

Zofia Majewska
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

Filozofia słowiańska jako filozofia uniwersalna

Kraina filozofii nie zna słupów Herkulesa.
Bronisław Ferdynand Trentowski

Od czynu, od wielkiego czynu zacząć się musi filozofia słowiańska.
Karol Libelt

Po pięciu wiekach rozwoju filozofii polskiej Władysław Weryho (1868-1916) pisał: „Istnieje filozofia angielska, niemiecka, francuska, a każda z nich różni się od innych jakimś pierwiastkiem oryginalnym, dopełnia inne. Czy myśl polska tak jest upośledzona, że nic własnego do skarbcza wiedzy ludzkiej dorzucić nie może?”¹ „Dotychczas filozofia u nas była tylko spóźnionym przeważnie echem tego lub innego kierunku na Zachodzie. (...) Kremer, Libelt, Trentowski, Cieszkowski, głosili bankructwo filozofii zachodniej i ukazanie się nowej – polskiej, czyli słowiańskiej. Zapowiedź to była przedwczesna. (...) Jedynie nieszczęścia narodowe wyciskały piętno charakterystyczne na filozofii polskiej...”²

W tej krytycznej ocenie stanu polskiej filozofii dokonanej przez Weryhę należałoby zwrócić uwagę na dwie sprawy: wtórność polskiej filozofii, jej bezkształtność, brak swoistego piętna; rozbieżność pomiędzy automodelem filozofii polskiej postulowanym przez metafizyków pierwszej połowy XIX wieku a faktycznymi osiągnięciami tej filozofii.

W roku 1902 Marian Massonius (1862-1941) charakteryzował umysłowość polską jako złożoną pod względem etnograficznym, stanowiącą swoisty kompleks o charakterze zrostu. Politycznie i kulturalnie do polskości poczuwają się Polacy, Rusini, Litwini i Żydzi. W wąskim znaczeniu Polakiem jest Lach i to on głównie do po-

¹ W. Weryho, *Słowo wstępne*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895*, cz. 2, A. Hochfeldowa, B. Skarga (red.), Warszawa 1980, s. 629.

² Tamże, s. 630. Zakładając „Przegląd Filozoficzny” w 1897 roku, Weryho wiązał z nim nadzieje na ożywienie ruchu filozoficznego na ziemiach polskich i aktywne włączenie się w osiągnięcia europejskiej nauki.

czątku XIX wieku decydował o charakterze polskiej kultury. Umysłowość lacka jest praktyczna, znajduje wyraz w poczynaniach oświatowych, w empiryzmie i indukcyjnym, w realizmie polskiej sztuki. Cechą charakterystyczną duszy lackiej jest „cność” – poczucie obywatelskiej cnoty i obowiązku. To zadecydowało o jednostronności polskiej kultury, ponieważ Polak tylko wówczas podejmuje zadania teoretyczne, gdy są one podporządkowane sprawom obywatelskim.

Kultura polska w XIX wieku doznała przeobrażeń pod wpływem Litwinów³ – umysłów o upodobaniach estetycznych, melancholików, subiektywistów, nastrojowców skłonnych do mistycyzmu. To rezultatem zderzenia pierwiastka litewskiego z lackim była wielka poezja romantyczna. Dzięki temu Litwa przeobraziła polską kulturę. Umysły polskie skierowały się w stronę „istoty rzeczy”, a więc ku metafizyce. „Metafizyka ta była transponowaną na terminy filozoficzne poezją”.⁴ Jej osobliwością była „narodowość”. Aczkolwiek w odniesieniu do metafizyków Massonius używał określeń, że byli „kiepskimi filozofami”, to sądził zarazem, że byli dobrymi obywatelami. Nie przyczynili się wprawdzie do polepszenia doli kraju, na czym najbardziej im zależało, ale położyli wielkie zasługi dla polskiej kultury, przewzięli jej jednostronność. Myśl rozdwojona (metafizyczna i minimalistyczna) stanowi źródło, z którego może czerpać wielostronny rozwój kultury.

Problem filozofii narodowej

W roku 1810 Feliks Jaroński (1777-1827) wygłosił słynny odczyt *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* Stwierdzał w nim: „prawdę czystą filozof kochać powinien, prawdę ma wykazać tyle, ile użyteczność wymaga”.⁵ Autor zapewne nie zdawał sobie sprawy z komplikacji, jakie zachodzą między prawdą a użytecznością. Raczej zakładał, że prawda jest pożyteczna. Podkreślał też obecność filozofii w Uniwersytecie Krakowskim od jego początków. Wprawdzie reforma szkolnictwa w Szkole Głównej w Krakowie w 1781 roku zlikwidowała katedry logiki i metafizyki, ale Jaroński nie obwiniał z tego powodu reformatorów. Przyczynił się do tego sposób, w jaki uprawiano filozofię.

Straciła filozofia swoje pierwiastkowe znaczenie. Osobliwym wydarzeniem przyszła do tego, iż sofiści i scholastycy, niezmierną wyrazów nic nie znaczących gromadę, wyobrażenia chimeryczne, uwidzenia i wymysły bujającej imaginacji, zdrowy rozsądek psujące dystynkcje, słowa dzikie, przedziały i poddziały niepotrzebne, zaciekania się śmieszne, sposoby kłócenia się dziwaczne, twierdzenia błahe, fałszywe i bezpożyteczne, słowem nadużywanie umysłu i rozumu, trwonienie marne użycia władz duszy – filozofią nazywali. Lud niewiedomy dziwił się temu, czego nie rozumiał; nierozsądni

³ Tak określa Massonius ludzi pochodzenia białoruskiego (Mickiewicz, Towiański), usprawiedliwiając to tradycją.

⁴ M. Massonius, *Rozdwojenie myśli polskiej*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895*, cz. 2, dz. cyt., s. 494.

⁵ F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, [w:] *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, W. Tatarkiewicz (red.), Warszawa 1970, s. 6.

się pysznili, roztropni się śmiali; mędrcom zaś co pozostawało? –
oto odłączenie się od takich filozofów”.⁶

Te ostre słowa skierowane pod adresem filozofii scholastycznej sąsiadują z wypowiedzią o wielkiej reformie nauk zapoczątkowanej przez Franciszka Bacona (1561-1626) i podkreśleniem zasług Immanuela Kanta (1724-1804). Niemniej Kant nie pisał po polsku, ani w sposób pożyteczny dla Polaków, dlatego Jaroński wzywa: „Nie zaczynajmy więc od Kanta, ale od naszej potrzeby”.⁷

Filozofię dla rodaków określa następująco: „Filozofia, czyli umiejętność wstępna, jest wykład porządną wspólnych wszystkim umiejętnościom wiadomości, jakich tylko rozum ludzki dojść może, pozbieranych dla czynienia człowieka lepszym i szczęśliwszym”⁸. Z tego wyprowadza podział na filozofię teoretyczną i praktyczną. Podkreśla jednak, że nie ma dwu odrębnych filozofii, lecz jest dwojakie użycie rozumu. Zachwala *Porządek fizyczno-moralny* Kołłątaja, który warto wykladać w szkołach i ludowi w parafiach. Zbiory maksym moralnych bez wykazania ich źródła niewielkie przynoszą skutki. Jaroński szczególnie podkreśla konieczność nauczania filozofii w języku ojczystym i potrzebę tworzenia polskiej terminologii filozoficznej. „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 jednakowe przywiązujemy.”⁹ Naród nie będzie oświecony bez zdolnych nauczycieli filozofii i o to przede wszystkim należy się zatroszczyć. Nauczanie w języku ojczystym jest bardziej naturalne. Nie chodzi o tworzenie mitów dotyczących języka („Zapomnijmy, że język nasz polski jest odnogą tego Słowian języka, który w czasie potopu powszechnego jest zachowany...”¹⁰), lecz trzeba poprzez język uśposabiać umysły do poznawania rzeczy. Generalnie można powiedzieć, że odpowiadając na pytanie tytułowe, Jaroński przede wszystkim mówi o potrzebie tworzenia polskiego języka filozoficznego, bo jest to język mało oswojony z wyrazami filozoficznymi, „lecz wkrótce oswoić się mogący”.¹¹ Tym samym po dwu wiekach nawiązuje do wysiłku podjętego przez tłumacza dzieł Arystotelesa z zakresu filozofii praktycznej – Sebastiana Petrycego z Pilzna (1554-1624).

