

Radostaw Wiśniewski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

W poszukiwaniu cech filozofii polskiej – A. Cieszkowski, B. F. Trentowski i K. Libelt.*Polacy są z żelaza.**Trzeba ich uderzyć młotem, by się rozgrzali*

Aleksander Świętochowski

I

Nieustanna przeobrażalność wytworów kulturowych, nastrojów i prądów intelektualnych w Europie zmienia wymogi dziejowe, do których wciąż na nowo trzeba się odnosić. Należy ciągle je interpretować, określać i wartościować z głębi swej psychiki, ze swej świadomości historycznej. Idzie nie tylko o to, by włączyć się w twórczy, dziejowy bieg Europy, lecz także o to, by nadać mu odrębny kształt, niezbędny przy tym dla całego procesu. Europa reprezentuje pewien poziom życia i myśli; kto nie zdoła żyć i myśleć na jego powierzchni, ten zrasta się w końcu z dnem, z niższymi formami, staje się materiałem, nie twórcą. Naród, który nie potrafi odnaleźć w sobie czynników go określających i konstytuujących, który nie potrafi włączyć się w różnorodny ruch kulturowy – stopniowo zanika. Mimo tak wielkiej nawałnicy nurtów, stanowisk, coraz to nowych idei, każdy naród, który chce wziąć udział w wielkim kulturowym procesie stawania się Europy, musi przyswajać jej dorobek, musi interpretować go na swój sposób, rozumieć i przetwarzać, wreszcie: eksterioryzować. Tylko tak można zostawić swoisty *perpetuum vestigium* w wielkim wachlarzu wartości i propozycji, jakie niesie ze sobą kultura europejska. W XVIII wieku – po wymazaniu

naszego państwa z map Europy – myśliciele polscy stanęli przed dziejowym pytaniem: Co tak naprawdę stanowi *principium* polskości? Jaka myśl, idea, właściwość, może system filozoficzny, wyróżnia nas spośród innych narodów? Należało *a capite* odnaleźć i sformułować filozoficzną istotę narodową, by móc ukonstytuować ją w dziejach, pokazać jej trwałość i konieczność historyczną. Trzeba było zrozumieć i zrewidować morfologie filozoficzne wielkich nacji Europy i przeciwstawić im własną, oryginalną, polską¹.

II

Włosi, ci nieustanni romantycy i czciciele piękna. Muszą się ciągle zachwycać, aby żyć. Giordano Bruno był pod ogromnym wrażeniem zagadek Wszechświata, przeczuwał ich enigmatyczność i niedostępność. Jaką ogromną przykrość by mu sprawiono, gdyby odsłonięto przed nim tajemnice nieba. Gdzie by spoglądał wtedy do późna w nocy? Czymże by się zachwycał? Co zapalałoby twórczą iskierkę w jego umyśle? Georgios Gemistos, dla przykładu, aż tak upodobał sobie piękno dialogów platońskich, że przechrzczył się na Plethona. Jan Pico della Mirandola na każdym kroku podkreślał subtelny styl greki i łaciny, początkując tym samym studia literackie w tych dziedzinach.

Filozofia francuska to w przeważającej mierze fascynacja zmysłowością w różnych wariantach. Dość wspomnieć wizję świata i człowieka Juliana Offray'a de La Mettrie, w której nie ma miejsca na jakąkolwiek duchowość – to nieustanne dywagacje na temat ciała i zmysłów. Nawet Blaise Pascal, ten nad wyraz oryginalny chrześcijanin, nie wychodził poza empirię, lecz włączył się w nią ostatecznie. Jego myślenie realizowało się w immanentnym doświadczaniu siebie, w nieustannym poszukiwaniu jakiegoś głosu, śladu bytu doskonałego. Poszukiwanie to zostało jednak tylko czynnością, ale na tym właśnie polega wielkość i istota filozofii Pascala. Nie mógł on

¹ Przyjmuje się, że ojcem idei filozofii narodowej jest Johann Gottfried Herder. W opozycji do oświeceniowych koncepcji historiozoficznych, stwierdził on, że istota realnego człowieczeństwa nie leży

zakończyć swej egotycznej wędrówki *rozgrzebywania* siebie, wątpienia, nie mógł dojść do celu, nie mógł zostać teologiem. Pascal, czyli tyranizowanie i tragizowanie każdego przeżycia, które chce się wymknąć, chce wyjść do Transcendencji, do czegoś *poza*, a które zawsze wraca do siebie. Wyrazistym reprezentantem filozofii francuskiej jest Michel de Montaigne. Sceptyczny nie tylko wobec tego, czego poszukiwał Pascal, ale wątpiący w sam sens takiego przedsięwzięcia. Montaigne był wolnym i niezależnym filozofem, polegającym na introspekcyjnych analizach, które jednak nieustannie brał *pod lupę*. Nad wyraz nie ufny jakiegokolwiek metafizyce, gardził scholastyką, był przywiązany do ciała, zmysłów i życia doczesnego. Myśl filozoficzna – zdaniem autora *Prób* – winna bazować na empirii, a filozofia *per saldo* to nic innego, jak tylko „gotować się do śmierci [gdyż – przyp. R.W.] cała mądrość i rozum świata zdążają wreszcie do tego punktu, aby nas nauczyć nie lękać się śmierci” [Montaigne 1985, 201].

Na arenie myśli francuskiej całkiem odrębne miejsce zajmuje Rene Descartes. Skłonności naukowe, badania organizmów żywych przez matrycę mechanicystyczną wypływają z mentalności francuskiej, lecz samo oderwanie rozumu od zmysłowości, uczynienie z niego bytu autonomicznego i samoprzejrzystego² było na tym polu całkiem nowym osiągnięciem, które podejmą później myśliciele niemieccy, czyniąc filozofię rozumu autoteliczną³.

w globalnej kulturze, lecz w każdym narodzie, który posiada wartość samą w sobie. Myśl tę jako pierwszy w Polsce podchwycił Józef Kalasanty Szaniawski, przenosząc ją na ojczysty grunt.

