

Tomasz Herbich: Libelt i Pol. U źródeł polskiej filozofii narodowej

Dążenie do znalezienia rzeczywistości dla myśli, do jej uzewnętrznienia i nadania jej określonej postaci, jest wyraźnie widoczne także w centrum polskiej romantycznej filozofii czynu. Dotyczy to nie tylko tej klasycznej postaci, lecz także tej, której autorem jest Karol Libelt – pisze Tomasz Herbich.

Wstęp

Dokonane w tytule skojarzenie Karola Libelta i Wincentego Pola oraz ujęcie ich jako dwóch twórców mających autora i czytelników zaprowadzić do „źródeł polskiej filozofii narodowej” może w pierwszej chwili zaskakiwać. O ile bowiem Libelta powszechnie uznaje się za jednego z głównych przedstawicieli polskiej filozofii narodowej, to do Pola w zasadzie nie nawiązuje się w literaturze przedmiotu, i to nie tylko jako do jednego z twórców tej filozofii (za którego oczywiście nie ma podstaw go uznawać), lecz także jako do jednego z pierwszych jej interpretatorów. Przedrukowany w „Kronosie” tekst wykładu Pola przeczy jednak tej ostatniej opinii, pozwalając przedstawić tego jednego z twórców polskiej literatury i kultury umysłowej okresu romantyzmu jako ważnego interpretatora zjawiska w dziejach polskiej kultury umysłowej, jakim była polska filozofia narodowa. Tak też z pewnością postrzegał go Libelt, skoro twierdził, że Pol „od razu odgadł całe znaczenie nowego kierunku od filozofii niemieckiej do filozofii słowiańskiej i streszczenie jego w moim dekalogu przedstawił, to jest w

dziesięciorgu wymagań od nowszej filozofii”[1]. Te słowa uznania niewątpliwie – czego zresztą Libelt nie ukrywa – zależne są od tego, że Pol w określeniu kierunku przyjętego przez polską filozofię narodową z jego ujęcia czerpał. Ja także mam nadzieję przekonać czytelnika, że mimo pewnych różnic interpretacja polskiej filozofii narodowej przedstawiona przez Pola jest bliska zwłaszcza stanowisku zajmowanemu wśród przedstawicieli polskiej filozofii narodowej przez Libelta – z czego wynika tytułowe skojarzenie obu autorów. Głównym celem poniższego artykułu jest przy tym nie tyle wyczerpująca, szczegółowa prezentacja czy to przedstawionej przez Pola interpretacji polskiej filozofii narodowej, czy też sformułowanego przez Libelta projektu tejże filozofii. Jest nim raczej taka prezentacja tego zjawiska w dziejach polskiej kultury umysłowej, która do dorobku tych dwóch autorów nawiązuje. Zawarte w artykule omówienie pewnych aspektów interpretacji Pola oraz filozoficznego projektu Libelta temu nadrzędnemu celowi jest podporządkowane.

O narodowy charakter filozofii: oryginalna filozofia polska a spekulacja niemiecka

Na początku tych rozważań należy podkreślić, że w dziesiątej z cyklu prelekcji o polskiej literaturze XIX wieku wygłoszonych przez Pola w 1866 roku we Lwowie znajduje się jedna z historycznie pierwszych prób panoramicznego ujęcia głównych tendencji ideowych, które między 1815 a 1846 rokiem[2] doprowadziły do ukształtowania się polskiej filozofii narodowej – jakościowo nowego zjawiska w dziejach polskiej kultury umysłowej. Choć z całą pewnością wykład Pola jest jednym z najstarszych ujęć tego zagadnienia, i z tego powodu może być interesujący i cenny szczególnie dla współczesnych czytelników i badaczy, nie był on jednak pierwszą taką próbą. Za nią należy uznać tę podjętą przez Libelta w czwartym i piątym rozdziale *Samowładztwa*

rozumu i objawów filozofii słowiańskiej (dzieła opublikowanego pierwotnie pod tytułem *Kwestia żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu* w 1845 roku). W rozdziałach tych Libelt dokonał zarówno przeglądu dzieł oraz poglądów filozoficznych stanowiących „przejście do filozofii słowiańskiej”[3], jak i idei sformułowanych w ramach innego nurtu polskiej kultury umysłowej, który również uznał za współkształtujący wspomniane „przejście” i który określił mianem mistycyzmu. Pojęcie mistycyzmu wiązał przy tym Libelt ze stanowiskiem zajmowanym przez poezję romantyczną[4].

Autor *Samowładztwa rozumu i objawów filozofii słowiańskiej* we wspomnianych dwóch rozdziałach wszedł w rolę historyka filozofii, podejmującego próbę uchwycenia kluczowych tendencji ideowych kształtujących oblicze współczesnej mu filozofii polskiej, i uczynił to z wyraźną intencją. Celem jego było doprowadzenie czytelnika do uznania, że oba wspomniane nurty stanowiące „przejście do filozofii słowiańskiej”, a więc nurt filozoficzny oraz mistyczny (poetycki), są jednostronne, a w związku z tym w dalszym rozwoju filozofii polskiej wymagają skojarzenia w obejmującej je syntezie. Pojednania ich w wyższej syntezie podjąć chciał się sam Libelt. Z tego powodu na końcu przeprowadzonych rozważań stwierdzał:

Pokazuje się tu jednostronność dwóch stronnictw, walczących z sobą, a jednak obydwóch narodowych: rozumujących mistyków, którzy potępiając bezwiednie filozofię niemiecką, wyklinają jej zwolenników Polaków – i filozofów narodowych, na filozofii czasu ukształconych, obwołujących mistyczne kierunki autorów polskich za obłąkania, marzenia senne, a nawet za złą wiarę. Myśmy starali się dowieść, że oba kierunki są przejściem do filozofii słowiańskiej, że są jej dwoma koniecznymi czynnikami, to jest: umiejętności w ogólności i kiełkujących pierwiastków narodowych. Po tym ożenku dopiero i tego, co już ludzkość wyrobiła, i tego, co szczep

słowiański, a w szczególności polski, jako zapłodek nowego postępu ducha przechował, a przez przecucie i mistycyzm do wiedzy doprowadził, rozwinął się także do filozoficznego poznania dzisiejsze żywotne kwestie filozofii: osobowość Boga i nieśmiertelność duszy[5].

Przystępując do dzieła, Wincenty Pol miał zatem wybitnego poprzednika i prekursora w dziedzinie takiego panoramicznego ujęcia. Był nim zresztą ten sam współtwórca polskiej filozofii narodowej, któremu Pol przypisał szczególnie istotną rolę w określeniu jej kierunku, a więc w procesie jej usamodzielniania się, uznając sformułowany przez Libelta dekalog filozofii słowiańskiej za „zwrotny niejako punkt” w jej rozwoju[6]. Co prawda Libelt dystansował się od tak daleko idącego określenia jego roli, twierdząc, że wyrażony w dekalogu filozofii słowiańskiej „kierunek myślicieli naszych do dalszego w filozofii postępu leży więcej w przebudzeniu się narodowego pierwiastka, który się od abstrakcji, rozwiązującej wszystkie formy, odczepia, a zmierza do istnej osobowości ducha”[7], nie to jest jednak dla nas kluczowe. Ważny jest przede wszystkim fakt, że Pol, podobnie jak współcześnie między innymi Stanisław Pieróg, wyraźnie dostrzegł w dziejach polskiej filozofii okresu romantyzmu „uparte dążenie do filozoficznej samodzielności”[8]. Uznał on także, że myśl polska uzyskuje własną odrębność wtedy, gdy stawia przed filozofią nowe zadanie, to zaś zostało postawione w chwili publikacji przez Libelta wspomnianego dekalogu: „Wymagania zaś naszego narodu były zupełnie inne; i rzeczywiście stało się to powodem, że filozofia niemiecka, przyjąwszy się u nas, została przekształconą, i że filozofii w powszechności postawiono zupełnie inne zadanie niż to, z jakim się ona ku nam zbliżyła”[9]. Przyjmuje Pol także – co warto podkreślić, odróżnia to go bowiem od Libelta, koncentrującego się przede wszystkim na stanowiskach sformułowanych po upadku

powstania listopadowego – perspektywę uznającą co prawda, że polska filozofia narodowa rozwija się i stopniowo uniezależnia od wpływów myśli niemieckiej w dwóch piętnastoletnich cyklach (między 1815 a 1830 rokiem oraz między 1831 a 1846 rokiem)[10], lecz zarazem integrującą wysiłki twórców tworzących przed powstaniem listopadowym z aktywnością Polaków na polu filozofii, która miała miejsce po nim, przedstawiając je jako tworzące jeden spójny ciąg zdarzeń[11].

