

*Ewa Starzyńska-Kościszko*  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

### **Jakiej filozofii potrzebują dzisiaj Polacy?**

W Polsce nowożytny model nauczania ukształtował się po reformach Komisji Edukacji Narodowej. Celem ówczesnych reformatörów było zerwanie z dominującym przez wieki modelem szkolnictwa jezuickiego i wprowadzenie zmian zgodnych z głównymi tendencjami epoki Oświecenia. W odniesieniu do filozofii oznaczało to zerwanie z tradycją scholastyczną i rozstanie z metafizyką. W jej miejsce wprowadzono „naturalną” (świecką) etykę i logikę, której nauczanie (połączone z algebrą i geometrią) tworzyć miało fundamenty naukowego myślenia. Nowy antyscholastyczny (antymetafizyczny) paradygmat edukacyjny pozbawił filozofię jej dotychczasowego statusu. Filozofia, będąca przez wieki synonimem „nauki w ogóle” i „wszechnauki”, musiała ustąpić miejsca przyrodoznawstwu. Wobec przyrostu szczegółowej wiedzy o świecie, był to proces naturalny i nieuchronny. Empirycznie zorientowane przyrodoznawstwo uwolniło się od spekulatywnej filozofii (scholastyki). Proces ten znalazł wyraz w scjentyistycznym modelu nauczania wyraźnie preferującym empiryczne przyrodoznawstwo. Wprawdzie ówczesne nauki przyrodnicze, w porównaniu do współczesnych, które są wyłącznie empiryczne, nie były zupełnie wolne od racjonalnej spekulacji, ale w nowym modelu edukacyjnym wprowadzonym przez KEN zaczęły funkcjonować niezależnie od filozofii<sup>1</sup>. Kultura filozoficzna interpretowana w duchu scjentyistycznym (pre-pozytywistycznym) doprowadziła do

---

<sup>1</sup> S. Janeczek, *Komisja Edukacji Narodowej – Perspektywy badawcze*, „Roczniki Kulturoznawcze” 2010, t.1, s. 124.

wyraźnego osłabienia pozycji filozofii. W miejsce kursu filozofii, który w szkole tradycyjnej był synonimem kształcenia realnego, pogłębiającego i systematyzującego elementy wiedzy materialnej zdobyte uprzednio w kształceniu językowo-humanistycznym, pojawiły się samodzielne dyscypliny naukowe<sup>2</sup>.

W szkołach średnich wprowadzono tzw. nauki moralne i logikę, na uniwersytetach elementy typowego kursu filozofii wykładanego w formie prawa naturalnego, co dla ówczesnych zwolenników i obrońców metafizyki oznaczało całkowite rozstanie z filozofią. Prymat nauk przyrodniczych nad humanistycznymi znalazł formalny wyraz w nowym sposobie organizacji szkół wyższych. Zgodnie z oświeceniowym fizjokratyzmem ich funkcjonowanie oparto na dwóch kolegiach: fizycznym i moralnym. W 1781 roku Komisja Edukacji Narodowej z programów nauczania Akademii Krakowskiej usunęła logikę i filozofię spekulacyjną. W ich miejsce powołano Kolegium Moralne, a w jego obrębie katedrę Prawa Natury, Prawa Politycznego i Prawa Narodów. Feliks Jaroński brak logiki na Akademii Krakowskiej tłumaczył tym, iż była ona (logika Condillaca) powszechnie z nakazu KEN wykładana we wszystkich szkołach, zatem w Szkole Głównej (Akademii) nie była już potrzebna, a o metafizykę nikt się nie troszczył. Przeciwnicy reform narzekali, iż KEN zmieniała uniwersytety w szkoły zawodowe (podobne zarzuty wobec MNiSW formułują dzisiaj przedstawiciele środowisk humanistycznych; analogia to wprawdzie odległa w czasie, ale trudno jej nie odnotować). W 1801 roku Rząd Austriacki w ramach reformy uniwersytetu przywraca wykłady z logiki i metafizyki. Wspomniany wyżej teolog i filozof Feliks Jaroński w 1809 roku obejmuje w Akademii Krakowskiej katedrę metafizyki, a w 1810 wygłasza mowę (w tym samym roku ukazała się ona drukiem), pod tytułem: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* Pytanie o to, jakiej filozofii potrzebują Polacy, pojawiało się zapewne i przedtem, niemniej to mowa Jarońskiego stanie się wzorem i uzasadnieniem dla

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 125.

tych wszystkich, którzy takie pytanie formułować (stawiać) będą w późniejszym czasie.

Tytuł niniejszego artykułu także nawiązuje do mowy Jarońskiego, wygłoszonej na publicznym posiedzeniu Akademii Krakowskiej w dniu 15 października 1810 roku. Stawiając pytanie: „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?”, Jaroński potrzebę filozofii uzasadnił wówczas koniecznością unikania błędnych mniemań politycznych i religijnych, a także potrzebami życia społecznego („Nie filozofujemy dla szkoły”, „filozofujemy dla potrzeby społecznego życia”). Cel filozofii ujmował uniwersalistycznie jako dążenie do prawdy:

żądać od nauczyciela filozofii, aby odstąpił prawdy i użyteczności dla trafienia w cudze gusta i dogadzania pewnemu widzeniu sposobowi – byłoby to niesprawiedliwie żądać od niego rzeczy niegodziwej<sup>3</sup>.

Potrzebna jest filozofia rozumiana jako nauka zawierająca prawdy ogólne, będące fundamentem dla wszystkich innych nauk („umiejętności”). Filozofia jest to, w jego ujęciu

wykład porządný wspólný wszystkim umiejętnościom wiadomości, jakich tylko rozum ludzki dojść może, pozbieranych dla czynienia człowieka lepszym i szczęśliwszym<sup>4</sup>.

Jaroński postulował łączenie filozofii teoretycznej („doskonalącej rozum”), z filozofią praktyczną („doskonalącą wolę”). Jeśli nie ma tego połączenia, nie ma prawdziwej filozofii. Osoby nie znające filozofii (rozumianej jak wyżej) nie mogą przechodzić na wyższe, specjalistyczne, zawodowe szczeble edukacji. Nie można studiować prawa, medycyny, teologii itd. bez uprzedniego poznania filozofii; ten bowiem, kto nie poznał filozofii, „nie będzie znał sposobu poprawienia swoich błędów i doskonalenia swej sposobności”<sup>5</sup>. Szkoła wyższa, która nie naucza filozofii, wypuszcza „mędrków, nie mędrców,

---

<sup>3</sup> F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, w: W. Tatarkiewicz (wyb.), *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, Warszawa 1970, s. 6.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 23.

filodoksów, nie filozofów”, szkoła taka „byłaby przedłużycielką nieszczęść ludzkości i zapełniała naród ludźmi niedouczonymi (...)”<sup>6</sup>. Te słowa były rodzajem przestrogi przed skutkami eliminacji filozofii z nauczania, ale właściwie nie odnosiły się do czasów współczesnych Jarońskiemu. Filozofii, jakiej on chciał, powszechnie wówczas, jak twierdził, nauczano:

Zagorzali bowiem miłością nauki i ludzkości mężowie po wszystkich obcych dobrze urządzonych szkołach, po wszystkich (...) akademiach i liceach uczą tej filozofii wstępnej i nie przyjmują do poznawania szczególnych gałęzi uczenia, który nie poznał pnia i korzenia, z których one wszystkie wychodzą (...)”<sup>7</sup>.

Abstrahując od zawartych w mowie Jarońskiego odniesień do ówczesnej (także instytucjonalnej) sytuacji filozofii i tego wszystkiego, co dzisiaj ma (może mieć) wartość jedynie dla historyka filozofii polskiej, główne przesłanie jego wystąpienia zaskakująco współbrzmi z argumentami, jakie wysuwamy dzisiaj, broniąc filozofii i jej statusu na polskich uniwersytetach. Uzasadnienie dla tezy o konieczności nauczania filozofii w wystąpieniu Jarońskiego i aktualnie publikowanych tekstach jest niemal identyczne. Kultura i społeczeństwo potrzebuje filozofii, bo rzeczywistość wymaga nieustannego krytycznego namysłu i oglądu ze strony rozumu, bo edukacja w zakresie różnych dyscyplin filozoficznych dostarcza społeczeństwu narzędzi niezbędnych do analizy otaczającej rzeczywistości. Filozofia jest potrzebna, bo bez tworzono-ego przez nią poznawczego i aksjologicznego fundamentu społeczeństwu grozi „zdziczałość i barbarzyństwo”. Jaroński odpowiadając na pytanie, jakiej filozofii potrzebują Polacy, wskazał przede wszystkim na konieczność szerokiej edukacji filozoficznej. Nie zaczynajmy od Kanta, pisał, ale od „naszej potrzeby”. Filozofia, jakiej potrzebuje społeczeństwo (Polacy), to filozofia będąca „składem powszechnym wszystkich prawd ogólnych, na których gruntuja się wszystkie inne

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 13.

