

Konrad Wyszkowski: Teologia polityczna Karola Libelta, magistranta Georga Wilhelma Friedricha Hegla

Z Boga wyprowadzić można całość rzeczywistości, z ludu wyprowadzić można całość rzeczywistości politycznej. Bóg determinuje przebieg wszystkich wydarzeń, lud determinuje przebieg wszystkich wydarzeń politycznych. Służba Bogu pozwala najlepiej pogodzić się z rzeczywistością; służba ludowi pozwala najlepiej pogodzić się z rzeczywistością polityczną, a zatem też najskuteczniej w polityce uczestniczyć – pisze Konrad Wyszkowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Libelt. Wyobrażenia, czyli między inteligentem a ludem”.

Karol Libelt, przedstawiciel Klasycznej Filozofii Polskiej, w przeciwieństwie do Augusta Cieszkowskiego i Bronisława Trentowskiego miał okazję poznać Hegla osobiście. Co więcej, miał możliwość słuchać jego nauczania i napisać u niego pracę magisterską [1], która zachowała się wraz z recenzją promotora.

Jest to fakt ciekawy nie tylko ze względów historycznych, lecz także dlatego, że Libelt był tym właśnie myślicielem epoki polskiego romantyzmu, który najbardziej się od Hegla oddalił, przedstawiając autorską filozofię wyobraźni, która stanowi zaprzeczenie nie tylko heglizmu, lecz całej europejskiej, wąsko rozumianej racjonalności, sięgającej co najmniej czasów Descartesa, jeśli nie scholastyków lub

nawet filozofów greckich. O tym jednak piszę w innym miejscu [2]. Tu chciałbym się skupić nie na tym, jak Libelt z Heglem zrywał, lecz na tym, jak w pewnych wymiarach zachowywał z nim ciągłość.

W rozprawie *O panteizmie w filozofii* [3] Libelt, idąc tropem swego promotora, przeciwstawia się popularnemu ówczasnie, choć pewnie też i we współczesnej filozofii religijnej (konfesji chrześcijańskiej), przekonaniu jakoby *panteizm* był poglądem szeroko obecnym w rozmaitych kulturach, a w szczególności w filozoficznej kulturze europejskiej. Libelt bierze w obronę kolejno:

1. sufitów (muzułmanów praktykujących sufizm) [4],
2. hinduistów [5],
3. jońskich filozofów przyrody [6],
4. eleatów [7],
5. Plotyna [8],
6. Giordana Bruna [9],
7. Spinozę [10].

Linia tej obrony też jest Hegłowska. Libelt definiuje panteizm jako utożsamienie Boga z rzeczami skończonymi [11]. Panteistą będzie więc ktoś, kto twierdzi, że pewna określona rzecz skończona lub całość rzeczy skończonych jest Bogiem. Jak wiadomo z *Nauki logiki* skończoność to niszczalność; skończoną jest rzecz, która zmieniając formę może też zniknąć, a zatem skończonymi są rzeczy, z którymi stykamy się w codziennym życiu. Jeśli spalimy kartkę, pozostały popiół kartką już nie będzie; jeśli rozpuścimy cukierka w wodzie, przestanie on być cukierkiem. A zatem panteistą będzie ktoś, kto twierdzi, iż Bogiem jest na przykład określone drzewo lub figurka, a także na przykład ktoś, kto twierdzi, że ścinając jakiegokolwiek drzewo lub niszcząc jakąkolwiek figurkę, pozbawiamy Boga jakiejś integralnej części Jego istoty. Ponieważ wszystkie wyżej wymienione poglądy filozoficzne i wszyscy wyżej wymienieni myśliciele przedstawiali Boga jako *nieskończoną* siłę czy moc panującą nad rzeczami skończonymi, nadającą im porządek, ale do nich niesprowadzalną i niezniszczalną, nie byli oni panteistami. Mogli być oni *akosmistami*, jakim był w szczególności Spinoza, to jest wyznawcami przekonania, iż nie ma niczego *oprócz* Boga, a my jesteśmy jedynie Jego *wyobrażeniami*, by nie powiedzieć *urojeniami*. Jednak nie można im zarzucić poglądu jakoby sprowadzali Boga do niszczalności.

