcy, przeciwnie, mają *wielkich* filozofów i poetów, a na małe tylko emeuty mogą się zdobyć¹⁰⁶.

Myśl francuska ma wielką przewagę nad niemiecką pod względem praktycznym, „rewolucyjnym”, politycznym. Jest ona świadectwem wielkiej politycznej dojrzałości narodu francuskiego, predestynowanego do odegrania przewodniej roli w przyszłej „rewolucji ludów”. W polskiej myśli okresu międzypowstaniowego przekonania te są powszechnie podzielane¹⁰⁷. Ale i na to polscy filozofowie i pisarze tego czasu gotowi się byli zgodzić: swój praktycyzm myśl

¹⁰⁵ M. Mochnacki, *Restauracja i rewolucja*, w: idem, *Pisma krytyczne i polityczne*, t. II. Kraków 1996, s. 82.

¹⁰⁶ M. Mochnacki, *O rewolucji w Niemczech*, *op. cit.*, s. 197 (przypis).

¹⁰⁷ Z wielką siłą wypowiada je też Mickiewicz w trzecim i czwartym kursie swych paryskich prelekcji.

francuska, w szczególności francuska filozofia społeczna, zawdzięcza swemu empiryzmowi i materializmowi, te zaś cechy nadają owemu praktycyzmowi swoisty, nader jednostronny charakter.

Francuska filozofia ujmuje świat społeczny jako integralną część świata materialnej przyrody. Wszelkie społeczne zmiany i historyczne procesy traktuje więc jako zjawiska przyrodnicze, dające się wyjaśnić przez odwołanie do praw rządzących fizycznymi, biologicznymi, fizjologicznymi, wreszcie społecznymi procesami. Wykorzystująca wiedzę „ nauk pozytywnych ” francuska myśl społeczna wytworzyła praktyczne umiejętności, czy też „ nauki stosowane ” – swego rodzaju społeczną technologię i inżynierię – dzięki którym uzyskała władzę nad żywiołami społecznego życia, zdobyła wpływ na przebiegające spontanicznie procesy społeczne. Znajomość tych teoretycznych i stosowanych nauk mogła być bardzo przydatna w czasie listopadowej insurekcji do tworzenia i organizowania sił militarnych w wojnie z Rosją, nie była jednak przydatna do zrozumienia *natury* tej insurekcji jako polskiego *powstania narodowego*.

Powstanie listopadowe ukazało się oczom wielu jego uczestników i refleksyjnie usposobionych obserwatorów jako fenomen historyczny wcześniej zgoła niespotykany. Doświadczenie historyczne ugruntowało w nich przekonanie – była już o nim mowa – że zbrojny zryw Polaków jest zdarzeniem należącym nie tylko do politycznej historii Europy; jest także ważnym momentem w dziejach ludzkiej kultury duchowej – wydarzeniem, dzięki któremu odkryte zostały (przez Polaków, a pośrednio przez całą ludzkość) niezwykle doniosłe społeczne, moralne i metafizyczne prawdy. Jako pierwszy przekonanie to wyraził – jak pamiętamy – Kazimierz Brodziński w *Mowie o narodowości Polaków*, a obszernie je uzasadnił Mochnacki w książce pod wiele mówiącym (choć dziś niezbyt dobrze rozumianym) tytułem: *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*. Mochnacki nakreślił porywający obraz pierwszych miesięcy listopadowej insurekcji, ukazał plastycznie działania przygotowujących powstanie jednostek