² Descartes pisał w tej sprawie dla przykładu: „kto chce wątpić o wszystkim, nie może wszelako wątpić o tym, że sam istnieje wtedy, gdy wątpi, i zważywszy, że ten, kto w ten sposób rozumuje, nie mogąc wątpić o sobie samym, a mimo to wątpiąc o wszystkim innym poza sobą, nie jest tym, co nazywamy naszym ciałem, ale tym, co zwiemy naszą duszą lub naszą świadomością” [Descartes 2001, 16].

³ Oczywiście zdaje sobie sprawę z nie do końca słusznej ścisłej identyfikacji filozofii francuskiej z empiryzmem i myśli niemieckiej z apoteozą rozumu, ale grono polskich myślicieli w XIX wieku tak właśnie ten podział widziało i na bazie jego krytycznej analizy – podkreślając jednostronność filozofii niemieckiej i francuskiej – próbowało sformułować *habitusy* filozofii narodowej. Takie przekonanie żywili wówczas np. Maurycy Mochnacki, Jan Śniadecki, Józef Maria Hoene-Wroński, Edward Dembowski, Henryk Kamieński, Karol Libelt, Bronisław Ferdynand Trentowski, August Cieszkowski czy Józef Gołuchowski.

III

Niemiecka filozofia rozumu osiąga swój zenit, swe *nec plus ultra* w systemie Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Myśl – zdaniem autora *Fenomenologii ducha* – jest pierwotną naturą rzeczywistości, z niej wypływa wszelki możliwy byt. Panlogizm Hegla przewyższa zatem dualizm w każdej postaci, ponieważ wytwór myśli – byt, posiada taką samą naturę jak jego przyczyna, naturę logiczną. Rzeczywistość więc okazuje się być zdeterminowaną, logiczną, konieczną i zgodną z rozumem – całością⁴, podlegającą ciągłym przemianom. Wbrew tradycji, że to, co absolutne musi być niezmiennie, Hegel sformułował własną koncepcję dynamicznego absolutu. Naturą bytu – jak przyjmował – jest jego zmienność i rozwój, jego płodność i możliwość wyłaniania z siebie nowych mnogości istnienia. Za centralną zasadę logicznego postępu uznał Hegel dialektykę. Prawo dialektyki organizuje całą rzeczywistość, przeciwstawiając każdej tezie, jej antytezę, z nich natomiast wyodrębnia się synteza, która zawiera to, co w tezie i antytezie ożywcze, postępowe, nośne. Synteza znosi dwa człony opozycji tworząc nową jakość, która z kolei znowu napotyka na swoje zaprzeczenie etc. W taki właśnie sposób – zdaniem Hegla – postępuje organizowanie się całej rzeczywistości. Autor *Fenomenologii ducha* uważał bowiem, że prawo to dotyczy się nie tylko samych pojęć, ale przynależy realnemu istnieniu. Dialektyka w rozumieniu Hegla polega nie tylko na znalezieniu przeciwieństwa pewnego stanu rzeczy, taką dialektykę nazwał autor *Zasad filozofii prawa* negatywną i utożsamiał ją z systemem Platona z Aten. Dialektyka pozytywna (lub też wyższa) – wedle Hegla – wyodrębnia z antagonizmu teza-antyteza nową jakość. „Poruszając zasadę pojęcia – pisał niemiecki filozof – jako taką zasadę,

⁴ Obopólna identyfikacja Hegla rozumności z rzeczywistością nie oznacza – jak uważa Zbigniew Kuderowicz – uznania za rozumne wszystkiego co istnieje. Pod pojęciem *rozumne* należy raczej rozumieć to, co postępowe, ożywcze, to, co zapewnia dalszą możliwość doskonalenia się rodzaju ludzkiego. Kuderowicz pisał: „To, co było rozumne w pewnych warunkach, może utracić swą rozumność. Inaczej mówiąc, to, co postępowe, może stać się anachroniczne. Rozum staje się dla Hegla wyznacznikiem postępu [...] Pojęcie rozumu służy bowiem selekcji i wartościowaniu zjawisk społecznych i kulturowych, czyli wyodrębnianiu tego, co postępowe ze względu na całość ludzkości” [Kuderowicz 1984, 69] i [Kuderowicz, 1989, 641]

która nie tylko doprowadza do rozplynięcia się szczegółowych postaci tego, co ogólne, lecz także je wytwarza, nazywam dialektyką [...] Wyższa dialektyka pojęcia polega na rozpatrywaniu określenia nie jako li tylko ograniczenia i przeciwieństwa, lecz także w ten sposób, by z tego określenia wydobyć pozytywne treści i pozytywny rezultat, gdyż tylko dzięki temu jest dialektyka ta rozwijaniem, immanentnym ruchem naprzód” [Hegel 1969, 53].

Podstawę rozumnej rzeczywistości zapewnia – zdaniem Hegla – absolut, czy – jak niekiedy określał go autor *Zasad filozofii prawa* – Bóg. Jest on samoistnym bytem nadającym sens historii, przejawiającym się w niej i dzięki niej samorealizującym się. Hegel uważał „Że dzieje powszechne są tym przebiegiem rozwojowym i rzeczywistym stawaniem się ducha w zmiennym obrazie ich zdarzeń – oto prawdziwa teodycea, usprawiedliwienie Boga w dziejach. Pojednać ducha z dziejami powszechnymi i rzeczywistością może tylko przekonanie, że to, co zaszło i codziennie zachodzi, nie tylko nie jest bez Boga, lecz jest w istocie dziełem jego samego” [Hegel 2003, 518].