Dlaczego jednak w ogóle problem panteizmu, to jest, ujmując rzecz szerzej niż Libelt i Hegel, *sprowadzania Boga do stworzenia*, utożsamiania Boga ze stworzeniem, tak bardzo rozpalał ówczesną debatę intelektualną, na co mamy wiele innych niż rozprawa *O panteizmie w filozofii* dowodów, na przykład wywody samego Hegla czy fakt, że wokół oskarżeń o wyznawanie tego poglądu obracała się cała spirala rozwoju twórczości Trentowskiego i jego polemistów? Jasne jest to z perspektywy ortodoksji głównych denominacji chrześcijańskich,

ale niejasne jest, dlaczego filozofowie XIX wieku, w tym Libelt, uważali za ciekawe i ważne bronienie przed zarzutem panteizmu różnych starych filozofii, w szczególności filozofii Spinozy, które Boga do stworzenia sprowadzały, choć niekoniecznie w sensie Jego godności ujmującym. Nawet bowiem w *Etyce* wyklętego spośród wyznawców judaizmu Niderlandczyka Bóg przekracza nas w stopniu nam nawet nieznanym. Obdarzony nieskończonością atrybutów pozwolił nam poznawać Go tylko w dwóch – przestrzeni i myślenia – a nawet w tych dwóch atrybutach jest On samą przestrzenią i samym myśleniem, a zatem porządkami, które nie tylko przekraczają każdą poszczególną rzecz przestrzenną i każdą poszczególną myśl, lecz także nie tracą niczego przez zniszczenie jakiegokolwiek rzeczy przestrzennej lub jakiegokolwiek myśli.

Jak miemam, Libelt podjął obronę *panteizmu sensu largo* (to jest sprowadzania Boga do stworzenia) przed zarzutem bycia panteizmem *sensu stricto* (to jest twierdzeniem, że Bóg jest jedną z rzeczy skończonych lub ich sumą), gdyż uważał *panteizm sensu largo* za prawdę. Dlaczego jednak uważał on tak osobliwy pogląd za prawdę? Libelt pozostawił nam ku temu jedynie pewne tropy [12], ale myślę, że tok myślenia stojący za końcówką jego rozprawy można odtworzyć w następujący sposób: teologia uczy nas, że Boga nie jesteśmy w stanie pojąć naszym umysłem, ale możemy Go poznawać *per analogiam* do stworzenia; jeśli jednak możemy Go poznawać na drodze analogii, oznacza to albo, że możemy Mu dosłownie przypisać kategorie świata stworzonego (czyli, na przykład, stwierdzić, że wszechmoc oznacza maksymalizację stworzonej mocy, wszechwiedza maksymalizację stworzonej wiedzy i tak dalej), albo że to przypisanie jest jedynie *façon de parler* o kimś, kogo po prostu nie pojmujemy (czyli, na przykład, mówimy, że Bóg jest wszechmocny i wszechwiedzący, żeby dobrze się o Nim wyrażać, z pobożnego szacunku, ale bez żadnego zrozumienia cóż

miałoby to w odniesieniu do niepojmowalnego oznaczać). W pierwszym przypadku sprowadzamy Go do stworzenia, w drugim stwierdzamy, że Boga poznać nie można, a skoro poznać Go nie można, to znaczy, że droga analogii nie jest żadną drogą, więc teologia nie ma racji; a zatem by teologia miała rację, musimy założyć, że jednak Bóg jest w stworzeniu i że poznając stworzenie, poznajemy Boga. Panteizm *sensu largo* jest więc, idąc tym tropem, logiczną konsekwencją tezy o możliwości poznania Boga przez analogię do stworzenia.