Już wkrótce (lata dwudzieste XIX wieku) Józef Gołuchowski (1797-1858) zaczyna głosić, że każdy naród powinien mieć własną filozofię, chociaż filozofowi wolno zachować rezerwę wobec rodzimej tradycji. Źródłem filozofii jest tęsknota za całościowym światopoglądem. Gołuchowski wielką rolę przypisywał poznaniu intuicyjnemu (ogład jednoczący rozum, uczucie i wolę), świat pojmował jako orga-

⁶ Tamże, s. 10.

⁷ Tamże, s. 12.

⁸ Tamże, s. 16.

⁹ Tamże, s. 34. Jest to aluzja do W. Dębołęckiego, który w 1633 trzema „instrumentami” (Biblią, opinią publiczną i etymologią) usiłował dowodzić, że najdawniejsze w Europie jest Królestwo Polskie a językiem „słowiańskim” mówił Adam w raju.

¹⁰ F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, dz. cyt., s. 37.

¹¹ Tamże.

niczną całość – dzieło woli osobowego Boga, człowieka uważał za istotę nieśmiertelną kierującą się wolą jako siłą twórczą. Centralną kategorią ontologiczną i logiczną była miłość¹². Gołuchowski antycypował filozofię narodową ruchu filozoficznego lat czterdziestych XIX wieku.

Koniec lat trzydziestych i lata czterdzieste XIX wieku były epoką maksymalizmu filozoficznego¹³. Wielu filozofów w tym czasie (Trentowski, Cieszkowski, Li-belt) dążyło do stworzenia polskiej filozofii narodowej, wskazywało na szczególne predyspozycje poznawcze Słowian i podkreślało ich misję dziejową – narody słowiańskie miały przekształcić świat społeczno-kulturowy w pożądanym kierunku. Myśliciele ci dobrze znali historię filozofii, klasyczną filozofię niemiecką, współczesną francuską myśl filozoficzną i społeczną. Uznając zasługi swoich poprzedników, odnosili się do nich krytycznie i próbowali zsyntetyzować ich osiągnięcia tak, aby uniknąć jednostronności. Nie ograniczali zadań filozofii do teoretycznych, ale wskazywali na jej funkcje praktyczne. Człowiek uznawany za istotę aktywną i filozofia traktowana jako narzędzie przemiany świata budziły nadzieję na odzyskanie niepodległości przez Polskę.

Polską filozofię narodową rozwijał Bronisław F. Trentowski (1808-1869). Nazywał ją uniwersalną, ponieważ miała uniknąć jednostronności i połączyć w różnorodni (nie niwelującej względnej różnicy jednostronnych prawd, umożliwiającej całościowe i wszechstronne poznanie) skrajności empiryzmu Francuzów i racjonalizmu Niemców. Posługiwała się poznaniami totalnym (mysłem), przewyżającym ograniczenia rozumu empirycznego (zmysłu) i rozumu spekulatywnego (umysłu). „Myśl” nie mający odpowiednika terminologicznego w innych językach, a poprzez swój źródłosłów wskazujący na to, co łączy poznanie zmysłowe (jaźń empiryczna poznająca zewnętrzną – żywe ciało) i poznanie umysłowe (jaźń spekulatywna poznająca wewnętrzną – żywa dusza), oznaczał najwyższą władzę poznającą jaźni filozoficznej (własne uczucie, ognisko ciała i duszy, bóstwo, poczucie indywidualności). „Myśl przeto jest tchnieniem bożym w nas, jest znaniem, czyli zdolnością poznania, daną nam od Boga. On robi nas czasowym wszechistnienia ogniskiem i Boga obrazem. Mamy tedy trzy źródła poznania: zmysł, umysł i myśl”¹⁴.

Za „najjaśniejszą gwiazdę” polskiej filozofii uważał Trentowski Augusta

¹² Por. M. Ciszewski, *Gołuchowski Józef (Wojciech)*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 35; J. Gołuchowski, *[Miłość jako sprawa spekulacji]*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, A. Walicki, A. Sikora, J. Garewicz (red.), Warszawa 1977, s. 779-783.

¹³ Por. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970; tenże, *Czyn, praca i twórczość w polskiej filozofii epoki międzypowstaniowej. Próba rewaloryzacji*, w: *Wybrane zagadnienia z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej*, Materiały Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego, Lublin, 20-23 VI 1977, J. Legowicz (red.), Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1979; *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, 1831 – 1863, A. Walicki (red.), Warszawa 1973; A. Sikora, *Posłannicy słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, Warszawa 1967; tenże, *Hoene-Wroński*, Warszawa 1995; L. Stachurski, *Heglizm polski. Elementy strukturalne*, Warszawa 1998; S. Borzym, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003.

¹⁴ B. F. Trentowski, *Źródła i władze poznania*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 227. Por. E. Starzyńska-Kościuszko, *Koncepcja człowieka rzeczywistego. Z antropologii filozoficznej Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, Olsztyn 2004; też, *Trentowski Bronisław Ferdynand*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 545-547.

Cieszkowskiego (1814-1894). Dostrzegając w jego osiągnięciach polski myślenie, chociaż twierdził, że polską treść wyraża w „formie i odzieży niemieckiej”. „Charakterem polskiej filozofii jest kojarzenie przeciwieństw i zdobywanie przez to pełnej, zasadniczej, jądrowej prawdy”.¹⁵

Trentowski polemizował z Karolem Libeltem (1807-1875), postulującym naukę od ludu. Lud ma wszędzie jądro niezmienne, a zatem nie zaszczerpi filozofii narodowej, lecz ogólnoludową. Filozofię zbudować może tylko naród, który składa się z ludu i „steru” (elit). „Pragnąc mądrość ludzkości unarodowić, patrz pilnie w istotę ducha narodu, tj. niezmiennego ludu i zmiennego, co chwila nowego, wedle praw postępu wyszczególniającego się zeń steru”.¹⁶ Trentowski nie godził się na mesjanizm (rozumiał przezeń przede wszystkim stanowisko Adama Mickiewicza – 1798-1855). Widział w nim co prawda sprzymierzeńca filozofii narodowej, ponieważ wychodzi on poza dualizm świata materialnego i duchowego. Mówiąc o świecie „trzecim, boskim, rzeczywistym” mesjanizm przygotowuje grunt dla filozofii narodowej, lecz nie można na nim poprzestać, ponieważ jest on dziełem proroków, kierujących się uczuciem.