Na jeszcze jedną, ważną różnicę występującą między ujęciami Pola a Libelta trzeba zwrócić szczególną uwagę w tym momencie rozważań. Na uwypuklenie zasługuje fragment, w którym Pol stwierdza, że istotną właściwością klasycznej filozofii niemieckiej, będącą następstwem tych jej cech, które sam Libelt zawarł w określeniu „samowładztwo rozumu”, przede wszystkim zaś cechy, jaką jest abstrakcyjność bezbrzeżnej idei filozoficznej, jest nienarodowy, kosmopolityczny charakter tej filozofii: „Literatura niemiecka rozpoczęła swój żywot na gruncie humanitarnych studiów, wzniosła się w filozofii swojej do sfer transcendentálních ducha, a wcieliła w poezji swojej najwyższy nowożytny artyzm. Filozofia i literatura niemiecka nie mogła wziąć przeto narodowego kierunku, ale wyraża stan czysto ludzki duchowy, humanitarny, artystyczny i kosmopolityczny”[12]. Opinia ta stoi w wyraźnej sprzeczności z tą, którą wypowiedział Libelt. Autor Samowładztwa rozumu i objawów filozofii słowiańskiej twierdził, że filozofia ujęta nie abstrakcyjnie, lecz w sposób właściwy dla historii filozofii, ma charakter narodowy[13]. Sąd ten, rzecz jasna, miał w jego zamierzeniu dotyczyć nie tylko poszczególnych tradycji filozoficznych, lecz każdej z nich, jest bowiem ściśle związany z jego koncepcją ducha, zgodnie z którą „duch”, aby „objawić się do bytu” w dziejach, potrzebuje tego „tworzywa”, którym są narody[14]. Pogląd Libelta jest zresztą zbieżny z tym, który prezentował z jednej strony Bronisław

Trentowski (wyrażający przekonanie, że filozofia polska, będąca nowym stanowiskiem zajmowanym przez naród, który „nie cierpi” ani „romańskiego materializmu”, ani „germańskiego idealizmu”[15], ma prowadzić do przewyciężenia obu tych jednostronności i zniesienia związanej z nimi antynomii[16]), z drugiej zaś choćby Adam Mickiewicz w prelekcjach paryskich. Tym jednak, co Pola łączy z Libeitem, Trentowskim czy Mickiewiczem – a wyraźnie odróżnia choćby od Józefa Kremera odmawiającego filozofii narodowego charakteru – jest fakt, że nie wyklucza on przecież możliwości istnienia takiego zjawiska, jakim jest filozofia narodowa. Co więcej, daje on wręcz do zrozumienia, że filozofia, choć najwyraźniej – skoro w Niemczech nie była – narodową być nie musi, to jednak z pewnych powodów lepiej jest, gdy taki charakter przyjmuje. Taka ocena dochodzi wyraźnie do głosu już w tym, że zdaniem Pola w wyniku procesu przyswajania pozbawionej narodowego charakteru, sformułowanej w Niemczech idei filozoficznej „musieliśmy zanegować wszystko, nad czym naród nasz od kilku wieków pracował”[17], proces zaś tworzenia polskiej filozofii narodowej jest przewyciężeniem tego stanu beznarodowości idei, zresztą ze względu na nadmiar abstrakcyjności prowadzącej na manowce także w wymiarze teoretycznym:

Filozofia Hegla skupiła w sobie to wszystko, co poprzednie systemata w sobie zawierały; ale systematycznością swoją w ścisłym organizmie logicznym przeszedł Hegel wszystkich poprzedników swoich. To tedy zajmowało bardzo długo i nadało tak wielkie znaczenie jego filozofii; bo nie można było pojąć tego, ażeby tak silna, prawdziwa i tak potężnie zorganizowana rama ostatecznie bez tła być mogła i nie można było tego przewidzieć, że się to wszystko ostatecznie roztopi w idei bezbrzeżnej nowożytnego panteizmu[18].

Nie oznacza to jednak, że dla omawianej opinii Pola nie można znaleźć poprzedników. Choć odmienna od tej, która dominowała w refleksji filozoficznej w Polsce w latach czterdziestych XIX wieku, wyraźnie daje się ona skojarzyć z interpretacją przedstawioną wcześniej przez Maurycego Mochnackiego. W artykule *O rewolucji w Niemczech* Mochnacki zawarł zbieżne z zaproponowanym przez Pola ujęcie filozofii niemieckiej[19], podobnie także stwierdzał: „Umiejętność nigdzie słuszniejszych praw nie rości sobie do uniwersalizmu, do wszechwiedztwa, jak w Niemczech; lecz także nigdzie się bardziej od gruntu ojczystego nie oderwała. Między nią i światem ustały już wszelkie związki”[20]. Do tych rezultatów prowadzi zdaniem Mochnackiego „natchnienie czczości”, osłabiające w narodzie niemieckim jego siłę polityczną[21] i w zasadzie prowadzące do tego, że nie może on istnieć jako naród[22].

Z tą ostatnią kwestią wiąże się jeszcze jedna, na którą warto zwrócić uwagę, gdy porównuje się wspomniane opinie Pola i Libelta. Już Andrzej Walicki[23] słusznie zwrócił uwagę na pewną niezgodność dającą się zauważyć między podaną przez Libelta charakterystyką samowładztwa rozumu, której istotnym elementem jest przekonanie, że jako grzęznący w abstrakcji, ten samowładny rozum nie jest w stanie wywoływać żadnych skutków w rzeczywistości, nawet polegających wyłącznie na niszczeniu[24], a jego ujęciem praktycznych, politycznych i realnie wpływających przecież na poświęcenie „bytu i szczęścia narodów” konsekwencji samowładztwa rozumu. Konsekwencjami tymi są takie „płody czystego rozumu” jak idee „równowagi europejskiej, nieinterwencji, uzbrojonego pokoju, świętego przymierza itp.”[25]. Taka sama niezgodność dałaby się jednak zaobserwować między przekonaniem, że samowładny rozum, niemający „pierwiastka kształtującego, nie tylko nie może nic stworzyć, ale nie może i nic

rozwalić, sam nie ma siły, aby wyjść z siebie do czynu”[26], a poglądem, zgodnie z którym ta filozoficzna abstrakcja miałyby uzyskiwać jakkolwiek dający się narodowo określić charakter. Niezależnie od tego, czy uznamy, że sprzeczność wyłaniająca się tutaj ma ostatecznie charakter wyłącznie pozorny, czy też zgodzimy się z tym, że tkwi ona istotnie w poglądach Libelta, widzimy niewątpliwie, że stanowisko Pola, nawet jeżeli w tej kwestii odmienne od tego, jakie rozwijali Libelt, Trentowski czy – być może zwłaszcza[27] – Mickiewicz, a w którym zarazem daje się usłyszeć echo poglądów wyrażanych przez Mochnackiego, takiej trudności już w punkcie wyjścia unika.

Nowe pojęcie filozofii

Uwagę warto teraz zwrócić na dwa kluczowe wątki przedstawionej przez Pola interpretacji dziejów wpływu literatury niemieckiej na filozofię oraz poezję polską i związanej z tymi dziejami historii uniezależnienia się od niego. Zauważmy zatem najpierw, że ramy chronologiczne, jakie Pol wprowadza do swoich rozważań, służą podzieleniu tego procesu na dwa etapy. Pierwszy z nich, w którym „ma wpływ filozofii niemieckiej na literaturę naszą charakter wyłącznie estetyczny”[28], związany jest z latami 1815-1830, przede wszystkim zaś z toczonym wówczas sporem klasyków z romantykami. Kolejny, dokonujący się w ciągu następnych piętnastu lat, związany jest z systematyczną recepcją niemieckiej abstrakcyjnej spekulacji filozoficznej i z jej przewyciężeniem przez oryginalnych myślicieli polskich[29]. Jest tak niezależnie od tego, że sam Pol odnotowuje istotną rolę, jaką w tym drugim okresie odgrywają studia Kremera, Libelta czy Eleonory Ziemięckiej z zakresu estetyki, dowodząc tym samym, że zainteresowanie tą dziedziną – jako pewną postacią filozofii „zastosowanej” – w nim nie przemija. Jego podział uzasadniony jest jednak przez to, że zainteresowanie to nie ma już tak dominującego

charakteru, jaki miało w okresie poprzedzającym powstanie listopadowe – nawet jeżeli koncentruje na sobie nadal uwagę „najznakomitszych ludzi”[30].