Sens historii i realizowanie się ducha w dziejach nie mogłyby się dokonywać bez strukturalnej całości, jaką stanowi dla Hegla państwo. W jego systemie władzy, w zespole instytucji i zasad prawnych widział Hegel najwyższy stopień ustroju społecznego. Państwo nie jest przypadkowym wytworem rozwoju cywilizacyjnego, lecz nieuniknionym bytem, do którego duch musiał w końcu dojść. Ustrukturalizowane społeczeństwo jest tylko wynikiem popędów opartych na wymianie dóbr, państwo zaś, to wytwór czynników ideowych, prawnych, moralnych i duchowych⁵. Hegel uważał, że państwo jest pierwotniejsze od jednostki, ponieważ dopiero w nim może się ona realizować, nabierać dziejowej realności i wolności. Państwo jest „prawdziwym konkretnym wyrazem ducha narodu – pisał niemiecki myśliciel – jest samodzielną substancją moralną, rozumną boską wolą, która się w dany sposób zorganizowała, jest

⁵ Hegel tak o tym pisał: „Podłożem prawa jest w ogóle to, co duchowe, a jego bliższą dziedziną i punktem wyjścia – wola, która jest wolna, tak iż wolność stanowi substancję i określenie prawa, a system prawny jest królestwem urzeczywistnionej wolności, jest światem ducha z niego samego wytworzonym jako jakaś druga natura” [Hegel 1969, 32-33]. Samo prawo w heglizmie zaś „jawi się jako zasada wszechstronnego ograniczenia wolności – pisał Herbert Schnädelbach – które jest konieczne, aby zabezpieczyć możliwie szeroko wolność wszystkich” [Schnädelbach 2001, 139].

osobowością” [Hegel 2003, 521]. Dziejowy rozwój dokonuje się za pośrednictwem wielkich narodów, z których niektóre – uprzywilejowane – wypełniają dziejową misję, przedstawiając pewien etap samospełniania się ducha, dążącego do osiągnięcia samoświadomości. Wybitne jednostki, ludy i przełomowe postępowe wydarzenia historyczne są tylko narzędziami, kolejnymi stopniami realizowania się ducha świata⁶.

Hegel podzielił dzieje na cztery wielkie etapy. Pierwszym jest świat wschodni, autor *Fenomenologii ducha* rozpatrywał tutaj role dziejowe Chin, Indii, Persji i Egiptu. Narody te weszły na nową *via moderna* ludzkości, odchodząc od barbarzyństwa i kierując się stopniowo w stronę gloryfikacji rozumu. W świecie wschodnim dostrzegat już Hegel ducha substancjalnego oraz wolę, która przejawiała się w prymitywnych ustrojach despotycznych. Kolejnym szczeblem rozwoju absolutu była starożytna Grecja, gdzie dominował ustrój demokratyczny. Hegel widział w Grecji rozwój zasad prawa, administracji i narzędzi państwowych. „Ojczyzna była dla Greka koniecznością, bez której nie mógł żyć” [Hegel 2003, 297] – pisał. Główny mankament starożytnej Grecji leżał w zbyt mocnym afirmowaniu wolności jednostki kosztem ogółu i państwa. Prymat państwowości nad jednostką dochodzi do urzeczywistnienia się w trzecim etapie dziejów, w arystokratycznym Rzymie. Lecz – jak zauważył Hegel – zbyt mocne przywiązanie się Rzymian do przemocy wojennej, do areligijności, do nie zrozumienia sztuki, poezji i filozofii – które dostali w spadku po Grekach – zgubiło ich, a wielkie imperium w końcu upadło. Dopiero ludy germańskie, które otwierają czwartą wielką epokę, zapewniają duchowi pełnię samoświadomości i wolności. Dominująca religia w tym okresie, czyli chrześcijaństwo, oraz filozofia absolutna Hegla, uświadamiają człowiekowi jego łączność z Bogiem, łączność, której tak bardzo brakowało mu w trzech poprzednich fazach historycznych. Dopiero w epoce germańsko-chrześcijańskiej, w pruskiej monarchii konstytucyjnej, wola dochodzi do samej siebie i rozpatruje samą

⁶ Hegel w bardzo ciekawy sposób godził wolność jednostki z koniecznością dziejową. „Opisując tę sytuację – zauważył Kuderowicz – mówi Hegel o *chytrości rozumu*, który nie osiąga swych celów bezpośrednio wywierając wpływ na człowieka, lecz pozwala mu działać zgodnie z własnym indywidualnym przekonaniem. Rozum urzeczywistnia się w dziejach żywiołowo, a ściślej mówiąc: jednostki urzeczywistniają obiektywną tendencję historyczną nieświadome tej swojej funkcji. W tym sensie Hegel określał ludzi jako instrumenty służące rozumnym celom” [Kuderowicz 1983, 94-95].

siebie, stając się wolną. Autor *Fenomenologii ducha* tak rekapitulował swój pogląd: „wola jest tylko sama w sobie wolna, czyli dla nas, - albo – inaczej mówiąc – jest w ogóle tylko wolą w swoim pojęciu. Dopiero wtedy, kiedy wola ma siebie samą za przedmiot, jest ona dla siebie tym, czym jest sama w sobie” [Hegel 1969, 38]

Hegel odmówił zatem znaczącej roli dziejowej ludom słowiańskim, uważał, że są one już tylko zanikiem, historia powierza misję Germanom, wraz z którymi zakończą się dzieje. Epoka germańsko-chrześcijańska ma być ostatnią, ma doprowadzić do absolutnego spełnienia się, tj. do odzyskania samowolności i samoświadomości, ducha w dziejach.

IV

Po upadku Powstania Listopadowego (1831) przysły nadzieje na odzyskanie niepodległości Polski. Szpilę w umysły polskich myślicieli – i w narody słowiańskie w ogóle – wbijał wówczas najmocniej Hegel. Był on u szczytu sławy, a jego system cieszył się największym zainteresowaniem na uniwersytetach niemieckich. Tezy największego wówczas autorytetu europejskiego w dziedzinie filozofii, bagatelizujące jakiegokolwiek pierwiastki dziejowo-steniczne Słowian, mogły gasić narodowowyzwoleńczy zapał Polaków, mogły odbierać im nadzieje na odzyskanie niepodległości, a upadek powstania, jak gdyby na złość, wydawał się im wtórować.

August hrabia Cieszkowski, jako jeden z pierwszych polskich myślicieli, zadał cios historiozoficznym założeniom Hegla. Ze zdziwieniem i pewną irytacją zapytał: „Jak to, miałyby przy owym czwartym okresie historia już się kończyć, miałyby ludzkość już ostatniego swego szczebla dostąpić?” [Cieszkowski 2007, 41]; i zaraz potem skonstatował: „Hegel nie doszedł do pojęcia organicznej i idealnej całości historii ani do jej spekulatywnego rozczłonkowania, ani do jej skończonej architektoniki” [tamże]⁷.