Podobnie będzie w przypadku tezy o możliwości poznania Boga za pomocą objawienia. Skoro Bóg się objawił w jakiejś wypowiedzi, to wypowiedź ta musi być zrozumiała. Inaczej nie można by jej nazwać wypowiedzią względnie objawieniem. Skoro jest zrozumiała, słowa ludzkiego języka użyte do jej sformułowania mają znaczenie korzystające z kategorii świata stworzonego. A zatem Bóg jest możliwy do opisanja za pomocą kategorii świata stworzonego. Znowuż więc panteizm *sensu largo* byłby logiczną konsekwencją tezy o możliwości poznania Boga przez objawienie.

Problem, którego wskazanie przypisuję tutaj Libeltowi, nie jest nierozwiązywalny, o czym jednak pisałem gdzie indziej [13]. Tu chciałbym się skupić na drugim kroku, który znów, podobnie do Hegła, przez analogię do porządku boskiego, *teologicznego*, wykonuje Libelt w porządku ludzkim, a dokładniej *politycznym*.

W swoim dojrzałym już dziele *O miłości ojczyzny* [14], Libelt przeciwstawia [15] Hegłowskiemu *państwu* jako instytucji występującej w dziejach i pozwalającej *Volk* wystąpić na sądzie ostatecznym, którym

jest historia powszechna, *ojczyznę* jako pojęcie szersze i doraźnie niezależne od państwa – ojczyznę będącą całością dziejowego bytu *narodu*.

Jak wiadomo z *Zasad filozofii prawa*, państwo, główny bohater dziejów powszechnych, składa się z dwóch fundamentalnych części składowych: *rodziny* i tak zwanego *społeczeństwa obywatelskiego*, pojęcia ciekawego, wciąż nie dość w polszczyźnie wyeksplorowanego, pozostającego do opisanego w innym miejscu. Co więcej, państwo przekracza stosunki rodzinne, a także gospodarcze i administracyjne, w które uwikłane są podległe mu jednostki; sprawuje rządy nad pewnym *Volk*, który właściwie dzięki niemu jedynie powstaje, a w pełnym tych słów znaczeniu tylko dzięki niemu ma możliwość *działania w dziejach*. Państwo jest formą, za pomocą której *Volk* działa w dziejach.

Wychodząc od, oczywistej już z naszej perspektywy, przesłanki rozbiórów Polski, Libelt nie może uznać państwa za jedyną możliwą formę działania narodu w dziejach, chyba że miałyby zrezygnować z sensowności *patriotyzmu*, to jest tytułowej dla jego dzieła miłości ojczyzny. Wbrew jednak tym oczywistym dla nas tropom interpretacyjnym, chciałbym zawiesić ten tok rozumowania jako tak zwany kontekst odkrycia (dokonanego, w tym przypadku, przez Libelta), a skupić się na tak zwanym kontekście uzasadnienia, to jest nie na historycznych uwarunkowaniach powstania Libeltowskiej koncepcji ojczyzny, lecz na filozoficznych powodach, dla których należy uznać tę koncepcję za trafną. Dlatego chciałbym odłożyć na bok sprawę rozbiórów i niewoli, której poddana była nasza, *nomen omen*, ojczyzna, a skupić się na zasadności stosowania teorii wypracowanej przez Libelta do szeroko pojętej polityki, teorii państwa i prawa.

Ojczyzna składa się z dziewięciu fundamentalnych komponentów:

1. *Kraju* [16], czyli ziemi, na której naród żyje i którą, co istotne, uprawia. Dwoma najważniejszymi aspektami tego komponentu są: *krajoznawstwo* („poznanie kraju”) [17], czyli podróżowanie po kraju, które pozwala go poznać i zespolić się z nim emocjonalnie oraz *posiadanie ziemi* („własność gruntowa”) [18], czyli dysponowanie pewną ziemią jako przedmiotem własności, które już najściślej nas z nią uczuciowo wiąże. Z tych dwóch aspektów wyprowadza także Libelt normy: należy poznawać swój kraj i należy *rozdystrybuować ziemię* tak, by jak największa część mieszkańców określonego kraju mogła być właścicielami ziemskimi. Dziś można by ten postulat uogólnić na *własność nieruchomości*. Zadaniem patriotów, ludzi kochających ojczyznę, winno być doprowadzenie do stanu, w którym własność nieruchomości jest maksymalnie upowszechniona. Można więc w postulacie Libelta widzieć antycypację dystrybucjonizmu.