umiejętności, których ona jest podstawą”<sup>8</sup>, „umiejętność wstępna” dla wszystkich innych umiejętności (nauk). Polacy, zdaniem Jarońskiego, potrzebują więc porządnej propedeutyki filozofii. Współbrzmienie tych ogólnych uzasadnień nie oznacza, że dzisiaj zaakceptowalibyśmy w pełni program filozofii, jaki w przyszłości zamierzał przedstawić rodakom Jaroński (szeroka edukacja filozoficzna miała być przygotowaniem do zrozumienia filozofii Kanta, którego twórczość krakowski profesor chciał w Polsce upowszechnić). Jaroński w swej mowie, co warto zauważyć, udzielił odpowiedzi nie tylko na pytanie, jakiej filozofii, w jego mniemaniu potrzebują współcześni mu Polacy, ale też bronił filozofii jako takiej, idei filozofii i niezbędności edukacji filozoficznej. W podobnej sytuacji znajdujemy się dzisiaj. Zmiany w szeroko pojętej kulturze, a także przeprowadzona w duchu neoliberalnym reforma szkolnictwa wyższego, z wszystkimi niekorzystnymi dla filozofii (humanistyki) rozstrzygnięciami, spowodowały, że polskie środowisko filozoficzne znalazło się w położeniu wyjątkowo dyskomfortowym. Przedstawiciele nauk szczegółowych nie muszą bronić statusu swoich dyscyplin, ani tłumaczyć po co komu potrzebna jest chemia, biologia itd. i jakie korzyści przynoszą one społeczeństwu. Filozofowie mogą im tylko zazdrościć poczucia niezbędności, społecznej akceptacji i silnej pozycji w strukturze dzisiejszego uniwersytetu. Niemal od zawsze musieli bowiem bronić, wyjaśniać i usprawiedliwiać sens istnienia swej dyscypliny. W wygłoszonej w 1810 mowie Jaroński przekonywał o niezbędności nauczania filozofii na różnych szczeblach edukacji. O ile jednak Jaroński twierdził, że filozofii, rozumianej jako zbiór prawd ogólnych, powszechnie w jego czasach po różnych szkołach nauczano, dzisiaj sytuacja pod tym względem wygląda zgoła inaczej. Po 1989 roku w zakresie edukacji filozoficznej obowiązywać zaczęły właściwe postmodernizmowi „paradygmaty alternatywne”, z „silną dominacją neoliberalizmu”<sup>9</sup>. O jego dominacji nie trzeba nikogo, kto

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> M. Woźniczka, *Ocena jakości kształcenia w dydaktyce filozofii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2012, nr 3, s. 399.

ma styczność z uniwersytecką rzeczywistością, przekonywać. Już pobieżny rzut oka na sytuację, w jakiej znajduje się współcześnie filozofia na uniwersytetach (ograniczenie nauczania filozofii w ramach kształcenia ogólnego, zamykanie studiów filozoficznych z powodu ich nieopłacalności, marginalizacja filozofii jako dyscypliny nie przynoszącej wymiernych, jak nauki szczegółowe, korzyści, merkantylizacja i instrumentalizacja, korporacyjny model zarządzania, „neoliberalny bełkot”, przy pomocy którego usiłuje się przekonywać, że nie treść jest ważna, lecz efekty kształcenia zgodne z potrzebami rynku itd., coraz mniejsza liczba osób chcących studiować filozofię), niejednego skłoniłaby do odpowiedzi, że Polacy, a już na pewno ci z nich, którzy odpowiadają za politykę naukową państwa, filozofii nie potrzebują. Nie ma jej praktycznie (propedeutyki filozofii) w szkołach średnich, a w szkołach wyższych wykłady z filozofii (i różnych filozoficznych dyscyplin) ograniczane są do minimum i straciły obligatoryjny charakter. Absolwent uniwersytetu w trakcie pięcioletniej edukacji może w ogóle nie mieć kontaktu z żadną filozoficzną dyscypliną. Warto w tym miejscu przypomnieć raz jeszcze słowa Jarońskiego, że szkoła wyższa, która nie naucza filozofii, wychowuje „mędrków”, nie mędrków i „zaludnia naród ludźmi niedouczoneymi”, niedouczeni zaś są źródłem błędnych mniemań i nieszczęść. Problem z filozofią (szerzej humanistyką) i jej statusem na polskich uniwersytetach nie jest problemem lokalnym, wygenerowanym tylko przez specyficzne dla funkcjonowania polskich uczelni warunki i okoliczności, chociaż i one są tu istotne. Źródła marginalizacji humanistyki/filozofii na uniwersytetach wynikają z charakteru rozwoju kultury oraz nauki i dominującego współcześnie paradygmatu, w którym kierunek postępu wyznaczają nauki empiryczne. Rozwój nauki i postępująca w jej obrębie specjalizacja spowodowały osłabienie dawnych związków między tymi obszarami wiedzy (ludzkiej aktywności poznawczej). Wymierne sukcesy poznawcze nauki, jej praktyczna użyteczność pod znakiem zapytania postawiły aktywny udział filozofów w tworzeniu wiedzy. Dominacja paradygmatu utylitarystycznego, oceniającego

wartość nauki (wszelkiej wiedzy, a więc także filozoficznej) przez pryzmat praktycznych korzyści doprowadziła do sytuacji, w której filozofia (humanistyka) zaczęła być postrzegana jako bezwartościowa, bo nieużyteczna praktycznie. W opinii powszechnej filozofia jako dziedzina jałowych sporów, sprzecznych opinii i pozbawionych związku z rzeczywistością teorii, nie ma dzisiaj racji bytu. Niechęć wobec filozofii jako dyscypliny oderwanej od życia, w istocie nikomu, poza samymi filozofami, niepotrzebnej, nie pojawiła się nagle. Już David Hume pisał:

Człowiek zajmujący się wyłącznie filozofią jest postacią na ogół nie bardzo chętnie przez świat widzianą, ponieważ według powszechnego mniemania nie przysparza społeczeństwu ani żadnego pożytku, ani przyjemności, żyjąc z dala od ludzi, wśród zasad i pojęć tak samo jak on niedostępnych<sup>10</sup>.

Zastosowanie jednego kryterium do oceny korzyści, jakie dają społeczeństwu tak różne nauki, jak przyrodoznawstwo i humanistyka/filozofia, jest oczywiście nieporozumieniem. Korzyści z uprawiania filozofii są różne od tych, jakich dostarczają nauki szczegółowe, co jest konstatacją banalną, ale wartą przypomnienia. Podobnie jak Jaroński na początku XIX wieku, tak samo i dzisiaj w Polsce filozofowie w licznych publikacjach usiłują przekonać społeczeństwo, że nauka nie zastąpi filozofii, co więcej, nie może bez niej się obejść. Dawna „królowa nauk” musi dziś walczyć o przetrwanie. Przedstawiciele nauk empirycznych zamknęli się w kręgu własnych, wąskich specjalności, w swej własnej tradycji badawczej i historii, lekceważąc znaczenie metodologicznych i aksjologicznych powiązań między nauką a filozofią. Koncepcja tzw. „trzeciej drogi” nadal jest u nas mało znana. Niezbędność humanistyki/filozofii w społeczeństwach postindustrialnych można uzasadnić odwołując się do hipotezy „oliwy (albo smaru) zapewniającej w miarę bezkolizyjną

---

<sup>10</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 7.

pracę kół zębatych mechanizmu społeczeństwa”<sup>11</sup>. Bez owej oliwy (humanistyki) funkcjonowanie systemu chociażby na elementarnym poziomie byłoby właściwie niemożliwe, chociaż dokładne oszacowanie jej wkładu w działanie systemu jest trudne. Humanistyka jako dziedzina badająca rzeczywistość społeczną dostarcza o tej rzeczywistości wiedzy w postaci różnych światopoglądów, opisujących i wyjaśniających świat społeczny. Jej cechą charakterystyczną jest pluralizm, będący odbiciem wielości postaw i poglądów demokratycznej publicystyki. W społeczeństwach totalitarnych humanistyki nie ma w ogóle, albo jest uprawiana wedle jednego paradygmatu. Wielość paradygmatów należy traktować, jako osobliwość, swoistość współczesnej humanistyki, w tym także filozofii, a nie jej wadę. Do utrwalania negatywnych opinii o filozofii przyczyniamy się też my sami, profesjonalni filozofowie. Wprawdzie bronimy statusu filozofii i jej niezbędności (dla nauki, społeczeństwa i kultury), ale najczęściej chodzi nam o obronę tej filozofii, którą my sami uprawiamy, a nie filozofii w ogóle (idei filozofii) i pluralizmu jako jej niezbywalnej osobliwości. Naturalne i konieczne wewnątrz środowiska spory, na zewnątrz postrzegane są jako niezrozumiałe i archaiczne. Liczne są też głosy, że filozofia polska (twórczość współcześnie działających filozofów) jako wtórna, naśladowcza, ograniczająca się do referowania poglądów obcych, czyli mało oryginalna, może co najwyżej zaznajomić nas z filozofią tworzoną poza granicami naszego kraju. Ciągłe podkreślanie, że filozofia polska nie tylko ta dawniejsza, ale i współczesna, jest epigońska, że właściwie nie ma żadnej „filozofii polskiej”, jest tylko „filozofia w Polsce”, nawet jeśli w części słuszne, nie służy dzisiaj tworzeniu dobrego klimatu wokół filozofii i dla studiowania filozofii. Zamiast utyskiwać nad jej wtórnością i podkreślać słabości (tą największą miałyby być dominacja historii filozofii), może należałoby z tej słabości uczynić polską specjalność? Idee i poglądy nowe

---

<sup>11</sup> R. Kawczyński, *Na co komu humanistyka?*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja. Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Olsztyn 2007, s. 17.

(oryginalne) pojawiają się rzadko i też stanowią zazwyczaj jakąś formę transformacji idei już wcześniej obecnych i znanych w filozofii.