Drugi ze wspomnianych kluczowych wątków interpretacji Pola wiąże się z tym, że przewyciężenie abstrakcyjnej spekulacji filozoficznej dokonuje się w myśli polskiej nie za sprawą innego niż u przedstawicieli filozofii niemieckiej rozwiązania tych samych kluczowych kwestii filozoficznych[31] czy poprzez wzniesienie systemów filozoficznych mogących konkurować ze szczytowymi osiągnięciami idealizmu niemieckiego. Dokonuje się ono poprzez przerobienie „ich przynajmniej umiejętności do tyła, że filozofia widzi się w końcu na zupełnie inne pole przeniesiona, w tym szczególnie, że jej podano nowe kwestie filozoficzne do rozwiązania, którymi się dotąd nie zajmowała filozofia”[32]. Tym zatem, co ma zdaniem Pola torować sobie stopniowo drogę w polskiej literaturze filozoficznej, jest jakieś nowe pojęcie filozofii, nowy zespół przekonań na temat tego, jakie zadania ma filozofia spełniać.

Wspomniana nowa wizja filozofii pojawia się w momencie, w którym dawną drogą, zwieńczoną w systemie Heglowskim, nie można było już kroczyć. Nie można było nią kroczyć bądź dlatego, że filozofię Hegla postrzegano jako taką, która rozwiązuje całość dotychczasowej problematyki filozoficznej, bądź też dlatego, że dostrzeżono, że jest ona wspomnianą już „potężnie zorganizowaną ramą” pozbawioną tła, zauważono zatem jej istotne braki. Wyjaśnienia te zresztą – co wydaje się oczywiste – nie są sprzeczne ze sobą. Pierwsze z nich bez trudu odnajdziemy w następujących słowach Libelta:

Kiedy Hegel pochodnią rozumu wszystkie, obszerne rozpatrzył regiony ducha, kiedy wszystkie umiejętności poddał pod trybunał swojego systemu, a wszystkie żywotne objawy duchowe zidealizował i pokazał, że się wszystko, co jest, w tym systemie odbija, a system sam, że się z wszystkiego, co jest, rozwija; kiedy nareszcie stał się twórcą metody (dialektycznej) – najdoskonalszej, jaka być może, bo z samym systemem zrosłej, rozwijającej się z treści, jakby żywotną jej siłą; kiedy to wszystko działał dla rozumu i rozumem owładnął, nikt nie wiedział ani pojmował, ażeby filozofia mogła iść dalej. System ten uważano za niezdojony, za niewzruszony, bo na wszystkich objawach ducha, na samej historii filozofii oparty; uważano go za ostatnią metę myśli, którą tylko w tym kierunku rozwijać i rozpełniać będzie można, ale której w inny kierunek skierować niepodobna. Zgoła, filozofia Hegla była rysem architektonicznym na wszystkie czasy, a następne filozofie tylko z tych fundamentów budować miały[33].

Drugie z tych wyjaśnień znajdziemy z kolei nie tylko w dotąd przywoływanych, lecz także w następujących słowach Pola:

Jakoż jest to zadaniem filozofii, ażeby się zajmowała najważniejszymi kwestiami dla człowieka, jakimi są: Bóg, nieśmiertelność duszy, życie po śmierci, rządy świata Bożego i rządy świata w stosunku do wolnej woli. O tych wszystkich kwestiach sądzono, że je filozofia ostatecznie rozwiąże. Jakoż był wszelki pozór po temu, jak gdyby je rozwiązać miała. Ale po badaniach całowiecznych w Niemczech, a po badaniach półwiecznych prawie u nas okazało się, że filozofia tych rezultatów nie dała, a zwłaszcza filozofia Hegla, która ostatecznie, jak mówię,

rozpłynęła się w bezbrzeżnej idei, gdzie myśl i byt jest tożsamością, ale nieświadomą i nieokreśloną; tak że wprowadziła nas w końcu na bezdroża panteizmu starej bardzo i jeszcze w pogańskim świecie znanej filozofii[34].

Warto w tym kontekście zwrócić także uwagę na interesującą zbieżność między tym, w jaki sposób myśliciele polscy – tacy jak Libelt i Pol – odmalowywali sytuację, w jakiej filozofia znalazła się po idealizmie niemieckim i powstaniu systemu Hegla, a tym, jak kilkadziesiąt lat później postrzegał tę sytuację jeden z wybitnych filozofów dwudziestowiecznych i zarazem badaczy idealizmu niemieckiego – Franz Rosenzweig:

Filozofia [...] rozwiązała około 1800 r. postawione przez samą siebie zadanie myślącego poznania Wszystkiego. Gdy pojęła ona siebie samą w historii filozofii, nie pozostało jej już nic więcej do pojęcia. Przewyciężyła także przeciwieństwo wobec treści prawdy wiary, »wytwarzając« tę treść i odkrywając ją jako swe własne metodyczne korzenie. A zatem, dotarłszy do celu swego przedmiotowego zadania, poświadcza ona to swe bycie-u-celu, tworząc jednowymiarowy idealistyczny system, od samego początku w niej założony, lecz dopiero w tym momencie dojrzały do urzeczywistnienia. [...] Wciąż wielorakie zjawisko bytu znika w tej Jedności jako Absolucie. [...] Jeśli z tego wierzchołka ma zostać dokonany jeszcze jakiś krok dalej, który nie doprowadzi do upadku w przepaść, to muszą zostać przestawione podstawy. Musi pojawić się nowe pojęcie filozofii[35].

Rosenzweig jednak – co wynika z większego niż w przypadku Libelta czy Pola dystansu dzielącego go od Hegła, dającego się zresztą mierzyć nie tylko liczbą lat, lecz także nazwiskami takich filozofów jak Kierkegaard, Marks czy Nietzsche – wiedział już, że to nowe pojęcie filozofii utorowało sobie drogę w najnowszych dziejach kultury umysłowej. Mógł także pojęcie to określić w drodze wysiłku o innym niż w przypadku Libelta charakterze – dysponował bowiem wiedzą historyczną na temat losów filozofii po tym momencie, w którym „rozwiązała ona postawione przez samą siebie zadanie myślącego poznania Wszystkiego”. Tymczasem zadaniem pokolenia bezpośrednich uczniów i następców Hegła w filozofii, do którego należał zarówno Libelt, jak i Ludwig Feuerbach czy Marks, było te nowe perspektywy w filozofii odkryć, odsłonić je przed czytelnikami i wkroczyć na te nowe drogi. Musieli oni – a Libelt miał tego wyjątkowo ostrą, znacznie głębszą niż w przypadku Feuerbacha czy Marksa świadomość – ruszyć w nieznanne.

Zdać sobie powinniśmy dobrze sprawę z sytuacji, w jakiej wychowani na myśli niemieckiej filozofowie pokolenia Libelta się znaleźli. Naprzeciwko nich znajdował się majestatyczny system Hegłowski, oni zaś byli jednymi z pierwszych, którzy – przywołując słowa Cieszkowskiego – odważyli się go „zaczepić”. Wymagało to jednak uprzedniego podążenia Hegłowską drogą, czyli „przebycia bezdroży i przepaści, które on przebył, zawiśnięcia kolejno na wszystkich szczytach, które on bez zawrotu głowy obleciał, a dopiero prześcignawszy jego wszystkie ślady postawienia się naprzeciwko niego”[36].

Czym dysponowali ci filozofowie, którzy tak jak Libelt czy Cieszkowski chcieli Hegla „zaczepić”, co mogli jego potędze przeciwstawić?