i grup jednostek: spiskowców, wojska, ludności cywilnej, rządu, walczących o władzę politycznych stronnictw etc. Wśród tych widocznych aktorów przedstawionej przez Mochnackiego historycznej sceny jest wciąż obecny, choć niewidoczny, prawdziwy bohater jego książki. Autor nazywa go narodem polskim, a przedstawiane zdarzenia czyni fragmentem jego biografii, jego historycznego losu. Opowiadana przez Mochnackiego historia jest właśnie historią życia i działania tego „zbiorowego podmiotu”, tej niezwyklej „zbiorowej jednostki”. Potężne przejawy życia i działania owej „jednostki” nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do jej realnego historycznego istnienia. Ale jej *sposób istnienia* jest prawdziwą zagadką. Jest tajemniczy i nieuchwytny. Nic o nim nie wie klasyczna metafizyka: ani materialści, ani idealści nie znaleźli pojęć do jego opisu; „zbiorowa jednostka” nie jest bowiem rzeczą i nie istnieje na sposób ciał dostępnych zmysłom, nie jest też jednak myślą czy beczasową i bezprzestrzenną ideą. *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831* ukazuje wzorcowy, historyczny przykład tego sposobu istnienia, który i dla zmysłów, i dla metafizycznego rozumu jest jaskrawym paradoksem¹⁰⁸. Naród, który został pozbawiony państwa, a jednak żył nadal „po swojej śmierci politycznej”, który w tym pośmiertnym życiu wytworzył wspaniałą literaturę, dzięki niej „uznał się w swym narodowym jestestwie”, a – zdobywszy to „uznanie” – sięgnął po broń, by odzyskać utracony byt polityczny, nie jest istotą fizyczną i materialną tylko; nie jest też jedynie ideą lub zbiorem idei; jest także i przede wszystkim istotą duchową, moralną. O tej tajemniczej istocie mówił też Brodziński w *Posłaniu do braci wysłańców*: „Naród jest nieodgadniony i niepojęty jak duch. Nie postrzegą go

¹⁰⁸ Mochnacki w książce *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym* porównuje naród do (wspomnianego przez Grzegorza z Nazjanzu) osobliwego drzewa, „które wtenczas zielenieje, kiedy je okrzusują; drzewo to idzie w zapasy z żelazem, śmiercią żyje, krzewi się wycięciem; gdy go już nie masz, wtenczas rośnie”. (M. Mochnacki, *O literaturze polskiej...*, *op. cit.*, s. 77).

skąd idzie i dokąd; od pokoleń do pokoleń ożywia dusze i w nich nieśmiertelny jest. (...) Hartuje się miotany żywiołami, a gdzie wiele śmierci, tam wiele życia koło niego”¹⁰⁹. Naród jest jak duch. Tej właśnie prawdy, zdobytej krwawym wysiłkiem Polaków, nie znała materialistyczna filozofia francuska.

Nie poznała jej jednak również idealistyczna filozofia niemiecka. Odkryła ona wprawdzie rzeczywistość ducha, ale nie uzyskała adekwatnego jej poznania, gdyż – jak już wiemy – padła ofiarą pierwotnego grzechu nowożytnego racjonalizmu – uległa skłonności do redukcji rzeczywistości ducha do rzeczywistości myśli, utożsamienia ducha z myślącym rozumem. Imperialne ambicje niemieckiego „absolutnego” idealizmu to dalekie następstwo grzechu, jaki popełnił „ojciec nowożytnej filozofii”, gdy – spragniony wiedzy absolutnie pewnej – odkrył jej podstawę w akcie samowiedzy „czystego” myślącego podmiotu. „Błąd więc, z którego wyszedł Kartezjusz, a następnie cała filozofia czystego rozumu jest przypuszczenie istoty myślącej bez ciała i bez świata”¹¹⁰. Następstwem tego właśnie błędu były wszystkie uroszczenia „czystego rozumu” i jego dążenie do „samowładztwa”: jako bezcielesny i „czysty” musiał sam skonstruować sobie świat, bez którego został wprawdzie pomyślany. Mógł to zrobić z jedyne go tworzywa, jakie było mu dostępne – z „czystych” myśli.

To jest właśnie przyczyna, dla której niemiecki idealizm nie zdołał nigdy stworzyć prawdziwej „filozofii czynu” i musiał ostatecznie „w czczości zginąć”. Bo choć odkrył świat ducha i wprowadził do niego historyczną zmianę, celowość i procesualność, to jednak całą istotną treścią historii owego duchowego świata musiał uczynić proces jego konstruowania przez „czysty rozum” z „czystych myśli”, a ostatecznym celem owego procesu – osiągnięcie przez „czysty rozum” doskonałej wiedzy o sobie – zdobycie przez niego całkowitej samowiedzy.

¹⁰⁹ K. Brodziński, *Posłanie do braci wygnańców...*, *op. cit.*, s. 10.

¹¹⁰ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu...*, *op. cit.*, s. 168.