Pytanie Jarońskiego nabrało dzisiaj dodatkowego sensu. W sytuacji, jaką mamy na wielu polskich uniwersytetach, sprawą pierwszorzędą okazuje się obrona jej instytucjonalnego statusu. Nie znaczy to, że pytanie o to, jaka to ma być filozofia, jakiej filozofii potrzebują dzisiaj Polacy, jest mniej ważne i wtórne wobec konieczności walki o jej przetrwanie. Te dwa aspekty wzajemnie się warunkują. Jeśli jej nauczanie ograniczy się do minimum (lub w ogóle zlikwiduje), pytanie o to, jaka ma być, traci sens. Ma ono bowiem sens wtedy, gdy jest na nią społeczne zapotrzebowanie, gdy jest obecna na uniwersytetach i w debacie publicznej. Po wtóre, z licznych wypowiedzi, jakie pojawiły się w związku z sytuacją filozofii na uniwersytetach, wynika, że w opinii filozofów Polacy potrzebują dzisiaj szerokiej edukacji filozoficznej, potrzebują filozofii, która stanowiłaby punkt wyjścia do dalszej naukowej i obywatelskiej edukacji. Potrzebują takiej filozofii, o jakiej pisał Jaroński (umiejętność wstępna, zbiór prawd ogólnych). Nie można jednak zupełnie uchylić się od odpowiedzi na pytanie, co poza tą propedeutyką? Czy to, co filozofia polska ma dzisiaj do zaoferowania jest tym, czego potrzebują Polacy? Czy Polacy dzisiaj potrzebują filozofii czysto teoretycznej, nie uwarunkowanej światopoglądowo, czy może jest dzisiaj miejsce i czas odpowiedni ku temu, aby wskrzeszać idee i styl uprawiania filozofii, jaki ukształtował się w okresie romantyzmu? Czy w XXI wieku możliwy jest nowy neoromantyzm? Zanim ustosunkuję się do tych pytań, chciałabym odnieść się do wątpliwości, jakie wobec pytania sformułowanego niegdyś przez Jarońskiego wysunął Andrzej Zachariasz. W artykule *Filozofia w Polsce – stan aktualny i perspektywy* (podtytuł – *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*) twierdzi on, że

odpowiedź na pytanie o to, jakiej filozofii potrzebują Polacy, może być zasadna jedynie w ramach pytania o to: jakiej filozofii potrzebuje współczesny człowiek? W każdym innym przypadku oznaczałoby to partykularyzację myślenia filozofii polskiej i jej zamykanie

się w swoistego rodzaju partykularyzmie, który byłby regionalizmem, jeśli nie wręcz parafianizmem<sup>12</sup>.

Odpowiedzi na tego rodzaju pytania, zdaniem Zachariasza, muszą uwzględniać kulturowy kontekst. W przypadku pytania: jakiej filozofii Polacy potrzebują, ów kontekst określony jest zarówno przeszłością, jak i stanem aktualnym filozofii polskiej. Dotyczy ono zarówno stylu filozofowania, jak i zawartości merytorycznej. W odniesieniu do stylu filozofowania, filozofów polskich dręczy dylemat „który wobec myślenia filozoficznego w swej formule bardziej spełnia wymóg efektywności niż efektywności”. Chodzi tu o formułę stworzoną przez Leszka Kołakowskiego, że „filozofię można uprawiać albo na sposób kapłański, albo też błazeński”<sup>13</sup>. Zdaniem Zachariasza postawa błazna lub kapłana możliwa była (a nawet ze względów praktycznych uzasadniona) w okresie realnego socjalizmu. Jednak „miejscem filozofii i filozofowania nie jest ani świątynia, ani także cyrk”<sup>14</sup>. Nie zgadza się więc z Kołakowskim, który formułę tę uznał za uniwersalną i ponadhistoryczną. Wzorem stylu filozofowania był i pozostaje Sokrates jako ten, który poszukiwał prawdy ze względu na nią samą. W aspekcie merytorycznym zaś filozofia

o ile ma pełnić dotychczasowe swoje zadanie racjonalizacji świata człowieka, czy też świata, w którym przychodzi człowiekowi być, za swoje zadanie uznać winna jego zrozumienie<sup>15</sup>.

Współczesna kultura, w tym i filozofia podlega jednak irracjonalizacji i pragmatyzacji, co w konsekwencji doprowadziło do utożsamienia jej z ideologią, światopoglądem lub podporządkowania teologii (religii). Nie należy zupełnie przekreślać, negować emotywniej funkcji filozofii, ale

---

<sup>12</sup> A. Zachariasz, *Filozofia w Polsce – stan aktualny i perspektywy*, „Sofija” 2001, nr 1, s. 47.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 48.

filozofia realizuje się w swej tożsamości jako poznanie teoretyczne, a więc nakierowane na prawdę jako kategorię teoretyczną<sup>16</sup>.

Współczesny człowiek (w tym także Polak) potrzebuje filozofii uniwersalnej, nie uwarunkowanej światopoglądowo, nie – partykularnej. Ten punkt widzenia unieważnia pytanie o to, czy współcześnie jest miejsce na „filozofię narodową” i mesjanizm. Oświeceniowy punkt widzenia Andrzeja Zachariasza podziela, jak się zdaje, wielu profesjonalnych filozofów. Warto przy okazji zauważyć, że w ujęciu Zachariasza (i nie tylko, jest to dosyć rozpowszechniony pogląd) wadą i ograniczeniem polskiej filozofii romantycznej (także mesjanizmu) był jej partykularyzm, światopoglądowe uwikłanie. Ekspozycja partykularyzmu jako cechy specyficznej polskiej filozofii romantycznej („filozofii narodowej”) i przeciwstawianie jej filozofii pojmowanej uniwersalistycznie, nie ma głębszego uzasadnienia. Mimo wysiłków historyków polskiej filozofii, w licznych publikacjach usiłujących podważyć przekonanie o wyłącznie narodowym, a więc partykularnym charakterze polskiej filozofii romantycznej (także mesjanizmu), nadal jest ono stałym komponentem wiedzy o romantyzmie. Kolejną „wadą” polskiej filozofii romantycznej miałyby być jej światopoglądowe uwikłanie, głównie w związek z religią. Warto więc w tym miejscu odnieść się do tych zarzutów. Inaczej trudno byłoby uzasadnić sensowność postawionego tu pytania o to, jakiej filozofii potrzebują dzisiaj Polacy? W szczególności: czy potrzebują filozofii narodowej, filozofii uwarunkowanej światopoglądowo i mesjanizmu?

Żywotność romantyzmu w kulturze polskiej jest fenomenem i osobliwością nie mającą odpowiednika w kulturach innych społeczeństw zachodnich. Romantyzm funkcjonował i funkcjonuje we współczesnej Polsce

jakby na innych prawach niż pozostałe prądy tradycji naszej kultury. Gdy oświecenie, późniejszy pozytywizm czy nawet jeszcze bliższy nam w czasie modernizm przekształcają się stopniowo w bardzo interesujące świadectwo minionych epok, formacji intelektualnych

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

upamiętnionych nieraz wspaniałymi dziełami literatury i sztuki, to romantyzm zdaje się być czymś o wiele ważniejszym: wciąż żywa jest bowiem i wzbudza kontrowersje romantyczna koncepcja człowieka, świata, hierarchii. (...) Wokół otwieranej przez nie perspektywy intelektualnej i moralnej zdaje się stale obracać nasza współczesność<sup>17</sup>.

O żywotności romantycznych idei świadczy też gwałtowność polemik, a także „natychmiastowe znikanie z księgarń wszystkiego, co romantyzmu dotyczy”<sup>18</sup>. Przekonanie, iż mimo krytyki, zmieniających się paradygmatów i konwencji, w każdej epoce (z wyjątkiem pozytywizmu) spotykamy kontynuatorów, zwolenników i sympatyków romantyzmu, w różnym stopniu odnosi się do poszczególnych jego wytworów. Najintensywniej recypowany był mesjanizm. Szczególnie w okresie modernizmu. O jego żywotności na przełomie wieków (jego modernistycznej wersji) świadczy nie tyle liczba sympatyków (tę dzisiaj raczej trudno byłoby precyzyjnie ustalić), ile pokaźna liczba twórców – mesjanistów i propagatorów mesjanizmu, a także, może liczebnie nie najwyższa, ale zatem naukowo istotna, liczba badaczy tego zjawiska. W okresie dwudziestolecia międzywojennego wewnętrzna recepcja mesjanizmu romantycznego jest znacznie uboższa, chociaż pojawiają się myśliciele oferujący nowe jego wersje. Wprawdzie zupełnie na marginesie ówczesnych światopoglądów (właściwie jednego światopoglądu) i w warunkach zupełnie niesprzyjających jego recepcji (dzisiaj powiedzielibyśmy, że w głębokiej opozycji) działają też mesjaniści po II wojnie światowej. Podejmuje się badania nad mesjanizmem romantycznym. Właściwie nie było takiego momentu, w którym mesjanizm znika zupełnie z kultury polskiej. Po okresie romantyzmu i znaczącej roli, jaką odegra w okresie modernizmu, nie będzie wprawdzie obecny w oficjalnym jej nurcie, niemniej nie przechodzi zupełnie do lamusa historii. Zmiany systemowe po 1989 roku, neoliberalna „modernizacja” życia społecznego i kultury nie tylko nie uczyniły z mesjanizmu idei przestarzałej, nieprzystającej

---

<sup>17</sup> A. Kowalczykowska, *Czym był Romantyzm?*, Warszawa 1990, s. 7-8.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 7.

do współczesnych paradygmatów dalekich od myślenia w kategoriach mesjańskich (narodowych), ale spowodowały jej ożywienie. I nie chodzi tutaj o znaczny w ostatnich latach przyrost publikacji poświęconych mesjanizmowi, lecz o odrodzenie samej idei mesjanizmu. W porównaniu z mesjanizmem, recepcja wewnętrzna filozofii romantycznej, w tym głównie „filozofii narodowej” była znacznie uboższa. Miała charakter albo bardzo ogólny, albo wybiórczy, eksponujący głównie wątek narodowości filozofii i wątek praktyczny, bądź też nawiązywano do „filozofii narodowej” tylko w takim zakresie, w jakim zbliżała się ona do mesjanizmu i w jakim dzisiaj niektórzy używają terminu „filozofia mesjanistyczna”.