Odpowiedź, której udzielił Libelt, daje się streścić w krótkiej formule – dysponowali oni własnym doświadczeniem i własną perspektywą, dzięki którym kształtowały się ich własne myśli:

Tak sądzono [o znaczeniu filozofii Hegla] i tak młoda szkoła heglistów sądziła i później. Cóż się dzieje? Oto na wschodzie dorastał tymczasem lud innoplemienny, przechodzący ciężką i krwawą szkołę doświadczenia. Osobna narodowość jego osobne mu dała wejrzenie na rzeczy, a Opatrzność, chowająca lud ten do przyszłych przeznaczeń swoich, dała mu bogaty zasób ducha[37].

Libelt zatem – o czym wcześniej już informował czytelnika – odważył się stanąć na zewnątrz parlamentu filozoficznego „obradującego w imię samego rozumu” dzięki oparciu, które odnalazł we własnym narodzie[38]. Komentując zacytowane słowa, ponownie należy przywołać Mochnackiego. Nie tylko dlatego, że zwrócenie uwagi na ten „bogaty zasób ducha”, który miał stać się źródłem nowej filozofii, w oczywisty sposób daje się skojarzyć ze znaną, programową wypowiedzią autora dzieła *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, głosząca, że „czas wezwać filozofii z głębi ducha naszego i wysnuć ją z istoty naszego jestestwa”[39]. Co najmniej tak samo ważny jest fakt, że już u Mochnackiego wyraźnie dochodzi do głosu przekonanie, zgodnie z którym wspomniana przez Libelta „ciężka i krwawa szkoła doświadczenia” każe poszukiwać innego stosunku do życia niż ten, który znalazł wyraz w filozofii niemieckiej, każe odrzucić podejście, które zawiera się w przekonaniu, że „teoria jest najwyborniejszą rzeczą”[40]:

Z boleścią to wyznać przychodzi, lecz tego pominąć niepodobna, że ta cała ich filozofia, ta cała ich kultura umysłowa wobec tych wypadków i ich miarą ceniona, odniesiona do tych praktycznych widoków, nie tylko że się na nic nie przydała Niemcom, nie tylko że się im na nic nigdy nie przyda, ale co gorsza, była i poniekąd jest jeszcze antyrewolucyjna, a zatem antysocjalna, nie jako nauka dla zasad swoich, ale jedynie jako zabawka, na nasze żelazne czasy zbyt kosztowna, z tego osobliwie powodu, że odciągała po tyle razy uwagę człowieka od ziemi, kiedy obowiązek i sumienie pozwalały mu być tylko ziemianinem[41].

Przeciwko Kartezjańskiemu *cogito, ergo sum*

Zacytowane powyżej słowa Mochnackiego pozwalają zresztą na wprowadzenie jeszcze jednego wątku, istotnego dla określenia podstawowego nastawienia znajdującego wyraz w filozofii Libelta. Okazuje się bowiem, że w ówczesnej filozofii polskiej dochodzi do głosu inna niż w klasycznej filozofii niemieckiej droga przewyciężenia dualizmu świata i zaświata. Ma to być droga, która prowadzi do porzucenia nie tylko tradycyjnego dualizmu religijnego (na co często badacze – w tym zwłaszcza kolejni interpretatorzy *Ojciec nasz* Cieszkowskiego – zwracali uwagę), lecz przede wszystkim – abstrakcyjności spekulacji niemieckiej uprawianej przez przedstawicieli filozofii czystego rozumu. Filozofia ta bowiem, wbrew deklaracjom ówczesnych jej najnowszych zwolenników, właśnie przez swoją abstrakcyjność zdaje się odtwarzać ten dualizm w nowy, wyższy, już nie transcendentny, lecz transcendentalny sposób.

Aby to uczynić, należy jednak podważyć ów punkt wyjścia filozofii transcendentalnej, którym – zgodnie z określeniem Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga z *Systemu idealizmu transcendentalnego* – są dwa przekonania odróżniające wiedzę transcendentalną od potocznej. Zgodnie z pierwszym z nich „pewność istnienia rzeczy zewnętrznych jest dla niej [wiedzy transcendentalnej] tylko przesądem, poza który ta wiedza wykracza, aby szukać jego podstaw i racji”; drugie zaś polega na rozdzieleniu zdania bezpośrednio pewnego, jakim jest zdanie „Ja jestem”, oraz zdania „Istnieją rzeczy poza nami”, rozdzielenie zaś to jest czynione „po to, aby dowieść ich tożsamości i móc rzeczywiście wykazać ich bezpośredni związek, przez wiedzę potoczną tylko wyczuwany”[42]. To właśnie ze względu na ten źródłowo kartezjański punkt wyjścia transcendentalnej wiedzy, który zresztą pryncypialnej krytyce został poddany w prelekcjach paryskich Mickiewicza, na co zwracałem uwagę w artykule opublikowanym w poprzednim numerze „Kronosa”[43], filozof, który zajmuje się nie tylko Schellingiańską *Naturphilosophie*, tak wysoko przez Mochnackiego ocenianą w dziele O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym ze względu na to, że „rzeczywistość sama” okazywała się w niej „żywołem poetyckim, twórczą, spontanicznie działającą siłą natury-artystyki”[44], lecz także filozofią transcendentalną pojętą w zgodzie z charakterystyką podaną przez Schellinga, nie może być „tylko ziemianinem”, którym chciał go uczynić Mochnacki.

Z tego powodu szczególne znaczenie dla wypracowania podstaw filozofii nowej, takiej, o którą chodziło Libeltowi, miało podważenie owego kartezjańskiego punktu wyjścia filozofii transcendentalnej. Czynił on to jednak inaczej niż choćby Trentowski. Według Trentowskiego zdanie *cogito, ergo sum* ma tę samą bezpośrednią

pewność co zdanie *sentio, ergo res est*, dowodzenie prawdziwości obu tych zdań jest zatem jednocześnie zbyt i niemożliwe, a jako bezpośrednio pewne, udzielają one takiej samej pewności dwóm źródłom poznania: zmysłowości i rozumowi[45]. Celem zatem Trentowskiego nie jest odrzucenie prawdziwości kartezjańskiego *cogito*, lecz tylko odrzucenie jego interpretacji uznającej zdanie *cogito, ergo sum* za jedyne źródło poznania pewnego. Inaczej postępuje Libelt, który poddaje następującej krytyce kartezjański punkt wyjścia filozofii czystego rozumu:

Zasady późniejszej filozofii, że być a myśleć jest jedno i to samo, że istotą ducha jest myślenie, że tylko rozum, jako myślenie pojmujące, daje pewność o wszystkim – są, jak widzimy, złożone już w tym początku filozofii Kartezjusza. Wszystko tu z najściślejszą konsekwencją wyprowadzone z tego zaczątku *cogito, ergo sum*. Ale właśnie chodzi o prawdziwość tego początku. Ja wiem siebie innym od współczłowieka, od konia, od dębu, zgoła od całego świata, i dlatego, że się wiem innym od tego wszystkiego, mogę to wszystko zanegować, zwątpić o tym – atoli wiedziałbym się innym od tego wszystkiego, gdyby tego wszystkiego nie było? – zaiste nie. Więc co mi daje pewność siebie samego? Oto to wszystko inne, co mnie otacza. Mogę więc wątpić o tym wszystkim, co właśnie – że jest – sprawia, iż i ja wiem o sobie, iż jestem? A zatem przed owym *cogito, ergo sum*, idzie poprzednik przez Kartezjusza opuszczony: *cogito, quia res sunt*. [...]

Błąd więc, z którego wyszedł Kartezjusz, a następnie cała filozofia czystego rozumu, jest przypuszczenie istoty myślącej bez ciała i bez świata. Nie dlatego więc jestem, że myślę, ale dlatego jestem, że świat jest, a ja w tym świecie przez ciało. W tym zdaniu wyrzeczona

jest pewność wszystkich tworów i nie może być inaczej. Wyższa dopiero potęga pewności leży w zdaniu: jestem, ponieważ Bóg jest[46].