⁷ W podobnym duchu wypowiedział się wtedy Cyprian Norwid w swym wierszu *Czasy*: „Czasy skończone! – historii już nie ma / Tworzenie tylko w bezbrzeżnej otchłani / Wiwat!...Lecz czemuż to ogromne tema / Ludzie kształtami ras napiętnowani / I usta mową zaprawne rozliczną / I serca głoszą w kraj ciekące styczna? / O, nie skończona dziejów jeszcze praca / Jak bryły w górę ciągnięcie ramieniem /

Dlaczego? Skąd takie śmiałe przeświadczenie u Cieszkowskiego? Otóż, filozofia niemiecka – w tym przede wszystkim heglizm – nie posiada potencji twórczej, iskry, motoru, ponieważ uprawia kult samego rozumu spekulatywnego, nie zaś działania. Same pojęcia nic nie mogą, są to tylko puste wytwory umysłu, zamknięte w jego sztucznych konstrukcjach i schematach, nie są one w stanie przekształcać rzeczywistości, mogą tylko ją opisywać. „Choćby się u Hegla rozum jak najobiektywniejszym i jak najabsolutniejszym objawiał – pisał Cieszkowski – zostanie on wciąż tylko rozumem; dla filozofii jest on szczytem wszystkiego, ale nie dla absolutnego ducha w samym sobie” [Cieszkowski 2007, 115].

Filozofia Hegla – zdaniem polskiego filozofa – kończy wprawdzie epokę myśli, na tym polu nie da się już nic osiągnąć, heglizm jest tak konsekwentny i zwarty, że nie sposób wcisnąć w niego choćby szpilki, ale nie są to jeszcze argumenty na rzecz jego kompletności. Panlogizm heglowski – jak uważał Cieszkowski – utożsamia byt z myślą tylko na szczeblu abstrakcyjnym, nie zaś substancjalnym. Hegel nie pokazał nigdzie kongruencji abstrakcyjnych i logicznych praw rozumu z substancjalnym i materialnym bytem, pozostawił przepaść między myślą (duchem) a realnym zmysłowym światem, od samej logiki zaś żądał „aby mu się w najkonkretniejszą rzeczywistość rozwinęła” [tamże, 110].

Cieszkowski przedstawił cały wachlarz zarzutów, pokazując znaczące braki w heglowskiej metodzie badania procesu historycznego. Hegel – jak uważał autor *Prolegomeny do historiozofii* – posługiwał się tylko kategoriami logicznymi, by uchwycić prawa historii, nie brał pod uwagę kategorii fizycznych, matematycznych, duchowych⁸ czy psychologicznych, zapomniał też o dziejowej etiologii.

Użycie kategorii fizycznych okazuje się być niezbędne, jeśli założymy – a tak czynili Hegel i Cieszkowski – że natura jest obiektywnym wyobrażeniem ducha. Autor *Ojczy nasz* uważał, że mimo rozwoju nauk przyrodniczych żaden filozof na dobrą

Umknij – a już co znów na piersi wraca / Przysiądź, a głowę zetrze ci brzemieniem / O, nie skończona dziejów jeszcze praca / Nie przepalony jeszcze grób sumieniem!” [Norwid 1984, 33].

⁸ W dziele *Ojczy nasz* Cieszkowski zastosował pojęcia religijne w opisie procesu dziejowego, natomiast pismo *Prolegomena do historiozofii* ujmuje dzieje w kategoriach *stricte* filozoficznych, zwłaszcza heglowskich.

sprawę nie wykorzystał kategorii fizycznych w perspektywie ujmowania dziejów. Używali ich niekiedy, choć raczej połowicznie, wyznawcy geocentryzmu historiozoficznego Charles Louis de Secondat de Montesquieu i Johann Gottfried Herder [Namowicz 1995, 136-150].

Hegel pominął także kategorie duchowe. Nie są one abstrakcyjnymi determinantami dziejowymi (jak kategorie logiczne), lecz czynnymi i konkretnymi samoobjawami ducha w dziejach. Cieszkowski wyróżnił trzy główne samoobjawy i formy ducha w dziejach, które mogą uchwycić tylko kategorie duchowe. 1) Samobyty, gdzie duch jest sobą, idealną żywą indywidualnością, która odłącza się od natury i kieruje sama ku sobie. 2) Samomyśl, w której duch myśli samego siebie, staje się świadomością. 3) Samoczyn, gdzie duch wytwarza siebie, będąc samoczynną, wolną czynnością samego siebie [Cieszkowski 2007, 112-113].

Autor *Encyklopedii...* nie uwzględnił także kategorii psychologicznych. Tak jak człowiek, tak i historia stanowi pewną ciągłość, przynależąc temu samemu prawu, prawu przemijania. Dzieje pokazują drogę, na której realizuje się życie. Gdyby moje *ja* było czymś innym niż owo *ja* sprzed sekundy, to w oczywisty sposób straciłbym swą substancjalność, plastyczność, stałbym się zbiorem chaotycznie rozrzuconych punktów w historii stawania się. „Ja nasze – pisał Stanisław Leopold Brzozowski wtórując w pewnym sensie Cieszkowskiemu – jest zawsze wynikiem, produktem: wytwarza się ono poza naszymi plecami, wytworzone zostało w przeważnej części przed naszym na świat przyjściem [...] nie ma możliwości wyzwolenia się od [historii – przyp. R.W.], gdyż nie ma w nas włókna, któreby do niej nie należało” [Brzozowski 1910, 9-10].

Jak już skonstatowaliśmy Cieszkowski uważał, że heglizm kończy epokę myśli, ale nie jest to ostatnia faza historyczna, następną ma być epoka czynu, w której dominującą rolę odegrają Słowianie. Ale po kolei, najpierw zrekapitulujmy periodyzację etapów historycznych Cieszkowskiego, a potem postarajmy się odnaleźć główne pierwiastki myśli polskiej w filozofii autora *Ojczyzna nasz*.

Cieszkowski krytykował filozofię dziejów Hegla, posługując się jego własną bronią – dialektyką. Pierwszą epokę, którą wyróżnił, był świat przedchrystusowy, czas wykształcania się i rozwoju ideałów estetycznych. W okresie starożytnym narody żyły

w stanie natury, darząc kultem przyrodę, jej piękno i harmonię. „Starożytna idea piękna i kult sztuki stanowią pierwszą syntezę dziejową natury i ducha – interpretował poglądy Cieszkowskiego Piotr Bartula – Jest to synteza przedmiotowa, dokonana poza świadomością ducha obiektywnego. Synteza ta urzeczywistnia się w starożytnej Grecji” [Bartula 2006, 36]. Osiągnięciem starożytnej Grecji jest przekonanie o identyczności myśli i bytu, lecz epoka ta, stanowi dopiero dialektyczno-dziejową tezę.