Polska filozofia romantyczna („filozofia narodowa”) kształtowała się w kontakcie z filozofia niemiecką i ogólnymi tendencjami epoki romantyzmu, głównie pluralistycznym uniwersalizmem, który zastąpił kosmopolityczny uniwersalizm oświeceniowy. Na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XIX wieku obowiązujący dotychczas naukowy i bezosobowy paradygmat zastąpiono przekonaniem, iż filozofowanie jest głównie „światopoglądową ekspresją” ducha narodu. Proces uświatopoglądowania filozofii był zjawiskiem charakterystycznym dla całej formacji romantycznej, efektem polemiki z uniwersalizmem oświeceniowym, nie zaś, jak twierdzą do dzisiaj niektórzy, wykwitem polskiej megalomanii czy „polskim nacjonalistycznym dziwołaniem”. Źródłowo niemiecka koncepcja filozofii jako światopoglądu w Polsce trafiła jednak na wyjątkowo podatny grunt, niejako już na jej przyjęcie przygotowany. Jednym z efektów zmiany paradygmatu uprawiania filozofii było powstanie koncepcji tzw. „filozofii narodowej”. Wśród polskich twórców romantycznych przekonanie o możliwości stworzenia narodowej filozofii było powszechne. Nie oznaczało to jednak, że wszyscy autorzy programów „narodowej filozofii” jednakowo narodowość filozofii pojmowali. Czołowi przedstawiciele polskiej „filozofii narodowej” lat czterdziestych XIX wieku różnili się nie tylko sposobem interpretacji „zasady narodowej” („ducha narodu”), ale też koniecznością eksponowania narodowego

charakteru filozofii. Wprawdzie wszyscy, zgodnie z duchem epoki, uważali, że filozofia jest (może być) narodowa, bo w każdym tworze ducha ludzkiego, także w filozofii odbija się narodowy charakter, ale nie wszyscy uważali za słuszne, aby tę cechę szczególnie podkreślać. August Cieszkowski twierdził, że filozofia jest narodowa, bo narodowość ma wpływ na treść naszych myśli. Tej cechy filozofii (narodowości) nie trzeba jednak specjalnie wyróżniać. Jej eksponowanie może bowiem spowodować, że zgubimy z pola widzenia jej uniwersalny charakter, a prawdziwa filozofia musi pozostać uniwersalna<sup>19</sup>. Edward Dembowski także uważał, że filozofia, jeśli tylko odzwierciedla ducha narodu, jest narodowa. Takim mianem określał swą własną „filozofię twórczości”. Twierdził, że jest ona narodowa, bo jej fundamentem jest twórczość, a twórczość, czyli zespolenie myśli i czynu, jest cechą swoistą ducha ludu polskiego. Eksponowanie irracjonalnych wątków kultury jest jednak niedopuszczalne, bo filozofia musi pozostać z gruntu racjonalna. Swą własną „filozofię twórczości” uważał więc za narodową, ale tej jej cechy nie traktował jako antytezy filozofii racjonalnej. Filozofia narodowa nie może też być oparta wyłącznie na kulturze narodowej. Winna sięgać także do dorobku, w tym filozofii, innych narodów<sup>20</sup>. Filozofia, według Dembowskiego, może więc być narodowa, ale pod warunkiem, że jest też racjonalna i uniwersalna. Mianem narodowej określał stworzoną przez siebie koncepcję „filozofii czynu” również Henryk Kamieński. Podobnie jednak jak Cieszkowski twierdził, że narodowość nie może przesłaniać, a tym bardziej zastępować uniwersalizmu filozofii. Wpływu ducha narodu (cech swoistych danego narodu) nie trzeba więc specjalnie akcentować. Prawdziwa filozofia musi być uniwersalna. O wiele bardziej stanowczo narodowość własnej „filozofii uniwersalnej” podkreślał Bronisław Ferdynand Trentowski, ale i on narodowego charakteru filozofii nie

---

<sup>19</sup> A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiej*, w: idem, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, Warszawa 1972, s. 256.

<sup>20</sup> E. Dembowski, *Pisma*, Warszawa 1955, t. 4, s. 366-367.

przeciwstawiał jej uniwersalizmowi. Celem Trentowskiego było wprowadzenie jego własnej filozofii, która była próbą przewyciężenia kontemplatywizmu filozofii niemieckiej (w szczególności Hegla) w obręb filozofii ogólnej z nadzieją, że „zasada narodowa” (syntetyzm i skłonność do czynu) przyczyni się do jej rozwoju. Filozofia wyłącznie narodowa, odcinająca się od pytań i problemów filozofii ogólnej skazałaby bowiem Polaków na izolację i prowincjonalizm.

Pozytywizm odciął się zarówno od stylu, jak i merytorycznej zawartości filozofii romantycznej i mesjanizmu. Paradigmat wypracowany przez przedstawicieli „filozofii narodowej” (syntetyzm, maksymalizm, łączenie uniwersalizmu z partykularyzmem, systemowość, światopoglądowe uwarunkowanie, przejawiające się w dominacji modelu łączącego filozofię z religią, oddziaływanie mesjanizmu na filozofię) uznano za anachroniczny i przeciwstawiono mu model filozofii opartej na wiedzy empirycznej i kulcie dla nauki. Krytyka „filozofii narodowej” i mesjanizmu poprzedzona została szeroką ofensywą ideologiczną, której celem było z jednej strony całkowite zdezwuowanie romantyzmu, który obarczono odpowiedzialnością za wszystkie nieszczęścia Polski, z drugiej – oczyszczenie kultury polskiej z romantycznych mitów. Romantyzm krytykowano za zbyt przywiązanie do tradycji, nieliczenie się z rzeczywistością, indywidualizm i sentymentalizm, zacofanie, „religianctwo”, niechęć do pracy, brak szacunku i niechęć do wiedzy empirycznej i nauki, zaściankowość, kult wieszczów i apologię tradycji, brak cywilizacyjnego postępu, a także za „szukanie natchnienia” w idealizmie niemieckim<sup>21</sup>. Czołowy ideolog „pozytywizmu warszawskiego”, Aleksander Świętochowski, przestrzegał przed romantycznym partykularyzmem, który utożsamiał z megalomanią, prowincjona-

---

<sup>21</sup> B. Skarga, *Ogólne problemy pozytywizmu polskiego*, w: A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, Warszawa 1986, s. 134; B. Skarga, *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu*, w: A. Hochfeldowa, B. Skarga (red.), *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895*, t. 1, Warszawa 1980, s. 29.

lizmem, przecenianiem tradycji i tego wszystkiego, co swojskie, narodowe. Tego rodzaju partykularyzm oznacza bowiem regres, jest cofaniem się przed postępem<sup>22</sup>. Romantyczną spuścizną filozoficzną z pozycji darwinizmu i wulgarnego materializmu krytykował Bronisław Rejchman; Piotr Chmielowski dokonał krytycznej analizy prac czołowych przedstawicieli polskiej „filozofii narodowej” (m.in. Trentowskiego i Cieszkowskiego); z ostrą krytyką kultury romantycznej, w tym „filozofii narodowej” wystąpił Franciszek Krupiński; negatywną ocenę romantyzmu z pozycji pozytywistycznego krytycyzmu przeprowadził Feliks Bogacki; krytycznie o romantycznej spuściznie pisał Bolesław Prus. Inni, jak Kazimierz Chłędowski, Władysław Kozłowski, Eliza Orzeszkowa, Włodzimierz Spasowicz krytykowali romantyczną teorię narodu. Do myślicieli niechętnych romantyzmowi należał też Marian Massonius. Nie był zwolennikiem „filozofii narodowej”, ale wskazał na te jej właściwości (praktycyzm), które umknęły uwadze innych pozytywistów. Zarówno pierwsza „bezkompromisowa i mało sprawiedliwa” ocena wystawiona „filozofii narodowej” (romantyzmowi) przez „pozytywistów warszawskich”, jak i późniejsza systematyczna już i bardziej wyważona, zupełnie przeoczyły (wyjątkiem był Massonius) ten istotny aspekt „filozofii narodowej”, aspekt praktyczny (pragmatyczny). Z dzisiejszej perspektywy wiemy, że przeoczono nie tylko aspekt pragmatyczny, ale też uniwersalistyczny i syntetyczny. Eksponowanie partykularyzmu i idealizmu, pomijanie nie tylko aspektu pragmatycznego „filozofii narodowej”, ale też charakterystycznego dla niej syntetyzmu i uniwersalizmu a także uniwersalnego wymiaru mesjanizmu, będzie powielane w dziesiątkach późniejszych opinii (aż po czasy nam współczesne) i stanie się częścią obiegowej wiedzy o romantycznej filozofii. Przenoszenie opinii, odnoszących się do literatury romantycznej lub związanych z jedną określoną fazą rozwoju kultury tego okresu *en bloc* na romantyczną

---

<sup>22</sup> A. Świętochowski, *Tradycja i historia wobec postępu*, w: *700 lat myśli polskiej*, op. cit., s. 108-116 oraz B. Skarga, *Ogólne problemy pozytywizmu polskiego*, op. cit., s. 145.