2. *Ludu* [19], czyli mieszkańców określonej ziemi. By stanowili oni spójną całość, dzięki czemu będą oni poczuwali się do jedności, do wspólnoty, warunku koniecznego zaistnienia ojczyzny, powinni być po pierwsze obdarzeni „wolnością osobistą” [20], to jest nie powinni być niewolnikami ani poddanymi (wyłączając ewentualnego monarchę); po drugie powinna wśród nich panować przyrodzona *równość* [21], zaprzeczona – po trzecie – jedynie indywidualnymi *zasługami* [22], czyli zgodnie z nieśmiertelnymi słowami najlepszej z naszych konstytucji: „wartością wysiłku i zasług obywatela na rzecz dobra powszechnego mierzone będą jego uprawnienia do wpływania na sprawy publiczne”.

3. *Prawa* [23], czyli „ustaw”, instytucji politycznych, które, by wiązać ze sobą uczestniczące w nich jednostki, muszą dawać im maksimum swobód, a to jest możliwe w ustroju, w którym wola całości jednostek stanowi prawo, czyli w *rzeczypospolitej* [24].

4. *Narodowości* [25], czyli „przyrodzonych usposobień i skłonności” [26], które przejawiają się w postaci „obyczajów i zwyczajów” [27]. Można by się obawiać, że Libelt chce ograniczyć zakres możliwości zakochania się w ojczyźnie do jednostek, które pochodzą z jednego *plemienia*, to jest mają wspólnie pochodzenie biologiczne (dziś powiedzielibyśmy „genetyczne”). Jednak *expressis verbis* stwierdza on, że w jednym narodzie, połączonym więzami krwi, mogły zmieszać się plemiona polskie, litewskie i ruskie [28]. Myślę więc, że można tak jego tezę zrozumieć, że ojczyzna wymaga, by poczuwające się do miłości do niej plemiona łączyły się nie tylko mieszkając w jednym kraju, obcując ze sobą po sąsiedzku i uczestnicząc we wspólnych instytucjach politycznych, lecz także *krzyżując się ze sobą*, wchodząc we wzajemne związki, tworząc relacje pokrewieństwa. Innymi słowy naród, w przeciwieństwie do plemienia, nie powstawałby przez wspólnotę przeszłego pochodzenia, lecz przez *wspólnotę pochodzenia przyszłego*, przez gotowość do wchodzenia ze sobą we wzajemne związki, nie ma co owijać w bawełnę, natury seksualnej, prowadzące do płodzenia wspólnych potomków. Przy takiej wykładni w pełni zrozumiała staje się niechęć Libelta do kast i stanów społecznych [29] jako takich warstw, które zamykają się na możliwość posiadania wspólnych potomków z innymi warstwami społecznymi. W ten sposób konsekwentnie izolują się od narodu.

5. *Języka* [30], który rozumieć należy w prostym tego słowa znaczeniu. Libelt uwzględnia możliwość występowania w jednym języku ojczystym wielu *narzeczy* [31], czyli zapewne uznałby góralski, kaszubski czy śląski za części naszego, polskiego języka ojczystego. Zdaje się jednak, że nie przyjmuje możliwości występowania wielu języków ojczystych (na przykład, w przypadku Polski: jidysz, litewskiego czy ruskiego), nie podając zarazem argumentu za takim ekskluzywizmem.