Nawiązując do Mickiewicza, Libelt podkreślał: „wśród ludu naszego najczystsze, pierwotne, narodowe, znajduje się pojęcie prawd duchowych, na których tle polska rozwinąć się musi filozofia”.¹⁷ Tym, co cechuje narodowość polską to „wiara w ciągłe działanie świata niewidomego na widomy”.¹⁸ Lud co prawda nie wszystko rozumie, ale przeczuwa tajemniczą stronę świata, żyje w bliskim związku z naturą. Libelt uważał, że zasadnicza różnica pomiędzy filozofią niemiecką a słowiańską polega na pojmowaniu Boga. W niemieckiej traktuje się go jako *ideę*, przeciwstawiającą się materialności i przypadkowości, której trudno przypisać indywidualność. Filozofia słowiańska „pojmuje Boga jako ducha, jako indywidualność żywą, twórczą, działającą, nie neguje materii, ale uważa ją za konieczność manifestacji ducha.”¹⁹

Wyobraźnia ludu jest tym źródłem, z którego czerpie filozofia, ponieważ każdy lud ma różne wyobrażenia. Odpowiadając Trentowskiemu, który specyfikę narodu dostrzegając w „sterze”, Libelt pisał: „tylko w masach ludowych widzimy rzeczywiste, plemienne, narodowe ich różnice, a w oświeconych klasach niejaką już narodowości amalgamację i zacieranie się znamion plemiennonarodowych. Narodowość leży naprzód w plemienności, a potem dopiero w oświeceniu. Narodowość plemienna w ludzie jest więc żywsza, płodniejsza, wyrazistsza niżeli w oświeconych klasach; z czego wypada, że i w pojęciach i wyobrażeniach jego musi być wyraziste,

¹⁵ B. F. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki*, [w:] *Wybór tekstów filozofów polskich*, R. Palacz (red.), Zielona Góra 2002, s. 276.

¹⁶ Tenże, *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu...*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 280.

¹⁷ K. Libelt, *[Dekalog filozofii słowiańskiej]*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 345. Por. S. Janeczek, *Libelt Karol Fryderyk*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 386-390.

¹⁸ K. Libelt, *[Dekalog filozofii słowiańskiej]*, dz. cyt., s. 346.

¹⁹ Tamże, s. 348.

żywe i płodne tejsze narodowości znamię.”²⁰

August Cieszkowski znany jest jako polemista Georga W. F. Hegla (1770-1831). Historiozofia (zawierająca mądrość płynącą z historii) Cieszkowskiego była odpowiedzią na Heglowską filozofię dziejów. Zasadnicze znaczenie miała dla niego przyszłość. Rozróżniając praktykę przedteoretyczną (fakty) i praktykę poteretyczną, wprowadził kategorię czynu. Czyn jest syntezą myśli i bytu: „*substancjalnie jako afirmatywne nowe ukształtowanie. Absolutna myśl musi zatem powrócić do absolutnego bytu, bez wyobcowania się wszakże wobec siebie samej. Ten nowo stworzony byt nie będzie owym pierwszym bytem biernym i danym, ale bytem stworzonym, świadomie powołanym do życia, który jest absolutnie czynem.*”²¹

U Hegla – według Cieszkowskiego – duch nie przekroczył stadiów rozwoju bytu w sobie (bycie sobą, samoistność) i bytu dla siebie (myślenie siebie, świadomość), nie stał się bytem z siebie (samoczyn, wolna czynność). Duch jest syntezą, „konkretną tożsamością idei i natury, ogólności i jednostkowości, duszy i ciała”²². Najpełniejszym wyrazem ducha jest wolne twórcze działanie, dlatego Cieszkowski postulował, aby wola (rozumna, bo czyn jest praktyką poteretyczną) znalazła takie zainteresowanie u filozofów, jakim darzyli oni rozum. Nadzieje wiązał z filozofią słowiańską, która syntetycznie miała wykorzystać osiągnięcia dotychczasowego rozwoju filozoficznego: „*Słowiańszczyzna jest reprezentatem przyszłości historycznej...*”²³. Wykonawcy historii kierujący się rozumną wolą mieli tworzyć pożądaną przyszłość historyczną.

Wierny początkowo myśli Hegłowskiej Józef Kremer (1806-1875) wiązał żywioł i istotę filozofii z przewycięzeniem indywidualności. „Kto wiedzenia tego osiągnąć pragnie, zzuć z siebie winien osobowość swoją, uwolnić się od wszystkiego, co go czyni tym, czym jest, tym oznaczonym pewnym człowiekiem; powinien się uogólnić ofiarować siebie za prawdę, umorzyć w sobie swoje osobiste i pojedyncze ‘Ja’, będące niby grzechem pierworodnym człowieka, a rozdzielające go od myśli ogólnej, wiekuistej, żyjącej we wszelkiej bytności; a tak dopiero rozdzielenie między człowiekiem a bytnością wszelką się zaciera, myśl nasza już nie jest więcej monadą, jednostką samolubną. Wtedy ‘Ja’ staje się ogólnym jak wieczność, i wszystko sobą ogarnie, spływa z wszelkim jestestwem będącym w czasie i przestrzeni. *Bo najwyższa mądrość jest i miłością najwyższą.*”²⁴

Później Kremer polemizował z myślą Hegla, zakładającą, że „wszystkie jaźnie są jednakie (ja = ja), bo jedna i ta sama idea jest obecna w nich wszystkich...”²⁵.

²⁰ Tenże, [Wyobraźnia ludu jako źródło filozofii], [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 356.

²¹ A. Cieszkowski, [Byt, myśl i czyn], [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 291. Por. R. Palacz, *August hrabia Cieszkowski czyli filozofia polska między spekulacją a czynem*, [w:] tenże, *Klasyki filozofii polskiej*, Warszawa, Zielona Góra 1999, s. 205-219.

²² A. Cieszkowski, *O duchu w ogóle*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 295.

²³ Tenże, *Apoftegmata do fil[ozofii] hist[orii]*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 338.

²⁴ J. Kremer, [Stadia rozwoju ducha], w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 186.

²⁵ Tenże, [Filozofia Hegla a zagadnienie ludzkiej indywidualności], [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 210.

Zaczął wielką wagę przywiązywać do indywidualności, protestował przeciwko uznaniu jej za złudę, z indywidualności wypływa talent, geniusz, bo są one potęgami duchowymi. Prawie wszystkie dzieci są do siebie podobne, indywidualność osiągamy w wyniku rozwoju. Podobnie rzecz wygląda w historii, szczepy pierwotne są mało zróżnicowane. „Im zaś lud jakiś przebył dłuższą historię, im się potężniej rozwinął pracą wieków, tym też jednostki do niego należące wyrobiły ze siebie dobitniejszą indywidualność, a tym samym wyrazistszą fizjonomię, różniącą ich między sobą. Z tego więc znać, iż nie cielesność, ale inny, bo nadcielesny powód jest gruntem tej indywidualności”.²⁶

W przeciwieństwie do wielu filozofów tego okresu Kremer wypowiadał się za filozofią uniwersalną, skoro kieruje się ona rozumem i był zdecydowanie przeciwny pomysłom o tworzeniu filozofii narodowej²⁷.

Wymienieni filozofowie nie stronili od stylistyki religijnej, ani od idei o proweniencji religijnej, ale zasadniczo nie dbali o zgodność myśli z ortodoksją katolicką. Najbardziej prawowierny był tu Kremer, jego polemika z Heglem była też obroną osobowego Boga. Ale istniał też w tym czasie nurt filozofii katolickiej. Jego przedstawicielem był Feliks Kozłowski (1803-1972). Początkowo zaprzyjaźniony z Trentowskim, w okresie późniejszym wystąpił z ostrymi atakami pod jego adresem, zarzucając mu niecne podszywanie się pod sztandary filozofii narodowej i chrześcijańskiej. Kozłowski twierdzi, że filozofia stworzona przez członka narodu tylko wówczas zasługuje na miano filozofii narodowej, jeżeli jest zgodna z filozofią tych, którzy przed nami żyli (myśleli, czuli i działali) i byli zgodni z chrześcijaństwem. Niemcy mają filozofię uczonych. „Nam, Polakom, potrzeba filozofii nie niemieckiej, tylko czysto narodowej; potrzeba nam filozofii chrześcijańskiej, a ta będzie filozofią polską.”²⁸ Fundamentem bytu narodowego jest lud, potrzeba każdego rzeczywistego człowieka czyni filozofem, nie tylko tego, kto się filozofią zajmuje profesjonalnie i ogłasza systemy. Każdy bowiem nie tylko swoją, ale i boską żyje mądrością. Jeżeli filozofia polska będzie chrześcijańska, zgodna z objawieniem i nauką Kościoła, to stanie się zarazem filozofią powszechną, bo stanie się wszystkim wspólna, „...każdy z nas będzie żywym systemem filozofii narodowej, bo chrześcijańskiej i polskiej”.²⁹ Można podziwiać geniuszy filozoficznych, ale trzeba też ubolewać nad ich jednostronnością i przewrotnością. „Nam, Polakom, będącym narodem życia, narodem rzeczywistości i czynu, za urojeniami uganiać się nie wypada. Historia objawienia, którą mamy w historii naszego życia, jest najżywszą i nie wyczerpaną prawdą, w którą udając się, jak wspomnieliśmy, z przeświadczeniem, wiarą i miłością, ułożymy najdoskonalszy system, już nie urojeń i przemijających pomysłów, ale system prawdziwej mądrości, obejmującej wszystkie środki i cele do naszego odrodzenia i

²⁶ Tamże, s. 212.