filozofię, w szczególności „filozofię narodową”, przyczyni się do ukształtowania i utrwalenia w świadomości zbiorowej poglądów niezgodnych z intencjami jej twórców. Syntetyzm jako metoda i sposób wyjścia poza dominujące w tamtych czasach ontologiczne i teorio-poznawcze opozycje wykluczał zarówno akceptację irracjonalizmu niepołączonego z racjonalizmem, jak i empiryzmu pozbawionego spekulacji. Równie często utożsamiano „filozofię narodową” z mesjanizmem, co np. w przypadku Trentowskiego, który przez większą część życia walczył z mesjanizmem Towiańskiego i Mickiewicza („szaleje we łbie”) i bronił filozofii przed jej irracjonalizacją, było nieuprawnioną i nieuzasadnioną nadinterpretacją, wynikającą z uproszczonego rozumienia mesjanizmu jako niemal każdej wypowiedzi odnoszącej się do przyszłości. Dembowski czy Kamiński z mesjanizmem nie mieli nic wspólnego, a Cieszkowski usiłował go ufilozoficzyć. Z największą krytyką spotkał się projekt „filozofii narodowej” Trentowskiego. Wspomniany wyżej Massonius uważał, że tworzenie narodowych filozofii, tj. wyrażanie narodowych światopoglądów, wyklucza dążenie do prawdy, bo ta jest tylko jedna<sup>23</sup> W późniejszym okresie także nie brakło głosów krytycznych. Stefan Harassek uważał, iż w czasach, gdy Polska była pozbawiona suwerennego bytu, formułowanie programów „filozofii narodowej” było zjawiskiem niemal koniecznym, ale nie da się tej idei obronić. Zarzucił Trentowskiemu, iż nie udowodnił, że „mysł” jest specyficznie polską, nieznaną innym narodom władzą poznawczą, oraz że z filozofii, która ma być podporządkowana idei prawdy, chciał uczynić narzędzie walki politycznej. Program „filozofii narodowej” Trentowskiego to, zdaniem Harasska „na szeroką skalę rozbudowany, fantastyczny gmach samozłudzenia zbiorowego i indywidualnego”<sup>24</sup>. Obecność skrajnie nacjonalistycznych założeń przesądziła o tym, że filozofia narodowa Trentowskiego stała się „tragedią

---

<sup>23</sup> S. Pieróg, *Projekt filozofii narodowej (dwugłos: Trentowski-Massonius)*, w: J. Skoczylński (red.), *Polskie ethos i logos*, Kraków 2008, s. 133.

<sup>24</sup> S. Harassek, *Filozofia a ethnos*, Lublin 1994, s. 185.

narodową filozofii”<sup>25</sup>. Bronił koncepcji Trentowskiego biograf i znawca jego twórczości, Władysław Horodyski. Uważał on, że Trentowskiemu chodziło przede wszystkim o rozwój samej filozofii. Nie łączył swojej „filozofii narodowej” ze sprawami politycznymi czy mesjanizmem. Nie zszedł więc w istocie nigdy

z gruntu samej filozofii i torował drogę innej filozofii narodowej i to w podwójnym znaczeniu: raz by stworzyć system filozofii polskiej i by w języku polskim wychodziły dzieła filozoficzne (...) po wtóre by Polska wydała z siebie taki system prawdy, który stałby się fundamentem dla myśli europejskiej<sup>26</sup>.

W tym duchu broni współcześnie projektu „filozofii narodowej” Trentowskiego Stanisław Pieróg. Przede wszystkim zwraca on uwagę, że Trentowski, wbrew temu, co sugerowali krytycy, nie chciał ani tworzyć, ani też wyrażać polskiego światopoglądu narodowego. Polski filozof dążył przede wszystkim do prawdy (obiektywnej a nawet absolutnej). Uważał jednak, że wysiłek poznawczy nie jest

wyłącznie jego osobistym wysiłkiem, zmierzającym do realizacji jego osobistych wyłącznie pragnień i oczekiwań, lecz jest raczej wysiłkiem znacznie potężniejszego podmiotu, niż jego subiektywne ja – boskiego podmiotu, absolutnego ducha<sup>27</sup>.

W długim, historycznym procesie dążenia do prawdy absolutnego ducha, Trentowski wymaga jednak także udziału duchów narodowych. Rozwój ducha absolutnego ma charakter dialektyczny. Jego źródłem jest walka przeciwstawnych koncepcji filozoficznych. W dialektycznie ujmowanych dziejach filozofii główną rolę

odgrywają nie tylko poszczególni myśliciele, lecz także, a nawet przede wszystkim całe narody, kultury (duchy) narodowe i kształtujące się w ich obrębie – tradycje filozoficznego myślenia. Te narodowe

---

<sup>25</sup> S. Harassek, *Pomysł i założenia epistemologiczne filozofii narodowej Trentowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1935, z. 1, s. 1-47.

<sup>26</sup> W. Horodyski, *Bronisław Trentowski (1809-1869)*, Kraków 1913, s. 11

<sup>27</sup> S. Pieróg, op. cit., s.142

tradycje współtworzą (a jest to długi dziejowy proces) jedną w istocie filozofię – filozofię powszechną<sup>28</sup>.

Trentowski, dodaje Pieróg, uważał, iż powyższe odkrycie jest wielkim dokonaniem współczesnej mu filozofii, że filozofowie stworzyli wreszcie ontologię, która dostarczyła pojęciowych podstaw dla koncepcji dialektycznego rozwoju dziejów filozofii. Z tego właśnie powodu swą własną koncepcję filozofii uniwersalnej uważał za przejaw polskiej „filozofii narodowej”, ale jednocześnie traktował ją także jako przejaw dążenia do tego, co uniwersalne, czyli do prawdy<sup>29</sup>. Od innej jeszcze strony status projektu „filozofii narodowej” Trentowskiego wyjaśnia Andrzej Walicki. W jego przekonaniu twórczość Trentowskiego, mimo, iż była oparta na niemieckiej kulturze filozoficznej, nosi „znamię polskości”. Nie chodzi tu jednak o zgodność jego filozofii z duchem narodu polskiego, lecz o historyczny punkt odniesienia. Tym układem, zarówno w sensie negatywnym, jak i pozytywnym był polski katolicyzm:

Twórca filozofii narodowej pragnął oddziaływać na światopogląd swego narodu przez racjonalizację jego wyobrażeń o Bogu i świecie; racjonalizację, zaznaczmy, stopniową, liczącą się z potęgą wiary religijnej (...). Jego filozofia określona była z jednej strony, przez treść doktryny katolickiej, którą próbowała ufilozoficznie, z drugiej zaś przez wrogość do klerykalizmu i namiętne pragnienie przełamania rodzimego zacofania, wyzwolenia Polski od pozostałości przysłowionych mroków średniowiecza<sup>30</sup>.

Trentowski – filozof pragnął, aby filozofia polska, jak niegdyś francuska, czy w jego czasach niemiecka, przodowała w rozwoju myśli europejskiej. Tym samym odrzucił słynną tezę Hegla o końcu filozofii. Niemcy i Francuzi wypełnili już swą historyczną misję, teraz przyszła kolej na narody słowiańskie, w tym Polaków. Postulat ten

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> A. Walicki, *Bronisław Trentowski*, w: A. Walicki (red.), *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, 1831-1863, Warszawa 1973, s. 365

nie zawiera żadnych nacjonalistycznych treści. Chodzi o filozofię, która w opinii Trentowskiego nie skończyła się wraz z niemieckim idealizmem. Nikt nie pragnął izolacji od filozofii i kultury zachodniej (byłby to przejaw nacjonalizmu), ale nie zgadzano się na uniformizm kulturowy, zbyt silne zeuropeizowanie, w obawie przed zatarciem cech swoistych kultury polskiej. „Filozofia narodowa” wbrew upowszechnionej nazwie nie miała być wcale wyłącznie narodowa, partykularna. Narodowość łączono z uniwersalizmem, z wiarą w to, że filozofia polska może wnieść nowe pierwiastki do filozofii europejskiej. W ujęciu Walickiego także polski mesjanizm romantyczny jest mesjanizmem uniwersalistycznym, a nie narodowym, partykularnym (uniwersalizm dziedziczy po mesjanizmie chrześcijańskim), tzn. przyjmuje się w nim, że odrodzenie Polski miało stanowić początek odrodzenia ludzkości (świata) poprzez uetycziwienie stosunków politycznych i społecznych. Skupienie uwagi na narodowości, a pominięcie takich cech „filozofii narodowej”, jak syntetyzm, poprzez który chciano przewyciężyć jednostronnie kontemplacyjny i spekulatywny charakter niemieckiego idealizmu, maksymalizm czy jej aspekt praktyczny („filozofia narodowa” miała być filozofią czynu, przejściem do życia), niekorzystnie wpłynęła na jej późniejszą recepcję. Będzie ona jednostronna, a więc nie w pełni obiektywna. To pewien paradoks, że filozofowie, którzy w swej twórczości chcieli uniknąć wszelkich filozoficznych „półprawd”, sami padli ofiarą takiej jednostronnej interpretacji. Z drugiej strony ożywili trwający do dzisiaj spór między uniwersalistami przekonanymi, że filozofia nie może służyć żadnemu innemu celowi poza dążeniem do prawdy, a tymi wszystkimi, którzy uważają, że może też pełnić funkcje poza poznawcze w zgodzie z uniwersalizmem, a nie przeciw czy wbrew niemu. Innym z aspektów światopoglądowego uwikłania polskiej filozofii romantycznej był jej związek z religią. Ożywienie na początku XIX wieku zainteresowania problematyką religijną, w szczególności relacją religii do filozofii (wiary do rozumu) było efektem krytyki skutków działania oświeceniowego totalizującego rozumu. W okresie przedpowstaniowym

antyświeceniowe nastawienie posłużyło przede wszystkim do obrony religii. Opowiadano się za syntezą filozofii z religią w przekonaniu, że można na „polu” filozofii bronić prawd religii. Za swoistą syntezą opowiadali się też czołowi przedstawiciele „filozofii narodowej” (poza Dembowskim i Kamińskim, którzy uprawiali filozofię programowo świecką). Trentowski, Cieszkowski i Karol Libelt byli filozofami religijnymi, którzy postawili przed sobą zadanie nie tyle obrony, ile raczej zreformowania świadomości religijnej Polaków. Syntezę filozofii z religią filozofowie narodowi interpretowali jako połączenie panteizmu z teizmem, filozofii z ufilozoficznym mesjanizmem lub racjonalnej filozofii ze zinterpretowanymi filozoficznie dogmatami religijnymi. Pozytywistom udało się wyrugować „filozofię narodową” i mesjanizm z oficjalnej debaty. W szczególności dotyczy to „filozofii narodowej”, którą zinterpretowano jednostronnie, w duchu obiegowych idei romantyzmu i wrzucono do jednego kosza z mesjanizmem. Inaczej nieco wyglądała sprawa z tradycją mesjaniczną. Idee mesjańskie, chociaż krytykowane oficjalnie, zachowały się „w wychowaniu domowym, w kulcie pamiątek narodowych, w czci dla wieszczów”<sup>31</sup>.