6. *Piśmiennictwa* [32], które nazywa też *literaturą* i które rozumie tak, jak literaturę rozumiał Mochnacki [33], choć nie powołuje się na niego. Jest to twórczość piśmiennicza i *oświata* określonej ojczyzny. Czy jednak muszą to być, w naszym przypadku, jedynie polskojęzyczne piśmiennictwo i oświata? Pomijając już szkolnictwo żydowskie czy greko-katolickie lub prawosławne, co z przebogatym dorobkiem naszej kultury powstałym *po łacinie*? Na te pytania nie daje niestety Libelt żadnej odpowiedzi, bo ich nawet nie zadaje. Jest to wielki brak jego dzieła.

7. *Państwa*, które rozumie szerzej niż Hegel, to jest nie tylko jako instytucje prawne łączące rodziny i rządzące nimi jako pewnym społeczeństwem, lecz jako *życie* [34], powstawanie i ginięcie kraju, ludu i prawa, narodowości, języka i piśmiennictwa. Choć bez powołania się na Trentowskiego, Libelt korzysta tu z wypracowanej przez tego pierwszego kategorii *żywostanu*. Państwo jest żywostanem ojczyzny, jeszcze nie całym, lecz w *polityce*. Państwo to *życie polityczne* określonej ojczyzny. Pierwszym jego istotnym aspektem jest „byt polityczny” [35], to jest występowanie w stosunkach międzynarodowych jako suwerenny podmiot. Drugim, warunkującym ten pierwszy, jest *gotowość do poświęceń* [36]. Ma ona znowuż dwa

wymiary. W czasie pokoju – płacenie podatków. Libelt mocno i wyraźnie podkreśla, że obowiązkiem patrioty jest płacenie danin publicznych. Od nich bowiem jest zależna siła państwa, nieraz błyskawicznie i niespodziewanie sprawdzana *w czasie wojny*. Wówczas obowiązkiem patriotów jest walka za ojczyznę, gotowość do poniesienia za nią ofiary ze zdrowia lub nawet życia. Tylko taka ojczyzna będzie w stanie utrzymać własne państwo, która będzie w stanie zmobilizować swoich miłośników do śmierci za jej byt polityczny.

8. *Religii* [37], którą obejmuje instytucja *kościół panującego*, to jest organizacji religijnej zrzeszającej istotną część narodu. Słowa „istotna” używam tu w znaczeniu nieostrym, gdyż Libelt zarazem popiera tolerancję religijną i „emancypację”, czyli, jeśli nie równouprawnienie, to przynajmniej maksymalną tolerancję wyznawców religii innych niż panująca. Co jednak uczynić, gdy religie tolerowane zaczną być popularniejsze od panującej? Libelt nie daje na to pytanie odpowiedzi. Czyni za to bardzo cenną uwagę, że w przypadku niektórych narodów religia zastępuje im państwo, pozwala im żyć mimo braku państwa. Egzemplarycznym przykładem są Żydzi, których od wyznawców judaizmu odróżnia tylko wielka litera, ale także Ormianie, którzy nawet w unii z Rzymem mają swój własny obrządek. Ciekawym casusem mogą też być Ukraińcy, którzy, można argumentować, jako naród, ukonstytuowali się dzięki, oprócz tradycji kozackiej, greko-katolicyzmowi.

9. *Dziejów* [38], wreszcie, w czym łączy się Libelt z Heglem, który także w historii powszechnej widzi ostateczne spełnienia państwa, wypełniającego swe nadane przez Boga misje.