Przytoczona argumentacja Libelta wydaje się precyzyjnie wskazywać na jedną z centralnych intuicji jego filozofii, zgodnie z którą „co nie ma pojawu, to nie ma i bytu”[47]. Skoncentrujmy jednak na razie uwagę na samym argumencie, który przeciwko kartezjańskiemu *cogito* formułuje Libelt. Bezpośrednią pewność naszego istnienia czerpiemy, zdaniem polskiego filozofa, nie stąd, że myślimy, lecz otrzymujemy ją od tego, co poza nami – od świata zewnętrznego, w którym uczestniczymy przez ciało. *Cogito, quia res sunt* poprzedza zatem *cogito, ergo sum*. Sprowadzanie filozofa z nieba na ziemię, czynienie go „tylko ziemianinem” oznacza umieszczenie go najpierw w świecie, który jest światem znajdujących się na zewnątrz niego, różnych od niego rzeczy. Tylko dlatego, że istnieję w świecie i że uczestniczę w nim poprzez ciało, mogę wiedzieć o tym, że istnieję. Nie jestem w stanie wyobrazić sobie – słowo to ma dla stanowiska filozoficznego Libelta znaczenie fundamentalne, o czym czytelnik przekona się w dalszej części prezentowanych rozważań – czym byłoby moje przekonanie o własnym istnieniu, gdyby miało ono nie być przekonaniem o istnieniu w świecie rzeczy, w którym uczestniczę przez ciało. Libelt przekonuje zatem – całkowicie odrzucając tok rozumowania Kartezjusza – że „ja” z drugiej medytacji francuskiego filozofa, będące czystym podmiotem aktów myślowych[48], nie miałoby skąd uzyskać pewności własnego istnienia, nie miałoby nawet jak pojąć samo siebie jako odrębne od tego, co nie jest nim, gdyby nie stykało się z zewnętrznym światem oraz znajdującymi się w nim innymi ludźmi i rzeczami.

Stanowisko zajmowane przez Libelta w ramach polskiej filozofii czynu

Wyprowadźmy jednak ze zrekonstruowanej powyżej argumentacji także pewne konsekwencje dla charakterystyki stanowiska Libelta, do których ona nieuchronnie prowadzi. W centrum wysiłków podejmowanych przez polską filozofię narodową miałyby w ujęciu zarówno Libelta, jak i Pola znajdować się proces, który można określić jako detranscendentalizację filozofii, czyli odzyskiwanie rzeczywistości dla tego, co w najnowszej (z punktu widzenia autorów polskich tworzących w latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku) filozofii pojęte było jako czysta myśl. Pogląd taki z pewnością w istotny sposób organizuje interpretację Pola. Dochodzi on *explicite* do głosu wtedy, gdy Pol tłumaczy przyczyny popularności filozofii Herdera w Polsce przedlistopadowej:

Nie wszyscy sprawiali równe wrażenie na nas – i drugim z kolei pisarzem niemieckim, który obok Schellinga wywierał największy wpływ na literaturę naszą, był Herder, a to dlatego, ponieważ badania jego miały przedmiot rzeczywisty, to jest historią; i gdy z jednej strony, pod względem estetyki, znaleźli filozofowie u nas rzeczywisty przedmiot i substrat niejako dla siebie, którym się zajęli, to równocześnie z drugiej strony rzuciła niemiecka filozofia wielkie światło na historią filozofii i filozofią historii. Tak jedna, jak druga miała już rzeczywisty przedmiot, a umysły nasze są tego rodzaju, że ich na długo mrzonkami nie można zająć, jeżeli ostatecznie usiłowania ducha nie mają prowadzić do rzeczywistych zdobyczy, do rzeczywistych rezultatów duchowych[49].

To dążenie do znalezienia rzeczywistości dla myśli, do jej uzewnętrznienia i nadania jej określonej postaci, jest wyraźnie widoczne także w centrum polskiej romantycznej filozofii czynu.

Dotyczy to nie tylko tej klasycznej postaci, jaką stanowisko to uzyskało w jego wyjściowym projekcie, sformułowanym przez Cieszkowskiego w *Prolegomenach do historiozofii*, lecz także tej, której autorem jest Libelt. I jest tak nie tylko dlatego, że Libelt wprost skojarzył czyn i rzeczywistość w czwartym przykazaniu dekalogu filozofii słowiańskiej, głoszącym, że „istotą ducha musi być żywot – czyn – rzeczywistość” [50], lecz przede wszystkim dlatego, że w *Systemie umnictwa* przedstawił własną, oryginalną próbę skonstruowania podstaw dla tego stanowiska filozoficznego. Wysiłek ten wychodził właśnie od wspomnianego dążenia do nadania myślom rzeczywistego pojawu, realizował jednak to dążenie w inny sposób od tego, jaki charakteryzował już wczesne ujęcie Cieszkowskiego.

Ta ważna odmiennność występującą między stanowiskami Libelta a Cieszkowskiego pozwoli nam uchwycić oryginalną pozycję zajmowaną przez autora *Samowładztwa rozumu i objawów filozofii słowiańskiej* w ramach polskiej filozofii czynu. U Cieszkowskiego nowe pojęcie filozofii, które miała przynosić ze sobą filozofia czynu, skoncentrowane było na określonym rodzaju praktyki, którą ona przynosi, czyli na praktyce poteoretycznej. Z tego powodu mógł on przewidywać dla filozofii następujący kierunek rozwoju:

...filozofia zgodzić się na to musi, że w przyszłości będzie przeważnie filozofią stosowaną, a jak poezja sztuki na prozę myśli się przedzierzgnęła, tak filozofia z wyżyn teorii zstąpić musi na równiny praktyki. Praktyczna filozofia lub raczej filozofia praktyki, jej najkonkretniejszy wpływ na życie i stosunki społeczne, rozwój prawdy w konkretnym działaniu – oto przyszłe przeznaczenie

filozofii w ogóle. I tak samo nie można uważać tej pozycji za niegodną filozofii, jak w romantyzmie podrzędnego stanowiska sztuki w stosunku do wewnętrzności myśli[51].

Libelt w *Systemie umnictwa* rozwija i przekształca ten wyjściowy projekt Cieszkowskiego poprzez próbę znalezienia dla filozofii nowego obszaru refleksji, który jednak byłby obszarem refleksji stricte filozoficznej. Program zatem filozofii czynu miałby nie sprowadzać się do odejścia przez filozofię od jej klasycznej postaci i przekształcenia jej w filozofię stosowaną. To odnalezienie nowego obszaru refleksji dla filozofii wiąże się – podobnie jak u Cieszkowskiego – ze sformułowaniem przez Libelta nowej koncepcji ducha. Rozwiązanie proponowane przez autora *Systemu umnictwa* polega na uznaniu, że „rozum, wyobraźnia i wola jest trójcą władz duchowych, stanowiących jednego ducha – jest jednością zupełną i całkowitą, w której nic nie ma pierwszego ani ostatniego, nic przedniejszego ani pośledniejszego; ale każda jest odwieczną, równą i niezmierną potęgą; albowiem wszystko troje jest jednym duchem”[52]. W opozycji zatem do filozofii samego rozumu, filozofii czystej myśli, Libelt formułuje projekt filozofii wyobraźni, która ma filozofię rozumu uzupełniać, a jest „filozofią kształtów i czynów”. Uznaje zarazem ten projekt za nowatorski, podejmujący problematykę, która dotąd nie była przedmiotem systematycznej refleksji filozoficznej[53]. Podstawowym założeniem sformułowanego przez Libelta stanowiska jest to, zgodnie z którym obok władzy duchowej odpowiedzialnej za myślenie (którą jest rozum) filozoficzna refleksja powinna objąć namysłem zawsze z nią współwystępującą władzę duchową odpowiedzialną za nadawanie myślom formy (tą zaś jest wyobraźnia). Jest tak już choćby dlatego, że myśl w sposób konieczny wymaga dla siebie formy, bez której nie może

istnieć. W każdym zatem konkretnym akcie myślenia rozum i wyobraźnia, jako odpowiednio władza treści i władza formy, muszą ze sobą współdziałać:

Z bytem myśli koniecznie jej pojaw połączony; bez pojawu nic nie istnieje. Nie tylko więc wewnątrz nas myśl obleka się w znak, w wyraz, w ciało, aby się pojawić mogła, ale i w nas samych, wewnątrz naszego ducha, potrzebuje form dla wyrażenia się. Dopiero w tych formach i przez te formy myśl zbudza się i wiedzą się staje. Myślenie inaczej jest niepodobne. Dość długo w zeszłym wieku rozprawiano o tym, azali człowiek wyrazami, tj. słowami mowy myśli. Wszystkie te rozprawy byłyby niepotrzebne, gdyby się zastanowiono nad naturą myśli, w sposób dopiero wyłożony. Człowiek nie może inaczej myśleć, tylko przez znaki myślenia, czy to nimi będą słowa mowy ustnej, czy pisanej, czy też obrazy całe, będące równie wyrazem myślenia[54].