²⁷ Por. tenże, *[Uniwersalizm filozofii]*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 199-200.

²⁸ F. Kozłowski, *O chrześcijańskiej filozofii narodowej*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 736.

²⁹ Tamże, s. 739.

bytu.”³⁰ Stanowisko Kozłowskiego razi uproszczeniami. Wspominam o nim nie z powodu jego walorów intelektualnych, ale dla zaprezentowania pełniejszego obrazu myśli.

Myśliciele tego okresu interesowała głównie przyszłość, budowali automodele filozofii *ex ante*. Postulat tworzenia filozofii narodowej nie miał nic wspólnego z partykularyzmem ani izolacją od wartości kultury europejskiej. Zogniskowanie wokół polskości przejawia się nawet w paradoksalny sposób – polska filozofia narodo- wa nie ogranicza się do środków wypracowanych na gruncie polskiej kultury, nie- rzadko ignoruje rodzimą tradycję filozoficzną i nie stroni od korzystania ze zdoby- czy importowanych. Rozwój filozofii pojmowano w sposób procesualny, nigdy nie zakończony. Stawiając filozofii ogólnoludzkie zadania teoretyczne i praktyczne, nie rugowano indywidualności jednostki, ani swoistego piętna narodów. Trentowski pisał: „Byłoby zaiste rzeczą pożądaną, aby ludzkość rozwinęła się kiedyś tak dalece, iż moglibyśmy mieć tyle systemów filozoficznych, ile pojedynczych umysłów”.³¹

Filozofia twórczości.

Władysław Tatarkiewicz wyróżnił trzy pojęcia twórczości:

- pojmowanie twórczości jako czynności boskiej (chrześcijaństwo),
- wiązanie twórczości tylko ze sztuką upowszechnione przez romantyzm,
- traktowanie jako twórczości każdej ludzkiej aktywności, w której przejawia się no- wość i energia umysłowa (XX w.).

Przełomową rolę w dziejach pojęcia twórczości odegrało stanowisko Kazi- mierza Macieja Sarbiewskiego (1595-1640), który uznał, że poeta tworzy na podo- bieństwo Boga i tym samym stał się prekursorem wobec romantycznego pojmowa- nia twórczości artystycznej. Zasadniczą odmiennosc pomiędzy XIX a XX wiekiem Tatarkiewicz dostrzeża w tym, że w wieku XIX za twórcę uważano tylko artystę, zaś w wieku XX za twórcę uznano każdego, kto wnosi istotny wkład do kultury³².

Pomimo różnic w określaniu twórczości przez poszczególnych filozofów pol- skich pierwszej połowy XIX wieku a nawet toczonych przez nich między sobą polem- ik dotyczących tego tematu, rysują się dwa zasadnicze stanowiska. Jjeden traktow- wali człowieka jako istotę stworzoną przez Boga a w ludzkiej twórczości widzieli niejako kontynuację kreatywności boskiej (człowiek był twórczy, bo był obrazem Boga: Hoene-Wroński, Cieszkowski, Libelt, Kremer, Trentowski); drudzy nie uwzględniali problematyki religijnej przy omawianiu ludzkiej twórczości: Kamień- ski, Dembowski.

Jeden z głównych metafizyków – Józef Maria Hoene-Wroński (1776-1853) – podkreślał, że dotychczas tworzona filozofia (niemiecka od czasu Kanta) korzystała z drogi genetycznej, filozofia ta poruszała się w obrębie rzeczywistości stworzonej

³⁰ Tamże, s. 740-741.

³¹ B. F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 222. Pluralizm i radykalny indywidualizm Trentowskiego podkreśla A. Nowicki, *Bronisław Tren- towski (1808-1869) w niemieckich tygodnikach masonskich a lat 1862-1865*, „Nomos” 2006, nr 55/56, s. 111-138.

³² Por. W. Tatarkiewicz, *Twórczość: Dzieje pojęcia*, [w:] tenże, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1988, s. 295-311.

(chrematycznej) i mogła postępować jedynie „regresywnie, wznosząc się stopniowo od tych rzeczy stworzonych aż do ich zasady nieuwarunkowanej, to znaczy do Absolutu, do Boga...”.³³ Obecnie filozofia będzie achrematyczna, „odkrywając istotę Absolutu i sytuując się w ten sposób poza sferą rzeczy stworzonych, w nieuwarunkowanym świecie zasad stwórczych, pójdzie drogą *progresywną*, zstępując od zasady absolutnej, czyli nieuwarunkowanej, do wszystkich rzeczy stworzonych, aż po ogniwo ostatnie, to znaczy aż do istoty rozumnej, do człowieka, który jest ukoronowaniem stworzenia”.³⁴

Człowiek jest istotą stworzoną, ale posiada też moc kreacyjną. „Ta wzniosła funkcja człowieka umieszcza go ponad własną jego naturą. Jako istota fizyczna, przynależna do globu ziemskiego, człowiek podlega warunkom inercyjnym swojej natury cielesnej. Jako istota rozumna, dla której ziemski dom staje się obcy, człowiek korzysta z warunków spontanicznych swojej wolności duchowej. W ten sposób człowiek łączy w swoim aktualnym istnieniu dwa stany bardzo odmienne: z jednej strony, jako niezależny od niego warunek własnego stworzenia, ma stan fizyczny, gdzie wskutek bezwładu z tym stanem związanego posłuszny jest obcym mu prawom przyrody, z drugiej zaś strony, jako warunek autokreacji, ma stan racjonalny, gdzie wskutek spontaniczności z tym wyższym stanem związanej posłuszny jest tylko prawom wolności, które są jego własnym dziełem. I właśnie dzięki owej spontaniczności swych działań, która obdarzając go władzą tworzenia odróżnia go od innych istot tego globu, człowiek musi brać udział w tworzeniu ziemi, dopełniając owego wzniosłego dzieła swą autokreacją, która jest celem rozumnym istnienia świata doczesnego”.³⁵

Absolut pojmowany jest przez Wrońskiego jako rozumny i twórczy, działa zgodnie z prawem tworzenia, spontanicznie rodząc wszelką rzeczywistość. Człowiek może poznać Absolut, ludzki rozum istotowo nie różni się od rozumu boskiego, jest tylko słabszy pod względem stopnia:

„...władza, która może samorzutnie, to znaczy sama przez się, ustalić zasady, czyli źródło wszelkiej rzeczywistości, jest, rzecz oczywista, zdolnością twórczą; jako taka zaś nie może niczym innym, jak tylko stopniem intensywności różnić się od pierwotnej władzy twórczej, która (...) jest po prostu spontanicznością absolutną najwyższego rozumu Stwórcy”.³⁶

Moc twórcza człowieka jest pochodną kreacji boskiej, w ludzkiej rozumności i twórczości Wroński dostrzega podobieństwo do Boga:

„...przed wszelkim storzeniem było w Bogu i tak samo w człowieku, który obdarzony jest rozumem absolutnym i dzięki temu dostojnemu darowi przeznaczony jest do tego, aby samemu dopełnić autokreacji”.³⁷

³³ J. M. Hoene-Wroński, [Przedmiot i zadania mesjanizmu], [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 154.