Przeciwnieństwem starożytnej Grecji, jej antytezą, był dla Cieszkowskiego świat pochrytusowy, tj. epoka germańsko-chrześcijańska. Gloryfikacja rozumu osiąga tu szczyty, a największy oddźwięk posiada ona w heglizmie, gdzie rozum dochodzi do samego siebie, staje się jedynie realną rzeczywistością, zostaje z nią utożsamiony. „Podczas gdy pierwszą epokę cechowała przypadkowość, to w epoce Myśli panuje już konieczność i logiczny związek idei. Epokę pierwszą wieńczy *istnienie identyczności myśli i bytu*, natomiast teleologia epoki Myśli puentuje się jako *myśl o identyczności myśli i bytu*” [tamże].

Teraźniejsza epoka germańsko-chrześcijańska nie może być ostatnią, gdyż – w myśl dialektyki – jest dopiero antytezą. Polski myśliciel włącza tym samym Hegla – który w swym systemie widział spełnienie się całej filozofii dziejów – w owe dzieje, zatem heglizm w interpretacji Cieszkowskiego nie jest celem, lecz środkiem. „Hegel [...] sam owo stadium ducha stanowi” [Cieszkowski 2007, 58] – konstatował autor *Ojciec nasz. Stadium*, lecz nie cel! Czasy germańsko-chrześcijańskie są tylko zaprzeczeniem epoki przedchrystusowej, dlatego nadejść musi kolejna faza, będąca stopem dwóch poprzednich, niosąca zarazem nową jakość, epoka czynu. „W pracy *Ojciec nasz* zawarta jest projekcja samorealizowania się ducha dziejów w dialektycznym samoznoszeniu sprzeczności – pisał Kazimierz Wojnowski – dążącym do granicy ich wyczerpania, którą będzie czyn jako początek świadomego uczestnictwa ducha ludzkości w swej historii. Interpretacje procesualności ducha dziejów pozwalają postrzegać wyczerpanie się możliwości rozwoju ducha w stadium czynu i w tym sensie uznawać skończoność duchowego źródła historii” [tamże, 33].

Narody słowiańskie – zdaniem Cieszkowskiego – dokonają syntezy przeszłości i teraźniejszości, będąc głównymi reprezentantami nowej i koniecznej epoki w dziejach.

W syntezie tej ani Piękno, ani Rozum, ani Czyn nie zostaną pominięte, materia i myśl, przyroda i duch, zmysłowość i racjonalizm połączą się w idei Dobra. Epoka Czynu będzie – wedle autora *Ojciec nasz* – zogniskowaniem wszystkich dotychczasowych pierwiastków dziejowych, zachowując ich autonomiczność ujmie je w zwartą całość. Dziejowa misja Słowian nie jest zatem niszczącą rewolucją, gdyż zachowuje to, co było, dodając nową jakość. „czyn wyrażał się przede wszystkim w ewolucji, a nie w rewolucji, niszczeniu zastanego – zaznaczał Ryszard Palacz – Czyn, działanie to praca nad tym, co istnieje aby stało się lepsze i doskonalsze. To przetwarzanie zastanego [...] Postępu nie osiąga się poprzez niszczenie, gdyż niszczenie samo w sobie jest czymś negatywnym” [Palacz 1999, 217]. „Czyn nie ma charakteru wyłącznie pragmatycznego – dodajmy za Wojnowskim – lecz jest także aksjologicznie dyrektywalnym systemem zdań w celu realizacji dobra dla ogółu, dobra społecznego, rozszerzającego granice wolności osobowej człowieka i opartej na niej racjonalizacji stosunków gospodarczych, socjalnych, politycznych i narodowych, czyli *uniwersum społecznego*” [Cieszkowski 2007, 28].

Epoka germańsko-chrześcijańska zdegradowała znaczenie materii na rzecz kultu myśli, rozumu, ducha. Pierwszą oznaką filozofii polskiej, którą podnosi i formułuje Cieszkowski, jest zredefiniowanie i ustanowienie na nowo świata materialnego. Materia nie jest antagonizmem Boga, przeciwieństwem boskości, symbolem upadku i zła, lecz bytem który emanuje bezpośrednio z absolutu. „Bóg nie jest u Cieszkowskiego ani bytem w sobie, ani bytem dla siebie lecz bytem z siebie, materia zaś to nieodłączny składnik Boga” [*Zarys Dziejów Filozofii Polskiej 1815-1918* 1983, 71] – pisał Andrzej Walicki. Piotr Bartuła z kolei uważa, że rehabilitacja materii w filozofii autora *Ojciec nasz* była nowatorska i posiadała dwojaki sens. Stanowiła bazę tworzenia spekulatywnej teodycei⁹, uniwersalistycznego pananteistycznego systemu, dawała zaczątek do sformułowania arkadyjskiej wizji przyszłości, ale jednocześnie była oznaką trzeźwości myślenia, realizmu i praktycyzmu [Bartuła 2006, 37-38].

⁹ Mimo, że Cieszkowski stał na stanowisku teleologizmu i optymizmu historiozoficznego, nie traktował zła jako dziejowej anomalii. To normalne i konieczne – jak uważał – że zło istnieje w dziejach, ale był na

Cieszkowski uważał, że nie ma sprzeczności między ludzkimi interesami i celami w świecie ziemskim, a możliwością zbawienia w przyszłym życiu. Człowiek nie powinien porzucać doczesności, rozumnej konsumpcji, a nawet i wygod, na rzecz zaświatów. Jest to nie tylko dozwolone, ale nawet konieczne, zgodne z naturą Boga, który chce abyśmy wykorzystali wszystkie możliwe środki ziemskie w celu doskonalenia samych siebie. Misją Słowian, a w tym wypadku filozofii Cieszkowskiego, jest więc syntetyzowanie jednostkowości i ogólności, doczesności i wieczności, materii i ducha.