Na marginesie warto zauważyć, że interesujące byłoby zestawienie tych poglądów Libelta ze stanowiskiem wyrażonym przez Kazimierza Twardowskiego w jego uwagach na temat jasnego i niejasnego stylu filozoficznego; choć różne (ze względu choćby na uznanie, że myślenie zawsze dokonuje się w słowach), uwagi te w podobny sposób uznają nierozzerwalność myśli i jej wyrazu[55].

Wspomniana odmiennosc drogi, którą wybrał Libelt w celu zbudowania podstaw dla filozofii czynu, od tej, którą znajdujemy w wyjściowym projekcie tej filozofii sformułowanym przez Cieszkowskiego, ma istotne konsekwencje. I jest nią nie tylko ta wspomniana już, zgodnie z którą Libelt zakłada fundamentalne rozszerzenie zakresu problematyki

filozoficznej, nie zaś jedynie postęp polegający na zejściu filozofii z osiągniętych wyżyn teorii na niziny praktyki. Należy zwrócić przede wszystkim uwagę na to – pozwoli to bowiem na określenie miejsca, jakie filozofia Libelta zajmuje w nurcie polskiej kultury umysłowej, jakim jest filozofia czynu – że filozofia czynu Cieszkowskiego była stanowiskiem, które umieszczało czyn konsekwentnie po myśli, uznając go za wyższą, finalną, lecz zarazem następującą po niej i przez to nieprzekształcającą jej istoty postać ewolucji ducha[56]. Wyraźnie dochodzi to do głosu choćby w sposobie, w jaki Cieszkowski stosuje w *Prolegomenach do historiozofii* rozróżnienie na fakty i czyny, uznając, że między praktykę nieświadomą a świadomą „wciska się” teoria[57]. Wiążąc w *Systemie umnictwa* „filozofię kształtów i czynów” z filozofią wyobraźni, Libelt wskazuje, że podstawy dla filozofii czynu można doszukiwać się nie tylko w akcie zastosowania poznanej prawdy jako najwyższej postaci ewolucji ducha, lecz także we właściwym rozumieniu samego aktu poznawania, samego myślenia. Ta podstawa zawiera się bowiem w pewien sposób w akcie kształtowania treści, nadawania jej formy, który dokonuje się w każdym myśleniu i za który odpowiada niedoceniana dotychczas przez filozofów władza ducha, jaką jest wyobraźnia.

Tak pojęta filozofia wyobraźni dawać miała także nowe podstawy – odmienne od tych, które wypracowała klasyczna filozofia niemiecka – dla ujęcia dziedzin filozofii, w których filozofia stosowana jest do poszczególnych obszarów działalności człowieka. Libelt zwracał uwagę na ważną zmianę, która dokonała się w filozofii „w naszych dopiero czasach”, wtedy gdy porzuciła ona przedkantowską metafizykę i przestała być „badaniem rzeczy zaświatowych”, przez co „zstąpiła do świata” i „tak w naturze, jak w rzeczywistych objawach ludzkości poznawać i pojmosować zaczęła duchowość i Boga”[58]. Następująco

jednak pisał o brakach związanych z tym, że wspomniane dążenia do zejścia z „zaświatów” do „świata” w spekulacji niemieckiej dokonywały się w perspektywie określonej przez filozofię samego rozumu:

Najnowsza filozofia niemiecka wyszła z ciasnego zakresu samej metafizycznej myśli i sięgła nią w rzeczywiste obszary samych upostaciowań duchowych; wydała nawet filozofię dziejów, filozofię prawa, filozofię religii, filozofię natury i filozofię sztuki. Są to powiaty twórczości, właściwe dziedziny wyobraźni jako twórczej i kształtującej potęgi. Ale czy to uprzedzenie, czy niedojrzenie umysłu, nie uznawano tam jej panowania. Szukano w tych okolicach rzeczywistości duchowych samej myśli, samego rozumu i znajdowano rzeczywiście w nich i myśl, i rozum, bo nic nie ma na ziemi i niebie, gdzie by ich nie było; ale nie pytano się, skąd się brały te kształty, skąd się wzięła ta postać rzeczy. Łudzono się, że je sama myśl wywołała do bytu, choć myśl jest tylko pojęciem, sądem, wiedzą, i jak to zaraz okażemy, siebie samej nawet do bytu wywołać nie może[59].

Zakończenie

Nie tylko zatem w przywoływanym przez Pola dekalogu filozofii słowiańskiej, lecz także w systematycznych studiach składających się na sześć tomów *Filozofii i krytyki*, przede wszystkim zaś w *Systemie umnictwa* dążył Libelt do postawienia przed filozofią polską nowego zadania. Nie miejsce tu, aby rozstrzygać, czy za prawdziwą uznać należy opinię Pola, zgodnie z którą Libelt nie osiągnął celu polegającego na realizacji tego postawionego przed filozofią polską zadania poprzez wprowadzenie przykazań dekalogu „do umiejętności i obronienie całym arsenałem filozoficznego rozumu”[60]. Aby odnieść się do tej opinii, należałoby znacznie bardziej drobiazgowo, niż jest to

możliwe w prezentowanym artykule, przeanalizować poszczególne elementy składające się na system umnictwa. Niech wystarczające będzie zatem odnotowanie, że sam Libelt – co oczywiście w odniesieniu do tej kwestii nie musi być rozstrzygające – uznawał trafność tego zarzutu Pola i stwierdzał, że przyczyna tego stanu rzeczy tkwi częściowo „w trudnych okolicznościach, w jakich żyjemy, najwięcej zaś w winie mojej własnej, do której się przyznaję”[61]. Osobnych rozważań wymagałoby także odniesienie się do opinii, czy w chwili wygłoszenia przez Pola wykładu – a więc w 1866 roku – najbardziej zaawansowana próba realizacji tego zadania zawarta była w wydanych pośmiertnie *Dumaniach nad najwyższymi zagadnieniami człowieka* Józefa Gołuchowskiego, który „z kategorii miłości wywiódł [...] nowy systemat filozoficzny, rozwiązując najwyższe kwestie ludzkości, narodu i człowieka”[62]. Przebyta w prezentowanym artykule droga pozwoliła natomiast na przedstawienie takiej interpretacji polskiej filozofii narodowej, zgodnie z którą u jej źródeł znajduje się próba określenia nowych zadań dla filozofii – bądź takich, które wiążą się z dekalogiem filozofii słowiańskiej Libelta, bądź też takich, które dochodzą do głosu w odsłonięciu nowej przestrzeni dla badań filozoficznych, która miała być związana z uznaniem wyobraźni za równorzędną z rozumem i wolą władzę ducha.