Myśl romantyczna odrodziła się na przełomie wieków, najsilniej w obszarze historiozofii (historiozoficznej refleksji nad narodem). W ten sposób zrodził się nurt określany mianem neomesjanizmu końca XIX wieku, bądź neomesjanizmu modernistycznego. Cechy wspólne owego neomesjanizmu to: 1) przekonanie, że kultury posiadają charakter swoisty, wyznaczony przez specyficzne cechy narodowe, 2) przekonanie o szczególnej wartości kultury polskiej, 3) przekonanie o szczególnym zadaniu (misji), jakie ma do spełnienia naród polski w metafizycznym porządku dziejów, 4) próba zastosowania idei powołania narodu do nowych warunków historycznych. Mimo silnych związków z romantycznym wzorcem (w szczególności jego religijnym charakterem) romantyczny mesjanizm został przez

---

<sup>31</sup> H. Floryńska, *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski*, w: A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918*, op. cit., s. 276.

modernistycznych jego zwolenników „przetransponowany na płaszczyznę kulturową”. Oznaczało to rezygnację z

mesjanicznego rozumienia Polski jako Chrystusa narodów, z koncepcji niewinnej ofiary. Zagadnieniem historiozoficznym stała się natomiast wartość idei integrującej kulturę narodową w moralnym porządku dziejów<sup>32</sup>.

Mesjanizm w okresie modernizmu odrodził się głównie w koncepcjach historiozoficznych, które romantyczną ideę szczególnego powołania narodu próbowały zastosować do warunków historycznych II połowy XIX wieku<sup>33</sup>. Dla mesjanizmu modernistycznego szczególnie ważna była idea posłannictwa narodowego, którego istotę upatrywano w „idei polskiej będącej synonimem nowej etyki, dającej aksjologiczne oparcie zdeorientowanym jednostkom i zbiorowościom”<sup>34</sup>. W ramach tych ogólnych tendencji pojawią się różne koncepcje, w mniejszym lub większym stopniu nawiązujące do romantycznego wzorca. Stefan Buszczyński w miejsce głoszonej przez pozytywistów naturalistycznej koncepcji praw rozwoju społecznego zaproponował ideę odrodzenia człowieczeństwa pod przywództwem narodu polskiego. Przewodnictwem w urzeczywistnianiu tej idei należy się Polakom z racji ofiar, jakie ponieśli w imię obrony wolności. Neomesjanizm zgodny z ortodoksją katolicką głosił Wojciech Dzierżyski. Zachowując dystans wobec „kanonicznych” zasad towarzyszenia, z mesjanistycznej spuścizny romantyzmu ocalał przekonanie o moralnym uniwersalizmie wszelkich dziejowych wartości. Za depozytariusza tej prawdy, predystynowanego do jej wprowadzenia w życie zbiorowe, uznał naród polski. Inną wersję modernistycznej idei posłannictwa narodowego zaproponował Stanisław Szczepanowski. Jego neomesjanizm był syntezą romantycznego przekonania o historycznej misji narodów wybranych z pozytywistycznym

---

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> L. Wiśniewska-Rutkowska, *Mesjanizm Jerzego Brauna. Myślenie w perspektywie Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, Kielce 2004, s. 39.

programem pracy organicznej. Odrzucał materializm i pozytywistyczne (naturalistyczne) koncepcje społeczeństwa, w ich miejsce proponował program realizmu narodowego, w którym połączył „idealność aspiracji moralnych ze sprawnością działania na polu ekonomicznym”<sup>35</sup>. Idee „realizmu narodowego” Stanisława Szczepanowskiego kontynuują m.in. Józef Jankowski i Antoni Chołoniewski. Do romantycznej ideologii narodu nawiązywało lwowskie „Odrodzenie” (patronem duchowym pisma obrano Szczepanowskiego) redagowane przez Kazimierza Odrzywolskiego i Jana Adamowicza-Pilińskiego. Fundamentem programu „Odrodzenia” była romantyczna ideologia narodu, którą uzupełniono postulatami charakterystycznymi dla modernistycznej wersji neomesjanizmu. Marian Zdziechowski misję posłannictwa narodowego wiązał z kwestią zmiany, modernizacji katolicyzmu. „Ideą polską” w jego przekonaniu, tym, co Polski naród podarował światu, był „chrześcijański heroizm”. Jeszcze inni, np. Andrzej Baumfeld (Boleski) czy Wincenty Lutosławski twierdzili, że naród polski wyróżnia szczególna zdolność do przeżywania stanów irracjonalnych. Lutosławski uważał, iż Polacy mają do wypełnienia ważną misję w dziele przywrócenia kulturze europejskiej równowagi między tym co racjonalne, a sferą uczuć, emocji. Stworzył program spirytualistycznej metafizyki, nawiązującej do koncepcji „ewolucji z ducha” Słowackiego. Zawarł w niej antydarwinowską teorię ewolucji przez reinkarnację i hipotezę eschatologii pozaziemskiej. Pierwotne przekonanie, że ewolucja opiera się na woli osoby duchowej, uzupełnił o ideę gatunkowego zróżnicowania. Hierarchie bytów tworzą więc nie tylko jaźnie zindywidualizowane, ale także narody. Naród polski z racji najwyższej rozwiniętej świadomości metafizycznej zajmuje najwyższe miejsce na drabinie ziemskiej ewolucji. W duchu mesjanizmu modernistycznego Lutosławski głosił, iż naród polski jest w posiadaniu objawienia, tożsamego z ideałem moralnym zdolnym do odrodzenia ludzkości. Był autorem optymistycznej utopii, w której:

---

<sup>35</sup> H. Floryńska, op. cit., s. 279.

wiara w wolność i autonomię jaźni, w pomoc sił Opatrzności, była zarazem wiarą w realizację ideału polskiego święta i polskiego państwa narodowego. Państwa, jako wspólnoty duchów opartej na dobrowolności i hierarchii moralnej, które stworzy ziemski ideał ewolucji gatunkowej<sup>36</sup>.

W zakresie filozofii zwrot do romantyzmu objawił się w postulacie odrodzenia metafizyki (Lutosławski, Artur Górski) i maksymalizmu filozoficznego oraz w uznaniu znaczenia czynników pozaracjonalnych (intuicja, wyobrażenia, podkreślanie znaczenia czynnika indywidualnego w historii, pojęcie wspólnoty oparte na świadomości narodowej (czynniku duchowym). Kontynuacji doczekały się idee filozoficznej „pedagogiki narodowej” Trentowskiego. Na jego *Chowanę* powoływali się Teodozy Sierociński, Ewaryst Estkowski, Stanisław Szczepanowski i Henryk Rowid. Do idei „filozofii narodowej” Trentowskiego, Cieszkowskiego i Libelta nawiązą twórcy „odrodzenia narodowego” w Słowacji: L’udovit Štur, Milan Hodža, Peter Kellner-Hostinský. Na początku XX wieku do aspektu praktycznego „filozofii narodowej” nawiązywał Władysław Mieczysław Kozłowski. W dwudziestoleciu międzywojennym działał nadal Lutosławski. Pojawiają się też nowe wersje mesjanizmu romantycznego. Jerzy Braun proponował mesjanizm nawiązujący do twórczości Józefa Marii Hoene-Wrońskiego. Postrzegając mesjanizm polski z pewnej perspektywy czasowej, Braun odkrył w nim kilka prawidłowości. Jedną z nich jest wyswabadzanie się „z wpływów niemieckiego idealizmu na rzecz integralnego katolicyzmu”, co uznał za „symptom pozytywny, świadczący o potrzebie sformułowania takiego polskiego poglądu na świat, który nie byłby jedynie echem filozofii zachodniej”<sup>37</sup>. Mesjanizm Brauna tworzą następujące idee: „triada historiozoficzna, koncepcja Mesjasza jako łącznika między ludzkością a Bogiem, misja posłannicza narodu, terestrializacja Królestwa Bożego, eschatologia pozaziemska”, poza tym podkreśla on rangę związku filozofii z religią, oczyszczającą moc cierpienia, wyraża

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 286.