Kolejną cechą filozofii polskiej w systemie Cieszkowskiego jest podniesienie roli intuicji w procesie poznawczym jako czegoś przed-rozumowego, pierwotnego wobec myśli i rozumu. „Albowiem istotnie konkretne pojęcie nieodzownie wyobrażenia wymaga, jako przesłanki swojej. Osobiście zaiste starać się będę w następnej, organiczno-pozytywnej części, wraz z pojęciem dać także i wyobrażenie, aby je nie tylko przed filozoficzną, ale i przed bezpośrednią świadomością wylegitymować. Doszedłem do niego przez czynną intuicję, która pierwszy pierwiastek czynnego myślenia stanowi” [Cieszkowski 1912, 145].

Cieszkowski doceniał także mistycyzm jako raczkującą, acz potrzebną, filozofię. Epoka germańsko-chrześcijańska uświadamia, że Jezus Chrystus jest Bogo-Człowiekiem, że istnieje więź między wątłą jednostką a absolutem, ale jest to epoka antytetyczna, mająca swą kontynuatorkę. Samą myślą i rozumem nie może się jednostka połączyć z Bogiem. Człowiek musi użyć wszystkich władz poznawczych, którymi dysponuje, ponieważ został w nie zapatrzony przez samego Stwórcę. „Mistycyzm to integrujący moment wszelkiej prawdziwej spekulacji – podkreślał doniosłość poznawczą mistycyzmu Cieszkowski – Mistycyzm stanowi właśnie spekulację *in nuce* [...] Ma zaś mistycyzm źródło swoje w czynnej intuicji, co zdaniem naszym nie tylko lepiej wyraża, ale i wyższe stanowi pojęcie umysłowe rozpatrywania” [tamże, 67]. Wiąż człowieka z Bogiem zapewnia także wola ludzka, która częściowo partycypuje w uniwersalnej woli absolutu, taki stan rzeczy wynika – wedle

nie mocno wyczulony. Zła nie można akceptować i tolerować, lecz – w miarę postępu ludzkości – umniejszać jego zasięg.

Cieszkowskiego – z triady: 1) Bóg Ojciec, przeszłość. 2) Syn Boży, terażniejszość. 3) Duch Święty, przyszłość.

Hegel zatrzymał się na epoce terażniejszej. Cieszkowski natomiast uważał, że tak jak na podstawie jednego zęba można odtworzyć cały szkielet zwierzęcia, tak na poznaniu morfologii jednej epoki można opisać kolejne. Polski filozof zainspirowany ideą pozaziemskiego postępu u Zygmunta Krasieńskiego wykroczył w dziele *Ojciec nasz* poza eschatologię względną, dając zarys eschatologii absolutnej. Jest to perspektywa ewolucji ku idei ponadczłowieka, swoiste przeanielenie ludzkości, próba zjednoczenia wszystkich ras i kultur w zsynchronizowaną całość, w ludzkość planetarną. Tylko dzięki nauce soteriologii – zdaniem Cieszkowskiego – możliwe jest osiągnięcie powszechnego pokoju. Idea totalnego projektu pokoju spełnia się w nadludzkości. W królestwie bożym wszystkie religie będą miały równe prawa. Jedność – o czym przekonany był Cieszkowski – zawsze musi zawierać w sobie różnorodność, nie ma jednego doskonałego ustroju społecznego, jednej tylko słusznej religii, jednej prawdziwej filozofii, dlatego muszą one koegzystować, tworzyć w ten sposób doskonałą całość. Tak jak Ziemia, łącząca w sobie wodę i ogień, ziemię i powietrze, góry i doliny, a mimo to stanowiąca nienaruszalną całość, na której mogło zrodzić się życie.

Cieszkowski odcisnął swe piętno nie tylko na filozofii polskiej, lecz również na europejskiej. Był bez wątpienia jednym z najoryginalniejszych i najwszechstronniejszych umysłów w XIX w. Pierre Proudhon uważał go za swego poprzednika, niemalże za nauczyciela. Idee autora *Ojciec nasz* mają swe ujścia w systemie myśli Pierre'a Teilhard'a de Chardin, łączy ich: umiłowanie życia ziemskiego i pracy, zacieranie granicy między świeckością i świętością, koncepcja palingenezy. Zarówno Cieszkowski jak i Teilhard de Chardin postulowali ideę autokreacji człowieka w dziejach, łączyli religijność z kultem nauki i postępu, obydwaj specyficznie pojmowali materię, jako konieczny i naturalny atrybut Boga, który nie był dla nich ani bytem w sobie, ani dla siebie, lecz czymś z siebie¹⁰.

¹⁰ Zobacz więcej o historiozofii Teilharda de Chardin w: Z. Łotyś (1998), *Teilhardowska koncepcja postępu*, Olsztyn: WSP.

V

Z ówczesnych filozofów polskich najlepszą krytykę dialektyki heglowskiej przeprowadził Bronisław Ferdynand Trentowski, formułując przy tym swoją oryginalną koncepcję, stanowiącą bazę ku przejściu do filozofii polskiej. Alternatywną metodę, nie unicestwiającą różnicy między myślą a bytem, nazwał Trentowski – *kojarznią*. Łączy ona *bezwzględną jednię z względną różnią*. Jej specyfika polega na wyłuszczeniu z twierdzenia i przeczenia czynników wobec siebie opozycyjnych oraz na połączeniu ich w syntezie, w której nie są one zbijane – jak ma to miejsce u Hegla – lecz skojarzone, połączone, ich autonomiczność zostaje zachowana w *różni*. *Kojarznią* nie zbija tezy i antytezy, przeciwnie, jest zarówno twierdzeniem (ponieważ go nie unicestwia, a poprzez radykalne zaprzeczenie temu twierdzeniu – dzięki przeczeniu – daje nowe, rzeczywiste twierdzenie) jak i przeczeniem (twierdzenie stoi tu w opozycji do przeczenia, eksplikując z niego realne przeczenie)¹¹.