Łatwo także zrozumieć, dlaczego Libelt tak stanowczo sprzeciwił się podjętej przez Trentowskiego w *Panteonie wiedzy ludzkiej* próbie przedstawienia jego systemu umnictwa jako zaledwie części systemu filozofii rozwijanej przez Trentowskiego[63]. Istotnie nie taka była bowiem nadrzędna intencja Libelta, aby opracować jedno ze szczegółowych zagadnień filozoficznych, lecz taka, aby poprzez wyznaczenie nowego obszaru badań dla filozofii rozwinąć jakościowo nowy system filozofii wyobraźni, który miał prowadzić także do

nowego ujęcia dotychczasowej problematyki filozoficznej. Z tego powodu w przedmowie do ostatniego pełnego wydania *Systemu umnictwa* pisał Libelt następująco:

Nie nazwaliśmy przecież tych nowych badań naszych morfologią, jak to chciał Bronisław Trentowski, który je pod tą nazwą w pierwszym tomie drukującego się *Panteonu* publiczności poleca; bo nie chcieliśmy zstąpić na podrzędne stanowisko morfologicznej części filozofii, ale raczej wynieść ją pragnęliśmy do osobnego systemu. A było ku temu prawo. Bo umność równa jest potęgi jak rozumowość i rozściela się po wszystkich przestrzeniach i czasach, zapełnia ludzkość i nieskończone światy tworów; jest współistotą ducha, równie uprawnioną jak rozum; jest jednym z trzech czynników niezmierzonej potęgi bożej; jest, że tak powiem, Bogiem odkupicielem, obok Boga oświeciciela i Boga stwórcy. Z tego wypada, że umność musi posiadać pierwiastek równie płodny w nieograniczone następstwa, jakim był pierwiastek rozumu, i że jest zdolną do uformowania systemu całkowitego, równie bogatego w następstwa jak systemy filozofii rozumu[64].

W zakres zadania, które pragnęłam tu zrealizować, nie wchodzi z pewnością rozstrzygnięcie, czy to Trentowski miał rację, ukazując Libeltowy system umnictwa jako część własnego systemu filozofii, czy też rację miał Libelt, domagając się dla systemu umnictwa pełnej niezależności. Być może w tej różnicy zdań dochodzi także do głosu istotniejsza różnica, odnosząca się zarówno do zadań, jakie obaj autorzy stawiali polskiej filozofii narodowej, jak i do metod ich realizacji. Dokonana powyżej prezentacja sposobu rozumienia polskiej filozofii narodowej, który w mojej ocenie (mimo pewnych różnic) zbliża Libelta jako jednego z jej głównych twórców oraz Pola jako jednego z

jej ważnych interpretatorów, służy ostatecznie przybliżeniu jednej z możliwych interpretacji tego zjawiska w polskiej kulturze umysłowej, nie zaś – pokazaniu interpretacji wyłącznej.

Na koniec prezentowanych rozważań pragnę dać wyraz jeszcze jednej opinii. Jeżeli słusznie podkreśliłem rolę, jaką postulowana i rozwijana przez Libelta filozofia wyobraźni jako osobnej, ale równorzędnej z rozumem władzy ducha odgrywa w ukształtowaniu teoretycznych podstaw dla polskiej filozofii czynu, to mogę dzięki temu sformułować pewną istotną w mojej ocenie opinię. Zgodnie z nią Libelt nadał tej powracającej w różnych epokach rozwoju filozofii polskiej dążności, którą można określić jako „orientację praktycystyczną”, jedno z najbardziej subtelnych pod względem teoretycznym uzasadnień. Jest on jednym z istotnych współtwórców tej tendencji w polskiej myśli filozoficznej, która przekracza granice jego czasów, łącząc go nie tylko z innymi polskimi romantykami – takimi jak wspomniani Mochnacki czy Cieszkowski – lecz także z autorami go poprzedzającymi oraz następującymi po nim. Łączy go ona choćby ze Stanisławem Brzozowskim, z kulturalizmem Floriana Znanieckiego, Janem Łukasiewiczem z jego „idealną walką o wolność ducha”, osiągnącą punkt kulminacyjny w opracowaniu logiki trójwartościowej, czy choćby z Tadeuszem Kotarbińskim jako twórcą prakseologii. Mowa jest tu zatem o ważnej linii rozwojowej w myśli polskiej, linii integrującej różne czasy i odmienne podejścia do filozofii, a ze względu na osiągnięcia zdobyte w jej ramach wartej wielostronnego badania.

dr Tomasz Herbich

Tekst przedrukowano z numeru kwartalnika filozoficznego Kronos, poświęconego filozofii Karola Libelta: Kronos, nr 4/2023.

Przypisy:

[1] K. Libelt, *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, w: tenże, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, oprac. A. Walicki, Warszawa 2014, s. 425-26. W cytowanym wydaniu opracowanym przez Andrzeja Walickiego zostały przedrukowane jedynie przedmowa do trzeciego wydania, wstęp oraz trzy pierwsze rozdziały *Systemu umnictwa*. Z tego powodu dla fragmentów cytowanych za tym wydaniem podaję także lokalizację w ostatnim pełnym wydaniu *Systemu umnictwa*: K. Libelt, *System umnictwa czyli filozofii umysłowej. Część pierwsza*, Poznań 1874, s. VIII. Wszelkie wyróżnienia w cytatach pochodzą od cytowanych autorów.

[2] Tych ram czasowych nie należy traktować w sposób ścisły, skoro Pol kilkakrotnie je narusza, nawiązując zarówno do dzieł powstałych przed 1815 rokiem (takich jak prace Józefa Kalasantego Szaniawskiego), jak i wydanych po 1846 roku (takich jak *Ojciec nasz* Augusta Cieszkowskiego czy *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka* Józefa Gołuchowskiego).

[3] Por. K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, w: tenże, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, s. 265–

357.

[4] Por. tamże, s. 358–420.

[5] Tamże, s. 420.

[6] W. Pol, *Pamiętnik Wincentego Pola do literatury polskiej XIX wieku, w dwudziestu prelekcjach mianych w radnej sali miasta Lwowa*, w: tenże, *Dzieła prozą*, t. IV, Lwów 1877, s. 158; zob. „Kronos” 2023 nr 4, s. 106. Ze względu na przypisane mu znaczenie dekalog ten przytacza Pol w prelekcji w całości, por. tamże, s. 159–160; „Kronos” 2023 nr 4, s. 106-07. Czytelnik znajdzie go także – w wersji przygotowanej na podstawie ostatniego opublikowanego za życia Libelta wydania *Samowładztwa rozumu z 1874 roku* – we współczesnym wydaniu: K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, s. 236–39.

[7] K. Libelt, *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, s. 426; w ostatnim pełnym wydaniu *Systemu umnictwa* s. IX.

[8] S. Pieróg, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 2020, s. 37.

[9] W. Pol, *Pamiętnik Wincentego Pola do literatury polskiej XIX wieku*, s. 158; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 105.

[10] Por. tamże, s. 151–52; „Kronos” 2023 nr 4, s. 99-100.

[11] „Epokę tedy wpływu idei filozofii i literatury niemieckiej możemy datować dopiero od roku 1815 i trzydzieści lat pracuje naród nad tym wytrwale, ażeby się z tą ideą zmierzyć, ażeby ją w części przyswoić sobie, ażeby ją przerobić, a w końcu z nabytkiem nowym powrócić do literatury własnej”, tamże, s. 150–151; „Kronos” 2023 nr 4, s. 99.

[12] Tamże, s. 151; „Kronos” 2023 nr 4, s. 99-100.

[13] Por. K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, s. 227–28.

[14] Por. m.in. następującą wypowiedź Libelta: „Bo duch wszędzie potrzebuje tworzywa (materii), ażeby się w nim objawił do bytu. Narody są tłem ducha ogólnego dziejowego, rozwijającego się w czasie; świat podścieliskiem tego samego ducha, rozwiniętego w przestrzeni. Tam i tu urzeczywiscza się idea boska”, K. Libelt, *Estetyka, czyli umnictwo piękne. Część ogólna*, Poznań 1849, s. 71; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 42. Por. także: „Wszelka myśl i wszelka duchowość istnieje o tyle, o ile się objawia. Nie ma zgoła myśli ni duchowości bez materii jako jej ciała. Stąd też i idea czasu nie rozwija się w abstrakcji samą wiedzą, ale rozwija się w czynach, a tymi czynami są dzieje narodów”, tenże, *O posłannictwie dziejowym narodów*, w: tenże, *Pisma o oświacie i wychowaniu*, oprac. J. Szewczyk, Wrocław 1971, s. 443.

[15] B. Trentowski, *Czy można uczyć się filozofii narodowej od ludu i jakie cechy mieć powinna taż filozofia*, w: tenże, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, oprac. A. Walicki, Warszawa 2014, s. 592.

[16] Por. A. Walicki, „*Filozofia narodowa*” Bronisława Trentowskiego a mesjanizm Mickiewiczowski, w: tenże, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970, s. 106–07.