³⁴ Tamże

³⁵ J. M. Hoene-Wroński, *Mesjaniczne objawienie powołania ludzkości*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 137.

³⁶ Tamże, s. 149.

³⁷ Tamże s. 151.

Wroński określał swoje stanowisko mianem mesjanizmu, filozofii absolutnej, filozofii achrematycznej. Zasadniczą różnicę pomiędzy filozofią a naukami szczegółowymi widział w tym, że nauki mają do czynienia z gotowym przedmiotem, natomiast filozofia musi swój przedmiot wytworzyć:

„...spontaniczne wytwarzanie prawdy przez człowieka, czyli *wykrywanie Absolutu* – jedyne, co może nie tylko zapewnić, ale przede wszystkim wytworzyć nieśmiertelność istot rozumnych – jest aktem *autokreacji* człowieka, aktem, dla którego, i tylko dla niego, istnieje wszechświat”³⁸.

Działanie człowiek jako istoty spontanicznej, twórczej przebiega zgodnie z prawem postępu. Ta specjalna kreatywność człowieka dopełni boskie stworzenie świata, stanie się przedmiotem filozofii praktycznej. Filozofia ta obejmuje prawo moralne jako twór boski i prawo mesjaniczne jako twór ludzki. Człowiek w charakterze nowego stwórcy ustala absolutne cele istot rozumnych i powinien je osiągnąć, „aby stworzyć dobro absolutne na ziemi”.³⁹

Kremer wiele uwagi poświęcił zagadnieniom estetycznym, w sztuce widział przejaw indywidualności człowieka i obecności w nim pierwiastka nieskończoności: „Sztuki piękne płyną z nieskończoności ducha człowieczego...”⁴⁰

Sztuka jest wyrazem naszej tęsknoty do nieskończoności, której nie możemy znaleźć w świecie. Człowiek „...sam sobie jej obraz tworzy. Tworzy go używając do tego właśnie tej osnowy, która mu jest najbliższą, najłatwiejszą dla niego; jest to świat dostępny dla oczu i słuchu jego, ten świat zmysłowy i staje się mistrzem, tworzy dzieła sztuki. I to jest sztuk pięknych zaród tajemny i powód ich najwyższy”⁴¹.

Według Trentowskiego filozofia zaspokoi potrzebę nowej mądrości: „Twożącej świat nowy, niosącej nie znane dawniej idee, wskazującej ludom dalsze posłannictwo, budzącej w nich własne uczucie, pokrzepiającej ich moralnie, elektryzującej boskością”⁴². Trentowski wyróżniał trzy pierwiastki w człowieku: ciało, duszę, jaźń. „Ciało nasze, czyli jaźń empiryczna, jest przysobistością, bo leży przy naszej sobistości; dusz nasza, czyli jaźń metafizyczna jest wsobistością, bo leży w naszej sobistości; jaźń nasza, czyli jaźń filozoficzna, prawdziwa, jest dlasobistością, ponieważ istnieje dla siebie i tworzy świat własny”⁴³. Jaźń filozoficzna to czynnik najbardziej kreatywny w człowieku, ale z Trentowskiego pojęcia różnorodnej wynika, że nie może ona być odseparowana od ciała i duszy. Nieprzypadkowo Trentowski stawiał zarzut Hoene-Wrońskiemu, że nie traktuje twórczości jako pełni.

Libelt rozwijając filozofię wyobraźni, podkreślał, że Bóg permanentnie stwa-

³⁸ Id. *Filozofia absolutna*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 167.

³⁹ Tamże, s. 155. Por. Z Ziółkowski, *Hoene-Wroński Józef Maria*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 529-533.

⁴⁰ J. Kremer, *Istota sztuki*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 187.

⁴¹ Tamże, s.193. Por. L. Wiśniewska-Rutkowska, *Główne tezy estetyki Józefa Kremera*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie”, 2000, z. 2; K. Wroczyński, *Kremer Józef*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2005, s. 57-58.

⁴² B. F. Trentowski, *[Posłannictwo narodowe historia i filozofia]*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 258.

⁴³ Tenże, *[Wychowanie jaźni]*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 246.

rza świat, co sprawia, że nie jest ograniczony przez przedmiotowość. Bóg stwarza formy pierwotne, w naturze formy przechodnie nieustannie przeobrażają się bez wiedzy i woli, człowiek tworzy formy pochodne. Źródłem wszystkich form pochodnych jest wyobraźnia ludu, w tym także filozofii⁴⁴. Wyobraźnia obleka myśl w kształt, co było nawiązaniem do Giambattisty Vica (1668-1744)⁴⁵. O boskim pochodzeniu człowieka świadczą wytwory ducha ludzkiego: religia – dzieło uczucia; umiejętność – dzieło rozumu i sztuka – dzieło wyobraźni. Wyobraźnia jest przejściem od uczucia do myśli, dlatego sztuki poprzedzały wszędzie filozofię (rozwój polskiej filozofii nastąpił po wielkiej poezji romantycznej). Libelt odróżniał wyobraźnię bierną (imaginację) i wyobraźnię czynną (fantazję, którą uważał za twórczą).

Będąc w filozofii polskiej jednym z pionierów (obok Kremera, którego interesowało tylko piękno sztuki) autonomizacji estetyki, Libelt pojmował ją szeroko, wiele uwagi poświęcał pięknu natury, człowieka i społeczności. Wśród sztuk pięknych wyodrębnił:

1. sztuki formalne (plastyczne, przestrzenne, przedstawiające ideał piękna);
2. sztuki treściowe (idealne, czasowe, przedstawiające ideał prawdy);
3. sztuki społeczne (żywotne, przestrzenno-czasowe, przedstawiające ideał dobra).

Oryginalność estetyki Libelta polega na wyróżnieniu sztuk żywotnych, których rozwój wiązał z przeszłością. Miały one obejmować:

1. idealizowanie natury (ogrodnictwo – upiększenie natury, strój – upiększenie ciała, ozdobność – upiększenie życia, połączenie przemysłu i sztuk);
2. wychowanie estetyczne człowieka (gimnastyka i taniec – kształcenia ciała, pięknoznawstwo – kształcenia ducha, dramaturgia – kształcenia życia);
3. idealizowanie społeczności (kult religijny, kult polityczny, kult narodowy).

Sztuki żywotne określa Libelt jako „upiększającą się rzeczywistość”⁴⁶, z nich przemawia do nas ideał dobra będący syntezą ideału piękna i ideału prawdy, bo wprawdzie wszystkie sztuki są piękne, ale nie wszystkie są przedstawieniem samego piękna.

Filozofię twórczości rozwijali Edward Dembowski (1822-1846) i Henryk Kamiński (1813-1865). O ile jednak wcześniej wymienieni filozofowie nawiązywali do kreatywności Boga, o tyle u tych obu myślicieli nie ma bezpośrednich nawiązań do problematyki religijnej.

Kamiński charakteryzując człowieka pod względem psychologicznym, wyróżniał władzę pojmowania i władzę tworzenia. Sądził, że niewystarczająca jest powszechnie uznawana tożsamość myśli i bytu, ponieważ myśl jest „wynikłością”, nie jest zatem siłą twórczą. Pojmowanie cechuje się biernością i wiąże się z oddziaływaniem obcej myśli. Dzięki twórczości nie przejmujemy cudzych myśli (idei), ale sa-

⁴⁴ Por. K. Libelt, *[Wyobraźnia ludu jako źródło filozofii]*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 355.

⁴⁵ Por. A. Walicki, *Polska myśl filozoficzna epoki międzypowstaniowej*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 35.