Autor *Myślini...* występował przeciwko panlogizmowi i esencjalizmowi Hegla, solidaryzując się w tej kwestii z Friedrichem Wilhelmem Josephem Schellingiem. Trentowski uważał, że idealistyczny monizm heglowski – zakładający absolutną identyczność myśli i bytu – nie jest zdolny do tego, by uchwycić i poznać to, co jednostkowe, konkretne, różnorodne, substancjalne. *Kojarznią* zaś, nie redukuje myśli i bytu, lecz łączy je w *różnojedni* bez żadnego znoszenia. „Czym jest *kojarznią*? – pytał Trentowski sam siebie i potem odpowiadał – Jest twierdzeniem i przeczeniem w harmonii żywej jądrowego ogniska, światem trzecim, który mieści w sobie nie samą

¹¹ Trentowski tak rekapitulował główne założenia swej *kojarzni*: „*Kojarznią* jest twierdzeniem, bo nie burzy danego sobie twierdzenia, jak to czyni przeczenie, tj. daje na miejsce dawnego, przez idealny radykalizm zburzonego, realnego twierdzenia nowe rzeczywiste twierdzenie; jest przeczeniem, bo przeczy dane sobie przeczenie. Od twierdzenia idzie się do przeczenia. Jakim sposobem? Przez przeczenie twierdzenia, czyli przez przejście z jednej ostateczności w drugą, z realności w idealność, z przeszłości w przyszłość. Od przeczenia idzie się znowu do *kojarzni*. Jakim sposobem? Naprzód przez przeczenie przeczenia, tj. przez okazanie jego jednostronności, a w końcu przez wystawienie nowego filozoficznego twierdzenia, które pokonawszy już przeczenie, samo zaprzeczonym umiejętnie być nie może i jest *kojarznią*” [Trentowski 1974, 122].

oderwaną realność, ani samą oderwaną idealność, ale boskość, tj. najistotniejszą rzeczywistość” [tamże 121-122]. Trentowski przeciwstawił się monizmowi w imię indywidualności, postulował połączenie idealizmu z materializmem, ducha z materią, idealność z realnością. Oryginalność i słowiańskość filozofii Trentowskiego przejawia się w tym, iż „Żaden z niemieckich filozofów nie wpadł na pomysł, że materia jest tak samo wieczna i równie prawdziwa jak duch, żaden nie uznał materii za *primum* (twierdzenie) ducha za *secundum* (przeczenie) materii za element pozytywny, ducha za negatywny. Trentowski uważał, że jego *koniektywność* stoi o stopień wyżej od podmioto-przedmiotowości filozofów niemieckich, ponieważ jest przedmioto-podmiotowością” [Stażyńska-Kościuszko 2004, 36].

Za pomocą kojarzni spoił Trentowski świat zmysłowy z najwyższą władzą spekulatywną – rozumem. Tym sposobem doszedł on do świata trzeciego – słowiańskiego, który określał bardzo często mianem: *boskiego świata jaźni*. Ciało doznaje wrażenia ze świata realnego, zewnętrznego, w którym istnieje i któremu podlega, dusza myśli, tworząc intymny, wewnętrzny świat człowieka, jaźń zaś – będąca stopem ciała i duszy – działa w rzeczywistym świecie boskim. Jaźń nie jest czymś biernym, jak ciało, nie ma także natury czysto spekulatywnej, jak myśl, lecz jest samodzielną wolną wolą, samoczynnym tworem. Świat trzeci jest kojarznią dwóch różnych bytów, sposobów poznania i władz poznawczych. 1) Spaja się w nim byt materialny z idealnym, tworząc byt rzeczywisty, boski. 2) Poznanie zmysłowe (*a posteriori*) łączy się z poznaniem racjonalnym (*a priori*), dając rzeczywiste poznanie filozoficzne, całościowe (*a totali*). 3) Najwyższa władza poznania empirycznego czyli rozum zmysłowy (*Verstand*), kojarzy się z najwyższą władzą jaźni spekulatywnej, umysłem (*Vernunft*), by w syntezie dać nową jakość – *mysł* (*Wahrnehmung*).

Mysł – zdaniem Trentowskiego – jest stopem nie tylko zmysłowości i umysłu, lecz mieści on w sobie wszelkie umiejętności poznawcze człowieka: pamięć, wyobraźnię, rozsądek, uwagę, rozwagę etc. „Odkryty [...] dzięki *mysłowi* świat trzeci, boski – pisała Ewa Starzyńska-Kościuszko – jest światem polskim. Prawdziwa transcendentalność przystoi tylko narodowi polskiemu. Przewaga Polaków nad innymi narodami polega właśnie na posiadaniu przez nich *mysłu*, który zapewnia im wgląd w

ów trzeci, nieznan ani Niemcom, ani Francuzom świat. Cechą charakterystyczną polskiej filozofii [...] jest jej dążność syntetyczna [...] Jeśli bowiem cechą Francuzów jest ujmowanie *różni* w świecie zmysłowym, cechą Niemców widzenie *jedni duchowej*, to cechą Polaków jest oglądanie rzeczywistości w *różnojedni*” [tamże, 60].

Inną cechą filozofii polskiej w systemie Trentowskiego jest jego koncepcja *bożoczłowieczeństwa*, czyli przekonanie o jedności człowieka z Bogiem. Tak jak Bóg utrzymuje człowieka w niebie, tak człowiek utrzymuje Stwórcę na ziemi¹². Autor *Chowanny...* uważał, że filozofowie niemieccy nie rozumieją związku człowieka z Bogiem. Immanuel Kant założył, że religia jest prawodawstwem rozumu, który płodzi idee Boga, Johann Gottlieb Fichte rzekł natomiast, że „*Jaźń ludzka, sadowiąc się sama, tworzy naturę, świat, a nawet Boga*” [tamże, 212]. Schelling, z kolei, *uczynił* Boga Absolutem, Hegel poszedł jeszcze dalej i *zamienił* go w czystą myśl. Wszystkie te poglądy były dla Trentowskiego niedopuszczalne, ponieważ zakładają kreację Stwórcy przez człowieka. Polski myśliciel rozumiał Boga bardzo specyficznie, dla niego istniał *Bóg istotny*, który jest bytem transcendentnym wobec świata, ale przyjmował on również istnienie *boskości*, immanentnie zawartej w potencji człowieka. Momenty rozwoju i samowiedzy Boga na Ziemi manifestują się w systemach filozoficznych. *Bożoczłowieczeństwo* jest celem ludzkości, którego realizacji ma się podjąć filozofia polska oraz religia. Spoiwem człowieka z Bogiem jest *myst*, będący okiem „Bóstwa w nas dla Boga, w niebie i boskości wszelkiej w świecie – przybliżał poglądy Trentowskiego Karol Libelt – Jest to oko niebiańskiej jaźni naszej, widzące Boga, rozpatrujące boskość, a kończące filozofię, lepiej niż kiedykolwiek pojętą” [Libelt 1967, 289]. Filozofia lepiej pojęta, to filozofia totalna, łącząca w sobie dotychczasowe systemy. W taki oto sposób budował Libelt charakterologię filozofii Trentowskiego: „co jest pierwiastkiem twej filozofii pod względem istoty rzeczy? [...] nie materialność ani spirytualność, ale transcendentalność, czyli świat boski. A co jest pierwiastkiem twej