<sup>37</sup> L. Wiśniewska-Rutkowska, op. cit., s. 80.

niezgodę na teraźniejszość, a wszystkie te mesjańskie idee przenika u Brauna aura profetyzmu. Urzeczywistnienie misji posłanniczej wiąże z narodami słowiańskimi, w szczególności z narodem polskim i mesjaniczną aksjologią a także „wspartą na tej aksjologii kulturą *in universalis*”.<sup>38</sup> Od kilku lat obserwujemy kolejne ożywienie zainteresowania mesjanizmem. Czy to oznacza jego renesans, trudno w tej chwili powiedzieć. Obok prac poświęconych mesjanizmowi, pojawili się też twórcy deklarujący się jako zwolennicy mesjanizmu (mesjaniści?). Chodzi tu głównie o autorów skupionych wokół czasopism „44 / Czterdzieści Cztery” i „Pressje”. Neomesjanizm współczesny, podobnie jak romantyczny i ten z przełomu wieków, ma różne oblicza. Rymkiewicza, Wencla, Tichego i Rojka, czołowych jego reprezentantów łączy typowa dla mesjanizmu niezgoda na rzeczywistość zastaną, krytyka neoliberalnego porządku we wszystkich jego przejawach (politycznych, ekonomicznych, społecznych, moralnych), niezgoda na wszystkie skutki nihilistycznego zwrotu w kulturze, począwszy od śmierci Boga. Tak jak w przypadku mesjanizmu romantycznego, punktem wyjścia jest tu krytyka rzeczywistości zastanej i chociaż ta rzeczywistość jest różna od tej, w jakiej rodził się mesjanizm romantyczny, próbuje się ją interpretować przy pomocy tych samych mesjańskich kategorii i pojęć, co wskazywałoby na wiarę w historyczną ciągłość „twórczej mocy ducha mesjanizmu”. Ten „duch mesjanizmu”, zdominowany przez „neoliberalny millenaryzm”, został przez ostatnie lata uśpiony. Trzeba go więc na nowo ożywić. Tymi słowami rozpoczyna się *Manifest neomesjanistyczny* Rafała Tichego. Ważne jest szczególnie, aby ożywić ducha mesjanizmu w łonie chrześcijaństwa, bo

bez mesjanizmu chrześcijańska wizja historii staje się zmiernym donikąd ciągiem bardziej czy mniej szczęśliwych wydarzeń. Bez mesjanizmu chrześcijańska eschatologia zostaje sprowadzona do pogańskiej wiary w zaświaty<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 86-87.

<sup>39</sup> R. Tichy, *Manifest neomesjanistyczny*, [www.rp.pl/artykul/242633.html](http://www.rp.pl/artykul/242633.html) (dostęp: 3.03.2015 r.).

Tichy nie czuje się uprawniony do ożywienia ducha mesjanizmu w Kościele. Chodzi mu o sferę kultury. Mesjanizm romantyczny i modernistyczny ukazały olbrzymią, nieporównywalną z niczym twórczą moc mesjanizmu, „potem zaś wmówiono nam, że wszystko już się dokonało, że kultura wyczerpała swój potencjał, że wobec obozów koncentracyjnych nie można już nic zrozumieć z ludzkich dziejów, ale też w zawiązku z sukcesami liberalnej demokracji, nie więcej do historii nie możemy dodać”. Tichy pragnie wskrzeszenia mesjanicznej aury, ożywienia ducha mesjanizmu w publicznej debacie, „by apokaliptyczna wizja świata na nowo rozpała umysły teologów, filozofów i historyzofów (...)”<sup>40</sup>. Mesjanizmu nie można redukować tylko do idei posłannictwa narodowego. To idea ważna, ale trzon mesjanizmu stanowi pytanie o „sens cierpienia w dziejach narodu, o to dłączenie nasi bohaterowie giną (...)”<sup>41</sup>. Mesjanizm religijny Tichy uznaje za pierwotny wobec wszystkich wywodzących się z niego mesjanizmów społecznych i narodowych. Mesjanizm trzeba na nowo przemyśleć, poddać go refleksji, sięgając do jego religijnych źródeł. Bez przemyślenia mesjanizmu w aspekcie religijno-filozoficznym „refleksja narodowo-mesjańska będzie tonęła w odmętach politycznych sentymentów i resentymentów, nie dając nam narzędzi do zrozumienia współczesności”<sup>42</sup>. Tichy, powołując się na religijny mesjanizm Mickiewicza, twierdzi, iż

wewnętrzna przemiana duchowa jest najważniejsza dla przemiany narodu i jego misji uobecniania Królestwa bożego w świecie, choć zawsze wtedy zostanie się posądzonym o bierność, cierpiętnictwo i brak realizmu<sup>43</sup>.

W przekonaniu autora *Manifestu* sprowadzanie problematyki współczesnego neomesjanizmu wyłącznie do problematyki polityczno-narodowej oznacza właściwie jej unicestwienie,

---

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

bo neomesjanizm to „nie polityczno-narodowe sentymenty, to specyficzna filozofia i teologia tłumacząca sens historii i naszego bycia w świecie”<sup>44</sup>. Dopiero w takiej perspektywie można na nowo przemyśleć („dokonać rehabilitacji”) i zinterpretować na nowo mesjanizm narodowy. Chodzi tu o powrót chrześcijańskiej eschatologii, apokaliptyki i historiozofii na łamy pism akademickich:

Izajasz, Augustyn, Joachim z Fiore, Hegel, Bierdajew, Cieszkowski wyznaczają szlak, którym pragniemy iść, aby odczytać sens historii i sens obecności w niej chrześcijan i Polaków po upadku cywilizacji Zachodu<sup>45</sup>.

Tichy odwołuje się do dwóch tradycji mesjanizmu romantycznego. Z jednej strony mickiewiczowskiej, religijnej i silnie antyfilozoficznej, z drugiej do historiozoficznej Cieszkowskiego. Podkreśla uniwersalistyczny charakter współczesnego neomesjanizmu. Jest to kolejne nawiązanie do romantycznego mesjanizmu, który losy narodu i jego misję interpretował nie wyłącznie partykularnie, lecz w wymiarze uniwersalnym, historiozoficznym. Perspektywa współczesności jest zdaniem Tichego ważna, ale „problemy narodu poddawanego presji sekularyzmu i dechrystianizacji znajdują się na dalszym miejscu”<sup>46</sup>. Nie ma tu więc charakterystycznej dla mesjanizmu romantycznego terestrializacji idei zbawienia, nie ma, jak w neomesjanizmie modernistycznym, konkretnego programu społecznych reform. W 2012 roku ukazała się teka 28 krakowskiego czasopisma „Pressje” poświęcona w całości mesjanizmowi, który przez autorów traktowany jest „jako coś nieodzownego w naszym aktualnym myśleniu o Polsce i świecie; mówi się, że nastał czas na mesjanizm”<sup>47</sup>. Autorzy wskazują nie tylko na nieoczekiwany

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> J. Skoczyński, *Młodzi i mesjanizm*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje-krytyka*, Lublin 2014, s. 245.

powrót mesjanizmu, ale też akcentują jego aktualność. Paweł Rojek w tekście *Mesjanizm integralny* przedstawia szczegółową analizę wszystkich komponentów polskiego mesjanizmu, obecnych w różnych jego historycznych odmianach, i wykazuje, iż „polski mesjanizm był przede wszystkim pozytywnym programem przemiany świata, a nie tylko usprawiedliwieniem klęsk lub uzasadnieniem narodowej megalomanii”<sup>48</sup>. Polski mesjanizm, zdaniem Rojka, cechuje „charakter twórczy, podmiotowy, wręcz prometejski, zakładał panowanie człowieka nad przyrodą, społeczeństwem i historią”<sup>49</sup>. Program polskiego mesjanizmu „choć inspirowany był chrześcijaństwem, nie miał charakteru wyznaniowego”. W interpretacji Rojka celem polskich mesjanistów

nie było konstruowanie formalnej teokracji, lecz umoralnianie życia społecznego, polityki, gospodarki i stosunków międzynarodowych. Polscy mesjaniści byli raczej chrześcijańskimi socjalistami, a nie religijnymi mesjanistami<sup>50</sup>.

Rojek przedstawia własną teorię „mesjanizmu integralnego”, w której usiłuje pogodzić trzy różne wersje (odmiany) mesjanicznego myślenia: millenaryzm, misjonizm i pasjonizm. W tym ujęciu mesjanizm jest wyrazem dążenia do „konsekwentnego zastosowania zasad chrześcijaństwa w życiu społecznym”. Autor teorii „mesjanizmu integralnego” polemizuje też z wykładnią mesjanizmu zaproponowaną przez Tichego, w koncepcji Tichego nie ma bowiem millenaryzmu, jest wyłącznie pasjonizm. Krytycznie odnosi się do współczesnego neomesjanizmu, zarzucając mu przede wszystkim polonocentryzm, dominację eschatologii oraz tendencję do usprawiedliwiania polskich klęsk. W perspektywie pojawienia się wielu koncepcji zasadne staje się pytanie nie tylko o to, jakiej filozofii potrzebują dzisiaj Polacy, ale też, jeśli przyjmujemy punkt widzenia tych, którzy są przekonani

---

<sup>48</sup> [Pressje.pl/media/pressje\\_shop/article/article\\_issue\\_115pdf](http://pressje.pl/media/pressje_shop/article/article_issue_115pdf) (dostęp: 3.03.2015 r.).

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

o jego aktualności, o to, jakiego potrzebują mesjanizmu. Analizę teorii „mesjanizmu integralnego” zawiera tekst Jana Skoczyńskiego *Młodzi i mesjanizm*, do lektury którego zachęcam czytelników zainteresowanych współczesnym mesjanizmem (neomesjanizmem). W tym miejscu pozwolę sobie zacytować refleksje końcowe tego autora:

skąd u młodego pokolenia taka skłonność do ideologii mesjanistycznej? Odpowiedzi jest kilka. Po pierwsze jesteśmy narodem stadnym, a nie społecznością zindywidualizowaną (wbrew takim o sobie mniemaniom), po drugie – nasza religijność jest płytka, zrytualizowana, a nie głęboka, przeżywana; w dodatku w ciągu ostatnich kilku lat podlega ona gwałtownemu upolitycznieniu. Po trzecie – po dziesięcioleciach ideologicznej presji podświadomie domagamy się czegoś, co ją przywróci, co części społeczeństwa da poczucie jedności moralno-politycznej, a trzeba pamiętać, że religia nieraz pełniła funkcje ideologiczne<sup>51</sup>.