⁴⁶ K. Libelt, *System sztuk pięknych*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 371.

modzielnie je tworzymy. „Tu więc duch ludzki okazuje się być sam przez się pierwiastkiem rzeczy z niego wynikających, zarodem świata, który jest jego dziełem. Jednym słowem *tworzy, a więc jest*. Na mocy tego stosunku ducha ludzkiego do myśli upatrujemy w nim absolut, to jest *byt*, którego myśl (idea) jest wynikłością, czyli stworzeniem koniecznym, abyśmy za absolut go uznali. Więc stosunek bytu a myśli jest stosunkiem absolutu i wynikłości – stwórcy i stworzenia”⁴⁷. Cieleśnie-duchowa dwoistość człowieka sprawia, że jest on wynikłością przyrody (prawa rządzące jego ciałem nie zależą od niego), ale też stwórcą (absolutem rządzącym stwarzanym przez siebie światem). Tę dwoistość musi także zawierać ludzki czyn – człowiek ideę musi urzeczywistnić w materii, duchowa twórczość przejawia się w opanowywaniu materii.

Największą potęgę ludzkiego umysłu stanowi abstrahowanie a filozofia doprowadza je do najwyższego stopnia. Kamiński jednak uważa, że metoda abstrahowania nie została we współczesnej filozofii sformułowana we właściwy i ostateczny sposób, ponieważ „filozofia dzisiejsza nie potrafiła podać *abstrakcji rzeczywistego życia*”. Zasada filozofii, która rozjaśni wszystkie zjawiska życia, musi być zasadą teorii praktycznej (teorii czynów). Tej funkcji sprostać może tylko zasada: „*Tworzę, więc jestem*”, bo w niej wyraża się czynny stosunek do życia i ona będzie przyświecać przyszłemu przechodzeniu wiedzy w świat.

„*Tworzę, więc jestem* – mamy za kamień węgielny filozofii, która się stanie wszechstronną teorią praktyczną, każdemu bez wyjątku określeniu czasu i miejsca odpowiedzieć zdolną, a która cały ród ludzki ogarnie i będzie prawdziwym przejściem wiedzy w świat – wiedzy, która musi rzeczywistość objąć stając się jej prawdziwą abstrakcją – zanim w tę rzeczywistość zstąpi jako wyjaśnicielka i nauczycielka wszystkich czynów człowieka.

Tworzę, więc jestem – jest filozofii przyszłość, *myślę, więc jestem* – jest jej przeszłość, która nie była *praktyczną*, bo nie ujęła *rzeczywistej abstrakcji wszechrzeczy*”⁴⁸.

Kamiński podkreślał, że oświata i postęp nie oddala człowieka od stanu natury, ponieważ do tego stanu – stanu doskonałości naszej natury – nieustannie dążymy. Wielką wagę przywiązywał do rozwoju materialnego społeczeństwa, pojmując ten rozwój nie jako hołdowanie materii, ale jako uświęcenia zdobywczego ducha ludzkiego: „postęp materialny społeczeństwa nie leży w rozwinięciu jego zwierzęcej używalności, ale w usamowolnieniu ducha od materii”⁴⁹.

Twórczość nie wyraża się tylko w skierowaniu ku przyszłości, ale uwidacznia się też w pojmowaniu przeszłych czynów ludzkości, a więc także historyk jest twórcą. Ujęcie minionych czynów jest stosunkiem ludzkiego ducha do przeszłości. „Historia jako pojmowanie ubiegłych czynów ludzkości nie jest prostym i biernym wejrzeniem z tego nowego i żywotnego stanowiska w miniętą przeszłość, ale jest rzuceniem nowego światła na jej kształty i postacie, ich wyraz, ducha, osnowę. Poj-

⁴⁷ H. Kamiński, *Rozbiór psychologiczny człowieka*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 386.

⁴⁸ Tenże, *Myślę, więc jestem. Tworzę, więc jestem*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 393. Por. J. Żuraw, „*Tworzę, więc jestem*”. *Istota humanizmu Henryka Kamińskiego*, Warszawa 1998.

⁴⁹ Tenże, *[Ufilozoficznienie ekonomii]*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 394.

mowanie przeszłości jest jakoby jej oświetlaniem; w tym umysłowym procesie nauki nie rzecz sama przez się martwa nas porывa i zachwyca, ale promienie, które na nią padają⁵⁰.

Historyk ożywia przeszłość poprzez pojmowanie czynów i ujęcie ich duchowej strony (idei), odnosi je do zasady wszelkich ludzkich rzeczy, konfrontuje z ideą postępu ludzkości. „...historię pisać nie jest to szukać, odgrzebywać i klecić, ale jest to światło własne przelewać na przeszłość, jest to *tworzyć widok*. Historyk jest twórcą⁵¹. Tę wypowiedź można uznać za zapowiedź antypozytywistycznego programu metodologicznego.

Z pojęciem twórczości Edward Dembowski łączył radykalizm społeczny, utożsamiał interes każdego ludu z jego poświęceniem się dla siebie a za cel życia ludu uznał wolność. Wolność będzie możliwa jedynie wtedy, kiedy zniesione zostaną: przemoc fizyczna, przemoc własności i przemoc umysłowa. „*Miłość ludu a ludzkości jednym jest*”⁵². Wolność i twórczość są przez Dembowskiego utożsamiane: aby stworzyć trzeba być niezależnym, w twórczości człowiek indywidualny uzewnętrznia się a to jest największym aktem wolności.

Stanowisko twórczości w filozofii jest przeto stanowiskiem wolności w życiu społecznym. Filozofia wskazuje więc swoim dzisiejszym stanowiskiem, że ludy na drodze rozwijania się umniczego i filozoficznego dojdą do *spółności bezwzględnej*, a przez to do wolności. Zresztą uchwycenie strony postępowej żywota społecznego i wszelkiej dziedziny myślowej może dziś się tylko pod hasłem wolności stać, a to święte miłości i młodości hasło, ten cel olbrzymi wszelkiego postępu jest równoznaczny z twórczością⁵³.

W historii obserwujemy naprzemienne następstwo myśli i czynów, czyn jest urzeczywistnieniem myśli, jest tworzeniem rzeczywistego przedmiotu. Tworzenie jest przejściem bycia w byt, Dembowski rozróżnia zatem trzy kategorie logiczne: 1. bycie (abstrakcja bytu), 2. byt (konkretna postać bytu), 3. tworzenie („indywidualizowanie się całości jednej w inną”).

Dembowski bardzo cenił Hegla i do niego nawiązywał, ale starał się przekroczyć jego filozofię: „Hegłowska idea jest już *twórczą*, ale jeszcze nie jest *twórczością*”⁵⁴. Twórczość nie może być pojmowana jako przymiot, stanowi bezwzględny żywioł człowieka, przewyższający wiedzę i wolę. Dembowski dystansował się wobec Wrońskiego i Kamińskiego pojmowania twórczości, dostrzegając tylko pomię-

⁵⁰ Tenże, [Filozofia historiografii], [w:] Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864, dz. cyt., s.404.

⁵¹ Tamże, s. 410. Tym samym Kamiński sformułował antypozytywistyczny program metodologiczny dla humanistyki. Por. A. Walicki, *Czyn, praca i twórczość w polskiej filozofii epoki międzypowstaniowej*, dz. cyt., s. 154.

⁵² E. Dembowski, *Twórczość w życiu społeczności*, [w:] Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864, dz. cyt., s. 421.

⁵³ Tamże, s.423.

⁵⁴ Tenże, *O postępkach w filozoficznym pojmowaniu bytu*, [w:] Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864, dz. cyt., s. 431.

dzy ich stanowiskiem i swoim zbieżność terminologiczną, ale różne treści związane z tą samą nazwą. Twórczość u tych autorów w jego przekonaniu nie była pełnią, a tylko takie jej traktowanie wprowadza istotne *novum* do filozofii.