[17] W. Pol, *Pamiętnik Wincentego Pola do literatury polskiej XIX wieku*, s. 151; „Kronos” 2023 nr 4, s. 100.

[18] Tamże, s. 157; „Kronos” 2023 nr 4, s. 104.

[19] M. Mochnacki, *O rewolucji w Niemczech*, w: tenże, *Poezja i czyn. Wybór pism*, oprac. S. Pieróg, Warszawa 1987, s. 501–09.

[20] Tamże, s. 502.

[21] Por. tamże, s. 501–02.

[22] Por. tamże, s. 503.

[23] Por. A. Walicki, Karol Libelt, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1, red. A. Walicki, Warszawa 1973, s. 450.

[24] Por. K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, s. 156–57.

[25] Tamże, s. 224.

[26] Tamże, s. 157.

[27] Tę wyróżnioną rolę jestem tu skłonny przypisać Mickiewiczowi nie tylko dlatego, że wprost przyjmował on narodowy charakter niemieckiej spekulacji filozoficznej, lecz przede wszystkim dlatego, że w sposób najradykalniejszy spośród przedstawicieli polskiego romantyzmu, choć z pewnością niepoparty tak szerokim materiałem historycznofilozoficznym, na jakim wywody swoje zbudował choćby Libelt w drugim rozdziale *Samowładztwa rozumu i objawów filozofii słowiańskiej*, formułował on i ukazywał myśl, zgodnie z którą autoteliczność i związana z nią abstrakcyjność samowładnego rozumu – zwłaszcza rozumu filozofii Hegła – wzniesiona jest na umożliwiającym jej rozwój procesie anihilacji kluczowych elementów składowych poznawanej rzeczywistości. Więcej na ten temat piszę w: T. Herbich, *Samowładztwo rozumu i czyn. Krytyka filozofii niemieckiej w światopoglądach filozoficznych Adama Mickiewicza i Władimira Erna*, Warszawa 2023, s. 149–83. Por. kluczowy dla tego zagadnienia wykład siedemnasty trzeciego kursu prelekcji paryskich: A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. X, Warszawa 1998, s. 202–14.

[28] W. Pol, *Pamiętnik Wincentego Pola do literatury polskiej XIX wieku*, s. 151; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 99.

[29] Por. tamże, s. 152; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 100.

[30] Tamże, s. 161; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 108.

[31] Choć oczywiście Pol odnotowuje, że takie rozwiązania także są przez polskich filozofów wprowadzane. Charakterystyczna jest pod tym względem zwłaszcza jego wypowiedź na temat dorobku Kremera, przedstawianego przez Pola jako „najwytrwalszy i najwierniejszy uczeń szkoły heglowskiej”, który jednak „wyprzedził Hegła o jedno ogniwo, a to jedno ogniwo daje nam tę zdobycz, jakiej się duch naszego narodu po filozofii domaga, tj. Kremer dochodzi na drodze czystej spekulacji do osobistości Boga” (tamże, s. 161; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 107-108). Z samej prezentacji filozofii Hegła, której dokonuje Pol, jako stanowiska schodzącego finalnie na manowce panteizmu, już pośrednio wynika, że dostrzega on kluczowe znaczenie, jakie u źródeł polskiej filozofii narodowej było przyznawane zagadnieniu osobowości Boga. Wydaje się, że jedną z istotnych linii wyznaczających kierunek rozwoju polskiej filozofii narodowej w ujęciu Pola jest porzucenie panteistycznych konsekwencji filozofii Hegła oraz zwrócenie się ku kwestii osobowości Boga i ducha oraz ku osobie Jezusa Chrystusa. Uczynienie z Chrystusa „najwyższej podstawy budowy filozoficznej” Pol omawia na przykładach Cieszkowskiego i Gołuchowskiego (por. tamże, s. 162–63; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 108-10).

[32] Tamże, s. 152; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 100.

[33] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, s. 265–66.

[34] W. Pol, *Pamiętnik Wincentego Pola do literatury polskiej XIX wieku*, s. 158; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 105.

[35] F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 194–95.

[36] A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii*, w: tenże, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz i A. Walicki, Warszawa 2014, s. 254.

[37] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, s. 266.

[38] Tamże, s. 143–44.

[39] M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, w: tenże, *Rozprawy literackie*, oprac. M. Strzyżewski, Wrocław 2004, s. 263.

[40] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, s. 265. Warto przytoczyć kontekst, w którym pojawiają się te słowa, łączący Hegla i Arystotelesa oraz ukazujący nowoczesną filozofię jako realizację owego dowartościowania życia teoretycznego przez greckiego filozofa: „Okazaliśmy, jakie były skutki samowładztwa rozumu w głównych kierunkach ducha ludzkiego. Na schyłku starożytnych wieków wyrzekł je jakby instynktowo Arystoteles w owych pamiętnych słowach: teoria jest najwyborniejszą rzeczą. Zdanie to ostatniego mędrca Grecji odbiło się dopiero po 18 wiekach w systemie Kartezjusza, a rozwinęło się do kulminacji w Heglu, którego nowoczesnym Arystotelesem nie bez powodu nazwano” (tamże).

[41] M. Mochnacki, *O rewolucji w Niemczech*, s. 504.

[42] F.W.J. von Schelling, *System idealizmu transcendentального*, przeł. K. Krzemieniowa, w: tenże, *System idealizmu transcendentального. O historii nowszej filozofii*, Warszawa 2015, s. 17.

[43] Por. T. Herbich, *Mickiewiczowska krytyka filozofii. Próba lektury filozoficznej*, „Kronos” 2023 nr 3.

[44] S. Pieróg, *Spotkanie z Mochnackim*, w: tenże, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, s. 282. Por. większy fragment rozważań Pieroga tamże, s. 277–82.

[45] Por. B. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, przeł. M. Żułkoś-Rozmaryn, w: tenże, *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, Warszawa 1978, s. 17–18.

[46] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, s. 168–69.

[47] Tenże, *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, s. 445; w ostatnim wydaniu pełnym s. 8.

[48] Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, w: tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty 2001, s. 51: „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”.

[49] W. Pol, *Pamiętnik Wincentego Pola do literatury polskiej XIX wieku*, s. 153; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 101.

[50] K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, s. 236.

[51] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, w: tenże, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, s. 87.

[52] K. Libelt, *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, s. 438; w ostatnim wydaniu pełnym s. 2.

[53] Por. tamże, s. 437; w ostatnim wydaniu pełnym s. 1.

[54] Tamże, s. 445; w ostatnim wydaniu pełnym s. 8.

[55] Por. K. Twardowski, *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym*, w: tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 346–48.

[56] Por. A. Cieszkowski, *Notatki i szkice*, w: tenże, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, s. 293–94.

[57] Por. tenże, *Prolegomena do historiozofii*, s. 14.

[58] K. Libelt, *Estetyka, czyli umnictwo piękne. Część ogólna*, Poznań 1849, s. 1–2; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 27.

[59] K. Libelt, *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, s. 439–40; w ostatnim wydaniu pełnym s. 3.

[60] W. Pol, *Pamiętnik Wincentego Pola do literatury polskiej XIX wieku*, s. 160; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 107.

[61] K. Libelt, *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, s. 426; w ostatnim wydaniu pełnym s. IX.

[62] W. Pol, *Pamiętnik Wincentego Pola do literatury polskiej XIX wieku*, s. 164; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 110.

[63] W *Panteonie wiedzy ludzkiej* Bronisław Trentowski jednemu z działów kosmozofii, określanej przez niego jako „najrozleglejsza i najbogatsza filozofii część”, nadaje nazwę „morfozofia” (nie zaś – jak zapisuje Libelt – „morfologia”). Przyznaje on w tej dziedzinie „niezmiernie wielką zasługę” Libeltowi, który w filozofii umnictwa „ukazuje się morfozofii twórcą” (B. Trentowski, *Panteon wiedzy ludzkiej*, t. I, Poznań 1873, s. 80). Trentowski omawia *System umnictwa* Libelta w trzecim tomie *Panteonu*. Czyni to w części poświęconej morfozofii jako działowi kosmozofii; por. „Kronos” 2023 nr 4, s. 112-33.

[64] K. Libelt, *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, s. 424; w ostatnim wydaniu pełnym s. VI–VII.