Powyższe powody zainteresowania młodych ideologią mesjańską w istocie, pisze Skoczyński, można sprowadzić do jednej przyczyny:

braku idei, której awersem jest potrzeba ideologii. Trzeba jednak pamiętać, że między postawą ideową a myśleniem ideologicznym jest zasadnicza różnica, dotycząca samej istoty tych dwóch postaw. Filozof, a zwłaszcza historyk naszej dyscypliny, powinien być tego świadomy<sup>52</sup>.

Skoro mesjanizm nie tylko zawsze był obecny (choć nie zawsze na pierwszej linii), ale znów powrócił (co świadczy tak czy inaczej, bez względu na liczbę osób zaangażowanych w jego ożywienie, że są Polacy, którzy mesjanizmu potrzebują), to teza o żywotności polskiego romantyzmu zyskuje nowy argument. Do romantycznego stylu filozofowania, który utożsamiam tutaj ze stylem wypracowanym przez przedstawicieli polskiej „filozofii narodowej”, po okresie romantyzmu wracano sporadycznie, najczęściej do wybranych jego cech. Żaden z filozofów narodowych nie stworzył szkoły filozoficznej.

---

<sup>51</sup> J. Skoczyński, op. cit., s. 258.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

Dziela „filozofów narodowych” czytane i komentowane przez współczesnych, szybko odeszły w zapomnienie. Dotyczy to przede wszystkim Trentowskiego, ale też Kamińskiego, Libelta czy Dembowskiego. Przetrwiała mesjanistyczna historiozofia Cieszkowskiego, a on sam dla wielu uchodził za duchowego mistrza. Niechęć pierwszego romantycznego pokolenia do „filozofii narodowej” była niejako zrozumiała. Zmienił się paradygmat. W nowym pozytywistycznym nie było miejsca na filozofię systemową. Zniechęcał język i forma. „Filozofia narodowa” rodziła się pod wpływem filozofii niemieckiej (niemieckiego idealizmu) i ogólnych tendencji filozofii romantycznej. Wpływ filozofii niemieckiej nie oznaczał jednak, iż nasi myśliciele ograniczyli się do biernej jej recepcji. Świadomi jej ograniczeń zaproponowali taką wersję filozofii, która łączyłaby w jednym systemie przeciwstawne stanowiska (syntetyzm) i tym samym zniosła jednostronności absolutnego idealizmu, w tym kontemplatywizmu i panlogizmu filozofii Hegla. To było zadanie wynikające z ówczesnej sytuacji filozofii, którą nasi myśliciele zinterpretowali jako stan wymagający korekty. Wewnętrzny rozwój filozofii, zmieniające się paradygmaty i style powodują, iż literalny powrót do jakiejś dawniejszej tradycji nie jest możliwy. Teksty Trentowskiego pełne „niepohamowanego słowotwórstwa” i pedantycznych konstrukcji, które „ocierają się o autoparodię”, współczesnego czytelnika odstręczają od lektury; można by je co najwyżej „odtworzyć w jakimś intelektualnym kabarecie”<sup>53</sup>. Pomijając formalne cechy ówczesnego stylu filozofowania, pozostają problemy i ogólne założenia. Problem, jakim była jednostronność niemieckiego idealizmu, należy już do historii filozofii i jej badaczy. Zamiar wprowadzenia polskiej filozofii do filozofii powszechnej nie powiódł się, albo raczej nie zakończył spektakularnym sukcesem, choć niewątpliwie głęboka transformacja filozofii Hegla zapewniła, chociażby Cieszkowskiemu, trwałe miejsce w historii sporów o Hegla i heglizm. Nadal aktualne, bo obecne także w dzisiejszych sporach o filozofię (o to, jakiej filozofii potrzebują dzisiaj Polacy) pozostaje pytanie o jej

---

<sup>53</sup> S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości*, Warszawa 2003, s. 31.

światopoglądowe uwarunkowanie, o to czy filozofia może i powinna być narodowa. Jeśli młodzi Polacy potrzebują ideologii (mesjanizmu), to może potrzebują też polskiej filozofii narodowej? Konieczność porządkowania doktryn filozoficznych według kryterium pochodzenia narodowego autorów dostrzegali już historycy filozofii w XIX wieku. Nikt raczej nie kwestionuje dzisiaj poglądu, że kultura, język, czy obyczaje danego narodu pozostawiają ślad („odciskają piętno”) na tworzonej przez nich filozofii. Sprzeciw budzi natomiast koncepcja zgodnie z którą kierunki i koncepcje filozoficzne „także z samej swej wewnętrznej natury są narodowe”<sup>54</sup>. Zwolennicy tego poglądu utrzymują, że filozofię narodową trzeba „z premedytacją i metodycznie tworzyć”<sup>55</sup>. Projekt takiego metodycznego i świadomego tworzenia filozofii narodowej krytykowali polscy pozytywiści. Chodziło przede wszystkim o koncepcję „filozofii narodowej” Trentowskiego. Massonius i inni myśliciele tego okresu uznali, że pomysł tworzenia filozofii narodowej jest niedorzeczny, bo wyklucza on prawdziwe poznanie:

Massonius sądził najwidoczniej, że kto utożsamia filozofię narodową z narodowym światopoglądem, ten musi z konieczności twierdzić, że istnieje wiele różnych filozofii narodowych, gdyż z całą pewnością istnieje wiele różnych światopoglądów narodowych. A kto twierdzi, że zadaniem filozofów jest tworzenie wielu różnych filozofii narodowych, czyli wyrażanie wielu różnych narodowych światopoglądów, ten nie może dążyć do prawdy, gdyż prawda jest jedna (...)<sup>56</sup>.

Zdaniem Stanisława Pieroga, do którego opinii w tej kwestii raz jeszcze wracam, spór Massoniusa z Trentowskim w istocie dotyczył innej, fundamentalnej kwestii: „czy możliwe jest istnienie wielu różnych filozoficznych doktryn (...) wyrażając jednocześnie (w jakimś zakresie słuszne) roszczenie do powszechnego obowiązywania?”<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> S. Pieróg, op. cit., s. 131.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

Trentowski, zdaniem Stanisława Pieroga, nie utożsamiał filozofii narodowej ze zbiorowymi światopoglądami. Uważał raczej, że „filozofie narodowe są rzetelnymi naukami, że są efektem autentycznych dążeń do prawdy i zawierają rzetelne poznanie”<sup>58</sup>. Massonius, orzekając niedorzeczność projektu filozofii narodowej Trentowskiego, uznał go za takowy nie dlatego, iżby rzeczywiście był niedorzeczny, lecz dlatego, „że negacja sensowności tego projektu była konsekwencją jego własnych metafizycznych przekonań”<sup>59</sup>. Czy można więc zasadnie dalej utrzymywać, że filozofia narodowa Trentowskiego była nieszczęściem filozofii, że była wykwitem polskiego nacjonalizmu? Gdyby była tylko partykularna, gdyby miała służyć tylko narodowym interesom skazałaby się na izolację, przerodziłaby się w ideologię, a więc przestałaby być filozofią.

Wobec sytuacji, w jakiej znalazła się dzisiaj filozofia na wielu polskich uniwersytetach, na tytułowe pytanie odpowiem za Jarońskim, Polacy potrzebują dzisiaj przede wszystkim powszechnej edukacji filozoficznej, szerokiego kontaktu z kulturą filozoficzną. Pogląd, że filozofia ma być tylko uniwersalna (jedynym jej celem jest dążenie do prawdy), racjonalna, niewykłana światopoglądowo, np. w związek z religią, jest w istocie stwierdzeniem, że istnieje tylko jedna prawda. Tak rozumiany uniwersalizm byłby w istocie przejawem myślenia zawłaszczającego prawdę, unieważniającego ogląd świata, człowieka i wartości, dokonany z perspektywy innej niż ludzkiego rozumu. Dążenie do prawdy nie wyklucza też partykularyzmu, myślenia w perspektywie narodowej. Pod warunkiem, że nie jest ona podporządkowana tylko narodowym interesom (interesom jednego narodu), że jest ona, tak jak polska „filozofia narodowa” lat czterdziestych XIX wieku, jednocześnie uniwersalna i partykularna. Potrzebujemy dziś filozofowania w perspektywie narodowej, polskiej. Chociażby po to, aby bronić się przed uniformizmem kulturowym. I aby polska filozofia nie była, co stale się jej zarzuca, jedynie naśladowaniem

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 143.

filozofii zachodniej (innych filozofii narodowych). Uleganie normom uniwersalnym jest w gruncie rzeczy uleganiem partykularyzmowi, bo uniwersalizm bywa dzisiaj „zasłoną dymną” dla uprawiania partykularnych filozofii. Charakterystyczny dla współczesności pluralizm nie wyklucza powrotu do tworzenia wielkich systemów w romantycznym stylu, pod warunkiem, że owe systemy nie zniosą pluralizmu. Dalsza, wewnętrzna recepcja filozofii romantycznej jest możliwa i potrzebna i być może doczekamy się programu filozoficznego, który nawiązywałby do twórczości „filozofów narodowych”. Póki co zostaje nam badanie tej tradycji.