Teologia polityczna Karola Libelta, na poziomie odniesienia się do problemu panteizmu bliźniaczo podobna do teologii politycznej Hegła, w odniesieniu do problemu państwa i jego dziejowej funkcji odznacza się wyraźnym przesunięciem akcentów i samowiednym rozszerzeniem perspektywy. Libelt, choć nie deklaruje tego w *O miłości ojczyzny* wprost, w przeciwieństwie do Hegła nie pisze już tylko o *rozwoju ogólnego ducha*. Jako przedstawiciel Klasycznej Filozofii Polskiej pisze on o *życiu indywidualnego człowieka*. Pytając więc, jak możemy być czynni w dziejach, jak możemy nadać naszym czynom wymiar historyczny, jak możemy stać się jednostkami, na których „spoczywa odpowiedzialność wobec Boga i historii”, przestajemy brać pod uwagę jedynie czysto racjonalne formy stawiania zagadnień z zakresu filozofii praktycznej i urzeczywistniania ideałów etycznych, lecz uwzględniamy także transracjonalny całokształt racjonalnych i irracjonalnych uwarunkowań naszego działania w świecie, które ograniczają, ale też i umożliwiają ziszczanie wyznaczonych nam przez przekraczającego granice mózgu i serca, racjonalności i irracjonalności, Boga posłannictw [39].

Ojczyzna nie jest formą przeprowadzania procedur ducha, lecz jest formą życia. Formą życia wspólnego rozmaitych jednostek związanych jednak w bliżej dla nich samych nieokreślony sposób. Libelt pokazuje, że możemy być narodem, mieć wspólną ojczyznę na bardzo rozmaite sposoby. Choć wszystkie dziewięć komponentów stanowi pełnię bytu narodowego, bytu ojczyzny, nie stanowią one, pojedynczo, warunków koniecznych jego zaistnienia. Teoria ta z pewnością wymaga dopracowania, by wymienił warunki minimum zaistnienia narodu czy ojczyzny. Nie będzie to zadanie łatwe, gdyż, o ile nie popełniłem omyłki matematycznej, możliwych wariantów zestawienia tych różnych komponentów ojczyzny jest 362 880 (przyjmując, że mowa o zbiorze

dziewięcioelementowym, permutacja tego zbioru będzie wynosiła silnię dziewięciu, a zatem właśnie podaną, zawrotną liczbę). W każdym razie choćby te dwa rozpoznania, że ojczyzna może istnieć bez kraju – jak w przypadku narodów żyjących religią – lub bez państwa, w istotny sposób rozszerzają granice wspólnego działania, wspólnego czynu, którego forum jest naród, w sposób który był niedostępny wcześniejszej, Heglowskiej teorii państwa i prawa.

Przemilczeliśmy wyżej znaczenie Systemu umnictwa [40], najważniejszego prawdopodobnie dzieła Libelta, które wyjaśniłoby najpewniej, czemu to „miłość ojczyzny” [41], a nie zrozumienie racji stanu jest punktem wyjścia dla jego teorii państwa i prawa. Niemniej warto wyjaśnić jeszcze tę postulowaną wyżej całościowość jego myśli, przezwaną teologią polityczną Libelta. W jaki sposób teza, że Bóg jest *obecny* w stworzeniu [42], że stanowi jego niezniszczalną część, a przez to całość, bo to część niezniszczalna implikuje część zniszczalną, jest powiązana z tezą, że byt ojczyzny nie jest zależny od jej bytu politycznego, od zaistnienia państwa, a nawet od kraju, od ziemi ojczystej? Otóż Libelt, jak Chopin, na którego *expressis verbis* się powołuje [43], widzi źródło inspiracji w prostym *ludzie*. Jak Bóg we wszechświecie, tak lud w świecie stanowi niezniszczalną oś, wokół której obracają się wszystkie kategoriałnie odpowiednie sprawy. Z Boga wyprowadzić można całość rzeczywistości, z ludu wyprowadzić można całość rzeczywistości politycznej. Bóg determinuje przebieg wszystkich wydarzeń, lud determinuje przebieg wszystkich wydarzeń politycznych. Służba Bogu pozwala najlepiej pogodzić się z rzeczywistością, a zatem też, zgodnie z maksymą Francisa Bacona, najskuteczniej z niej korzystać; służba ludowi pozwala najlepiej pogodzić się z rzeczywistością polityczną, a zatem też najskuteczniej w polityce uczestniczyć. Lud, prosty lud, przyziemny, ale przez to najbardziej narodowy, uduchowiony duchem szczególnym, stanowi źródło mocy

rzeczypospolitej, z którego musi czerpać każdy polityk, który chce coś w dziejach skutecznie przedsięwziąć; który chce by jego doraźny uczynek przemienił się w historyczny czyn. To głosi teologia polityczna Karola Libelta.