Polscy filozofowie pierwszej połowy XIX wieku wykroczyli poza odnoszenie kreacji wyłącznie do sztuki. Pojmowali człowieka jako istotę twórczą i wyznaczali mu rolę nowego Stworzyciela, który dopełni dzieło Boga (Józef M. Hoene-Wroński). Wykonawcom historii przypisywali zadanie tworzenia przyszłości (August Cieszkowski). Widzieli potrzebę uzupełniania poznania totalnego twórczym działaniem (Bronisław F. Trentowski). Wyróżniali sztuki społeczne (żywotne), rozumiejąc przez nie tworzenie form życia społecznego, które połączą piękno z pożytkiem (Karol Libelt). Za najpełniejszy rodzaj twórczości uznawali twórczość społeczeńską (Edward Dembowski).

Generalnie polska filozofia tego okresu zrywała z ujmowaniem człowieka jako istoty kontemplatywnej, dlatego jedną z centralnych kategorii stała się kategoria czynu. Najpełniejszym wyrazem poglądów filozofów tego okresu jest maksyma Henryka Kamieńskiego: *Tworzę, więc jestem*. To sprawia, że zaprezentowane przez Tatarkiewiczza dzieje pojęcia twórczości należy zmodyfikować.

Autonomia Słowian bez panslawizmu.

Filozofia słowiańska i podkreślanie szczególnej misji dziejowej Słowian przez metafizyków polskich sytuuje się poza opisywaną przez historyków idei opozycją: słowianofilstwo – okcydentalizm. Próby tworzenia filozofii słowiańskiej nie izolowały jej od filozofii zachodniej, wręcz przeciwnie – wykorzystywano zdobycze tej filozofii, ale czyniono to krytycznie i samodzielnie.

Wizję urzeczywistnienia „Królestwa Bożego na ziemi” zaprezentował Cieszkowski: „...dziś niebo i ziemia okazują się nie odrębnymi światami, ale przechodzącymi w siebie stanami jednego wszechświata”⁵⁵. Poza wewnętrznym odrodzeniem człowieka niezbędne jest odrodzenie zewnętrzne stosunków w świecie, odrodzenie społeczeństw. Narody nie są zbiorami jednostek, ale społeczeństwami stanowiącymi organiczne i swoiste całości. Narody zachowując swoją odrębność, w przyszłości poczują się członkami ludzkości. Obecnie ludzkość jest tylko abstrakcją, ideałem. W przyszłości powstanie rzeczpospolita narodów – społeczeństwo społeczeństw. „Kto by myślał o jakimś zatruciu narodów, o zamalowaniu wszystkich ludów jedną barwą i przypasowaniu ich do jednej miary, ten by marzył tylko o Prokrustowym łożu dla ludów”⁵⁶. Podobnie jak człowiek nie ztraca swej indywidualności, żyjąc w narodzie, tak też narody nie utracą swej tożsamości, żyjąc we „wszechojczyźnie ojczyzn” – „spełni ludów”. To wyklucza rojenia o supremacji i zakłada autonomię wszystkich narodów. Historyczne przykłady unii narodów są niezwykle rzadkie, zapowiedzią możliwości urzeczywistnienia związków federacyjnych w skali powszechnej była unia polsko-litewska.

Nadzieję na pokojowe współistnienie i współpracę narodów wiązał Ciesz-

⁵⁵ A. Cieszkowski, [Królestwo Boże na ziemi jako rozwiązanie kwestii narodowej], [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 310.

⁵⁶ Tamże, s. 312.

kowski ze zniesieniem wojen, co będzie następstwem technologicznego doskonalenia broni i niesionych przez to zagrożeń: „...dzisiejsze wynalazki strategiczne, doprowadzając coraz bardziej wojnę do tak stanowczej i morderczej potęgi oraz środki napadu do tej niechybności, że żadne warownie oprzeć się im nie zdołają, wraz z metodą wojowania masami *podnoszą* wprowadzić wojnę do jej ostatecznego wyteżenia, ale tym samym ją *znoszą*. [...] gwałtowność i doskonałość jej ją samą zgwałci i pokona”⁵⁷. To sprawi, że w przyszłości konflikty będą rozstrzygane poprzez negocjacje, że zamienimy „proces miecza na proces pióra, postępowanie bojowe na postępowanie gabinetowe”⁵⁸.

Trentowski podkreślał, że separacja Polaków od wartości kultury europejskiej przeradza się w azjatycki mistycyzm. Domagał się wychowania politycznego, w którym historyzm (tradycjonalizm) i radykalizm dojdą do transcendentalnej różnorodności. Miało to być zarazem wychowanie patriotyczne, zgodne z *duchem czasu*: „...każdy z ludzi należy do pewnego narodu, którego jest członkiem i zwierciadłem, [...] ma najpierwsze, najświętsze, bo synowskie względem niego obowiązki, ten jedynie zasługuje się istnie całemu człowieczeństwu, kto zasługuje się własnemu narodowi”⁵⁹.

Pisząc o posłannictwie narodowym historyka, Trentowski nakazywał odsłanianie przeszłości dla wzniesienia otuchy, ale też bezlitosne opisywanie powodów klęsk. Ten rodzaj terapii wstrząsowej, którą zastosować ma historyk musi być uzupełniony działalnością filozofa, ponieważ „filozofia postępuje naprzód i roztwiera przyszłość. Do filozofii przeto podbity narodzie! [...] Gdy filozofią zagórujesz nad ciemnizcami, zagórujesz nad nimi duchem i jaźnią, tą podwójną wszechmocą, która podnosi bezwładne ciało i wskrzesza umarłych”⁶⁰. Filozofia narodowa przyniesie niepodległość Polsce. „Filozofowie, jak niegdyś skruszyli *wszechmoc rzymskiej tiary*, tak dziś skruszą *wszechmoc monarszej korony*. Filozofowie zaś polscy połamią bagnyty moskiewskie, austriackie i pruskie.”⁶¹

Libelt wskazywał na zależność narodów od natury (organizmu, ziemi, roślinności). Młodzieńcza siła narodu ujawnia się najpierw w ujarzmianiu natury. Kształcą się wtedy siły ducha narodowego (poezja, religia, prawo). „Jak człowiek, tak naród dorasta na męża”⁶². Ustaje wówczas potrzeba podbojów, a przychodzi czas reform socjalnych i politycznych. Stosując w odniesieniu do narodu metaforę życia ludzkiego (dzieciństwo, młodość, dojrzałość, starość), Libelt twierdzi, że rozwój ten obrazuje linia paraboliczna. Kulminacja dziejowa życia narodu jest kulminacją jego sił twórczych, później powoli przychodzi niemoc. Jednakże narody rzadko umierają

⁵⁷ Tamże, s. 317.

⁵⁸ Tamże, s. 318.

⁵⁹ B. Trentowski, [Wychowanie polityczne], [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 247.

⁶⁰ B. F. Trentowski, [Posłannictwo narodowe historyka i filozofia], dz. cyt., s. 258-259.

⁶¹ Tamże, s. 260.