To był właśnie – jak pamiętamy – kamień niezgody między niemieckim idealizmem a filozofią słowiańską, w szczególności polską. Ruch myśli zmierzającej do samowiedzy nie jest dla tej ostatniej „czynem”, jest co najwyżej jednym z warunków prawdziwego „czynu”. Świat realny nie składa się z „czystych myśli” i czysty rozum, czyli myśl myśląca o sobie samej, nie może go zmienić. Wszak „myśl jest tylko *pojęciem, sądem, wiedzą* i (...) siebie samej nawet do bytu wywołać nie może”¹¹¹. Dlatego filozofia polska musi zacząć – jak argumentował Libelt – od krytyki „samowładztwa rozumu”, a w szczególności od sprostowania założycielskiego błędu nowożytnego idealizmu, błędu Kartezjusza. Nie należy więc zaczynać filozofowania od „przypuszczenia istoty myślącej bez ciała i bez świata”. Gdyż nie dlatego „jestem, że myślę, ale dlatego jestem, że świat jest, a ja w tym świecie przez ciało”¹¹². Dusza, która jest w jednostkowym cielesnym świecie, a przez ciało również w cielesnym świecie, nie jest czystą myślą jedynie – jest również czuciem i uczuciem, jest wolą i wyobraźnią. Wszystkie te funkcje jednostkowej duszy są przejawami czynności władz „powszechnego ducha”. Ale władze te nie mogłyby działać, gdyby duch pozbawiony był cielesności, gdyby nie manifestował się zawsze w „obłoczy materialnej”. Istota ducha nie jest redukowalna do czystej myśli, jego byt wymaga również istnienia materii, dlatego filozofia słowiańska, a w szczególności polski spirytualizm „nie neguje materii, ale uważa ją za konieczność manifestacji ducha”¹¹³. Pojęcie ducha było punktem spotkania się polskiej i niemieckiej filozofii, ale też od tego punktu począwszy drogi obu filozoficznych tradycji zaczęły się stopniowo od siebie oddalać. Pojęcie materii było punktem spotkania polskiej i francuskiej filozofii, ale między obiema tradycjami filozoficznymi nie mogło dojść do trwałego zbliżenia, skoro dla polskich myślicieli „materia” nie miała wcale bytowej autonomii; była ona dla nich tylko „manifesta-

¹¹¹ K. Libelt, *System umnictwa...*, *op. cit.*, s. 4.

¹¹² K. Libelt, *Samowładztwo rozumu...*, *op. cit.*, s. 168.

¹¹³ *Ibidem*, s. 240.

cją ducha”, a potrzebowali jej oni głównie po to, by duchowi przypisać zdolność „przejawiania się” oraz prawdziwie czynną i twórczą naturę.

Dopiero rehabilitacja materii i cielesności umożliwiła stworzenie adekwatnej teorii ducha, prawdziwie spirytualistycznej metafizyki i prawdziwej „filozofii czynu”. Francuski materializm miał być wiedzą dającą władzę, ale w filozofii stał się tylko inżynierią społeczną i techniką rządzenia (Trentowski dla nazwania tego rodzaju umiejętności wymyślił słowo „cybernetyka”), zrodził też utopijne projekty przebudowy społecznego świata. Niemiecki idealizm odkrył rzeczywistość ducha i stworzył wiedzę dającą samowiedzę, ale zrodził jedynie filozoficzny eskapizm, bezsilny wobec (opornej na działanie czystej myśli) rzeczywistości materialnej. Dopiero polski spirytualizm stworzył wiedzę dającą samowiedzę i zarazem władzę nad historycznym światem – prawdziwą filozofię popularną, autentyczną „filozofię czynu”, filozofię zdolną nie tylko refleksyjnie myśleć o świecie, lecz także świat ten planowo i twórczo zmieniać. Dzięki niej dopiero miało się urzeczywistnić nie spełnione wcześniej marzenie ludzkości o uzyskaniu przez człowieka najważniejszego być może atrybutu Boga – zdolności tworzenia. Gdyż, jak pisał Libelt, „czynem dopiero człowiek staje się podobnym Bogu w przy-miocie jego wszechmocności”¹¹⁴.

„Polska filozofia narodowa” była wyrazem wielkich filozoficznych ambicji. Trudno się przeto dziwić, że została w latach czterdziestych mianowana przez jej twórców „filozofią słowiańską”. Stała się zresztą rzeczniczką nie tylko narodów słowiańskich, lecz także całej ludzkości, wyrazicielką „ducha powszechnego”. Ogłosiwszy koniec filozoficznej dominacji duchów „romańskiego” i „germańskiego”, obwieściła nastanie nowej epoki, w której „duch słowiański” obejmuje przodownictwo.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 262.