dr Konrad Wyszowski

Przypisy:

[1] W ówczesnej nomenklaturze uzyskany przezeń tytuł nazywano doktoratem, ale był to odpowiednik współczesnego magisterium: pokazują to zarówno treść pracy, jak i postawione jej wymagania (pomijam wymóg napisania jej po łacinie, który istotnie na żadnym etapie stopniowania naukowego nie znajduje dziś analogii), a także zakres studiów, po których został Libelt dopuszczony do egzaminu. Pozwalam sobie to zaznaczyć, gdyż nie tylko w odniesieniu do niego badacze nie zwracają uwagi na tę zmianę znaczeń jaka nastąpiła na przestrzeni wieków, pisząc o „doktoratach” Cieszkowskiego, Libelta, Trentowskiego i wielu innych ówczesnych autorów, którymi rzekomo kończyli oni studia. Jest to oczywiście szczegół.

[2] W mającym wyjść w listopadzie tomie zbiorowym.

[3] K. Libelt, *O panteizmie w filozofii*, przeł. J. Domański, w: tenże, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, Warszawa 2014.

[4] Tamże, s. 501-508.

[5] Tamże, s. 508-510.

[6] Tamże, s. 510 i n.

[7] Tamże, s. 511-513.

[8] Tamże, s. 513-515.

[9] Tamże, s. 515-519.

[10] Tamże, s. 519-532.

[11] Tamże, s. 488 i nn. Libelt ciekawie niuansuje to Hegłowskie pojęcie panteizmu, tak wiernie swojemu mistrzowi, że nie posłuży to do porównania, ale powoduje, że ten fragment, jak i całe *O panteizmie w filozofii* można traktować jako kongenialny komentarz do stosownych fragmentów Hegłowskiej *Encyklopedii*.

[12] Por. tamże, s. 533 i n., 537 i n., a także s. 540-542.

[13] Zob. K. Wyszowski, *W stronę nowej racjonalności. Hegel, Trentowski i poszukiwania zaginionej prawdy*.

[14] K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, w: tenże, *Samowładztwo rozumu*.

[15] Tamże, s. 68 i nn.

[16] Tamże, s. 9 i nn.

[17] Tamże, s. 13 i n.

[18] Tamże, s. 15 i nn.

[19] Tamże, s. 18 i nn.

[20] Tamże, s. 23.

[21] Tamże.

[22] Tamże.

[23] Tamże, s. 25 i nn.

[24] Tamże, s. 35.

[25] Tamże, s. 36 i nn.

[26] Tamże, s. 39.

[27] Tamże.

[28] Tamże.

[29] Tamże, s. 108-110.

[30] Tamże, s. 48 i nn.

[31] Tamże, s. 57.

[32] Tamże, s. 56 i nn. Samo słowo „piśmiennictwo” na określenie tego jednego z dziewięciu filarów ojczyzny pojawia się dopiero na s. 104.

[33] K. Wyszowski, *Uznaj siebie, by inni uznali ciebie. Na marginesie „O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym” Maurycego Mochnackiego*, Teologia Polityczna co Tydzień 2024, nr 455, wydanie niepaginowane.

[34] K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, s.70 i nn.

[35] Tamże, s. 72 i n.

[36] Tamże, s. 73 i nn.

[37] Tamże, s. 83 i nn.

[38] Tamże, s. 95 i nn.

[39] Tamże, s. 99 i n.

[40] Mowa rzecz jasna o całości tej książki, nie tylko o wybranym, początkowym fragmencie opublikowanym w cytowanym tomie *Samowładztwo rozumu*.

[41] K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, s. 3 i nn.

[42] Tenże, *O panteizmie w filozofii*, s.534 i nn.

[43] K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, s. 43.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