⁶² K. Libelt, *O posłannictwie dziejowym narodów*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 374.

ze starości. „Śmierć polityczna nie jest jeszcze śmiercią dziejową.”⁶³ Czy naród może się odrodzić, o tym decyduje jego posłannictwo historyczne. „W psychologicznym usposobieniu narodu powołanego do spełnienia misji dziejowej złożone są tajemne włókna, wiążące naród ten z ideą czasu. Gdzie takie zachodzi powinowactwo duchowe, tam nie potrzeba poselstwa z nieba, ale przez samo parcie ducha lud jako materia powiąże się z ideą jako z duszą”.⁶⁴

Na Zjeździe Słowiańskim w Pradze w czerwcu 1948 roku był rzecznikiem programu wszechsłowiańskiego i ogólnoludzkiego. Przygotował projekt manifestu, który nie został przyjęty ze względu na radykalizm. Odwoływał się w nim do indywidualnej miłości chrześcijańskiej, socjalizmu chrześcijańskiego i polityki międzynarodowej, domagając się wolności dla wszystkich Słowian. Podnosił ich cechy charakterologiczne: szlachetność, serdeczność, brak mściwości. „W Słowiańszczyźnie wolnej absolutny panslawizm jest niemożliwy. Niech Europa działa tak, aby Słowiańszczyzna stała się wolna, a na zawsze uwolni się od lęku przed panslawistycznym potopem”⁶⁵. Postulował federację narodów słowiańskich, opartą na ideach równości i braterstwa, nie wykluczając możliwości dołączania się do niej innych ludów. Domagał się niepodległości dla swojej ojczyzny, ale podkreślał, że Europie pokój mogą zapewnić gwarancje dla swobód narodowych wszystkich ludów. Deklarował też gotowość do walki w obronie ujarzmionych narodów.

Hoene-Wroński początkowo stanowczo odżegnywał się od narodowości. Pisał: „...narodowość, jak również będący dalszą jej fazą duch narodowy zawierają w sobie coś sprzecznego z godnością człowieka...”⁶⁶ (1818). Pod koniec lat dwudziestych jednak i on kreślił wizję szczególnej roli, jaką mają do odegrania narody słowiańskie pod przewodnictwem Rosji⁶⁷. Uważał, że czasy współczesne są czasem głębokiego kryzysu, bo Opatrzność przestała działać. Walczą ze sobą stronnictwo prawdy i stronnictwo dobra, trzeba zatem utworzyć Unię Absolutną, która będzie czuwała nad przyszłym rozwojem ludzkości i złagodzi istniejące napięcia.

Społeczeństwo może opierać się na interesie wzajemnym. Kamiński podkreśla, że interes pojedynczego człowieka nigdy nie jest przeciwspołeczny, lecz wówczas powszechne dobro jest środkiem do uzyskania dobra osobistego. Wyższą formę społeczeństwa stanowi społeczeństwo oparte na powołaniu, bo zasada się na idei człowieczeństwa, obcowanie z ludzkością jest tu jedynym celem, a nie środkiem do zaspokojenia interesów poszczególnych ludzi. Takie społeczeństwo byłoby bardziej szlachetne i doskonałe a zarazem bardziej twórcze, największą zasługą byłaby praca dla dobra powszechnego. Kamiński wierzył, że kiedyś może nastąpić taki etap w rozwoju ludzkości, chociaż zapewne jest to odległy ideał. Wszelkie po-

⁶³ Tamże, s. 377.

⁶⁴ Tamże, s. 378.

⁶⁵ Tenże, [Projekt manifestu do narodów słowiańskich], [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 380.

⁶⁶ J. M. Hoene-Wroński, *Społeczność powszechna, czyli federacja państw*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 123.

⁶⁷ Por. tenże, *Reforma absolutna przeto ostateczna wiedzy ludzkiej*, [w:] *Wybór tekstów filozofów polskich*, dz. cyt., s. 220-231 (list do papieża z 1927 r.).

gwałcenie interesów nawet nielicznych ludzi byłoby krzywdą i niesprawiedliwością, nie można więc żadnymi środkami zewnętrznymi wobec motywacji indywidualnych budować takiego społeczeństwa. Inaczej sprawa przedstawia się wówczas, gdy pojedynczy człowiek dobrowolnie rezygnuje z własnego interesu, kierując się powołaniem jako motywem wznioślejszym, wtedy: „żadne zewnętrzne działanie nie narusza interesu, tylko człowiek sam go się wyrzeka wolną i pełną wolą czerpiętą z wyższych pobudek, i w ten jedynie sposób urzeczywistnić się może ów wyższy i doskonalszy moment”⁶⁸.

Idee równości i suwerenności narodów głoszone przez polskich filozofów, powiązane z przekonaniem o szczególnej misji dziejowej Słowian, zmierzały w kierunku uetycznienia polityki. Przyświecały im cele ogólnoludzkie. Polscy filozofowie nie godzili się na to, co jest i pragnęli urzeczywistnić to, co być powinno. U podstaw metafizyki i filozofii praktycznej tkwiły motywacje aksjologiczne. Nie akceptując teraźniejszości, wierzyli, że w przyszłości nastąpi wszechstronny rozwój indywidualnego człowieka i autonomia narodów w ramach związków federacyjnych.

Próba tworzenia filozofii słowiańskiej łączyła się ze stawianiem filozofii zadań uniwersalnych. W czym się przejawia uniwersalizm tej filozofii? Szczególnego zaznaczenia wymagają następujące problemy: - dążenie do całościowego światopoglądu; - protest przeciw jednostronności racjonalizmu, akcentowanie roli uczucia, wyobraźni i woli; - zerwanie z pojmowaniem człowieka jako istoty kontemplatywnej, podkreślanie jego aktywności (kategorie czynu i twórczości); - wizje historyzoficzne zapowiadające przyszłość i zmierzające do przekształcenia świata społeczno-kulturowego; - dążenie do emancypacji wszystkich narodów przy zachowaniu ich swoistości (unia narodów); - łączenie przeciwieństw w budowanych systemach w ramach syntezy lub różnojedni; - religijność nie dbająca o zgodność z ortodoksją, rehabilitacja świata doczesnego i materii traktowanej jako konieczny warunek aktywności boskiej.

Wielką zasługą filozofii polskiej było rozszerzenie zakresu pojęcia twórczości. Dzisiaj razi nas zapewne nadmierna spekulacja, wybujały maksymalizm filozoficzny, motywy teologiczne. Trzeba jednak docenić to, że filozofowie polscy antycypowali tendencje, które pojawiły się znacznie później a nawet są dyskutowane do dzisiaj.

Idea tworzenia filozofii słowiańskiej ma kontynuatorów. W 1993 odbyła się na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej konferencja *Jakiej filozofii Polacy potrzebują teraz i w najbliższej przyszłości?*⁶⁹ Tytuł nawiązywał do tekstu Jarońskiego a dyskusja nie pominęła problemów narodowości i uniwersalności filozofii. Od 1999 roku Uniwersytet Rzeszowski organizuje Konferencje Filozofów Krajów Słowiańskich. Patronuje im Andrzej L. Zachariasz. Od 2001 roku wydawane jest pismo ΣΟΦΙΑ (dotychczas 7 tomów) – organ filozofów słowiańskich.

⁶⁸ H. Kamieński, *Interes, powołanie*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-1864*, dz. cyt., s. 402.

⁶⁹ Materiały opublikowano w „Edukacji Filozoficznej”, 1994, nr 17.

Резюме

Славянская философия как философия как философия универсальная

Польские философы первой половины XIX века представляли максималистические тенденции, они строили метафизические системы. Вместе с тем многие среди них стремились к созданию народной философии и предназначали славянским народам важную роль в будущем. Автор акцентирует, что эти стремления не перечеркивали универсальных задач философии, как теоретических, так практических. Польские метафизики разошлись с «созерцативизмом», поэтому центральными категориями сделали понятия действия и деятельности. Славянская философия противостояла панславизму, она ставила себе целью эманципацию человека и автономию всех народов.

Summary

Slav philosophies as universal philosophy.

Polish philosophy of the first half 19th century represented maximalist tendencies; they built metaphysical systems many of them aspired for creating national philosophy and it appointed for Slav nations important part in the future. Author is emphasizing that these aims did not shatter task of universal philosophy, both theoretical and practical. Polish metaphysicians broke around contemplationism, therefore with central categories made notions of the out and creation. Slav philosophy was against a Pan-Slavism its purpose was emancipation of the man and autonomy for all nation.