¹² Podobna relacja zachodzi między religią a polityką: „Religia pociąga jaźń ku niebu, polityka ku ziemi; religia wzdycha nad zbawieniem wiekiustym pojedynczej osoby, polityka za szczęściem doczesnym rodu ludzkiego; religia polega na miłości Boga, polityka na miłości bliźniego; religia ma celem swym świętość, polityka wolność. Religia przewodzi ziemię do niebios, a polityka pragnie sprowadzić niebo na ziemię” [Trentowski 1974, 10-11].

filozofii pod względem poznania? Nie zmysł, lecz rozum, ani umysł, ale myśl. Czym jest twa filozofia? Nie realizmem, ani idealizmem, lecz teizmem, stanowiącym istnienia i poznania rzeczywistość. Co nowego nam dajesz? Świat trzeci, świat boski, myślowy, o którym gwarzyliście, jak dzieci, lecz którego nigdy nie znaliście bliżej i prawdziwie” [tamże, 290].

Tak jak u Cieszkowskiego, tak też u Trentowskiego heglizm nie jest zwieńczeniem filozofii dziejów, a stanowi tylko stopień w ich rozwoju, uosabia świat spekulatywny, który jest antytezą zmysłowości, kolejnym szczeblem dziejowym ku światu słowiańskiemu. Ważnym *habitusem* filozofii narodowej jest w tym wypadku umiejętność zsynchronizowania ze sobą wcześniejszych epok, połączenie ich różnorodnych prądów i kierunków. Obydwaj – oczywiście każdy z nich innymi środkami – próbują spoić jednostkowość z ogólnością, materializm z idealizmem, świat ziemski z wiecznym. Cieszkowski i Trentowski obniżają ważność poznawczą rozumu z absolutności do jednostkowości i stawiają byt materialny na równi z idealnym. „Rzeczywistość – pisał o poglądach Trentowskiego Andrzej Walicki – jest realnością i idealnością w jedni, a więc materia jest równie wieczna i prawdziwa jak duch [...] Jego własna filozofia miała być polską filozofią narodową, a jednocześnie filozofią uniwersalną, wszechstronną, nie odrzucającą niczego, co istotne, z bogatego dorobku całej ludzkości” [Zarys Dziejów Filozofii Polskiej 1815-1918 1983, 74-75].

VI

Logiczność powstania filozofii słowiańskiej i jej nową istotę w perspektywie dziejowej przedstawił Karol Libelt, doktorant Hegla. Libelt analizował wędrówkę rozumu w historii, jego wcielenia i przejawy, ułomności i jednostronność poznawczą, na bazie tej krytycznej periodyzacji sformułował on oryginalną – i jak twierdził – słowiańską filozofię wyobraźni, która ma być koniecznym dopełnieniem filozofii rozumu.

Myślicielem, który zapoczątkował filozofię rozumu był – dla autora *O Miłości Ojczyzny* – René Descartes. Dualizm, jaki proponował Francuz, Libelt stanowczo

odrzuć. Bo czy w ogóle prawdopodobnym jest wątpić w ciało, nie posiadając ciała? Descartes popełniał więc błąd, gdy chciał odkryć i sformułować substancję myślącą, niezmienną i wieczną (*res cogitans*), na bazie substancji rozciągłej, zmiennej i ulotnej (*res extensa*). Autor *Samowładztwa Rozumu* zauważył także eschatologiczną trudność, która podważa – jego zdaniem – dualizm metafizyczny Descartes’a. Skoro *res cogitans* jest bytem wiecznym, autotelicznym i autonomicznym względem ciała, to przecież musiała ona myśleć i bytować przed naszym na świat przyjściem¹³. Libelt uważał, że Descartes nigdzie nie zgłębia i nie wyjaśnia tego problemu, a zostawiając go nie rozstrzygniętym czyni ze swego dualizmu doskonały argument na rzecz prawdziwości teorii reinkarnacji.

Bardzo bliski duchowo Libeltowi był Baruch Spinoza, który również wykluczał zasadność dualizmu metafizycznego. Spinoza – podobnie jak większość współczesnych Libeltowi myślicieli polskich – wyłamywał się spod specyfiki filozofii niemieckiej i francuskiej swą koncepcją natury Boga i duszy. Wedle Spinozy Bóg nie może być samym tylko myśleniem (różnica z Descartes’em), nie może być również myśleniem i rozciągłością zarazem (w przeciwieństwie do heglizmu). Dlaczego? Ponieważ z samej definicji substancji – istniejącej w sobie i przez siebie, nie potrzebującej do swego istnienia innej rzeczy – jasno wynika, że nie mogą obok siebie bytować dwie substancje o tych samych własnościach. W przeciwnym razie wykluczyłyby się nawzajem, lub złąły w jeden byt. „Rzeczy jednostkowe nie mogą bez Boga ani istnieć, ani być pojęte – pisał Spinoza – a jednak Bóg nie należy do ich istoty [...] W tym sensie, w jakim bóg nazywa się przyczyną siebie samego, trzeba go też nazwać przyczyną wszystkich rzeczy” [Spinoza 1954, 39 i 78]. Zdaniem Spinozy istnieje tylko jedna substancja: nieskończona, niepodzielna i konieczna. Różnorodność stanowisk filozoficznych, tezy: materializmu, idealizmu, witalizmu, spirytualizmu czy emergetyzmu opisują tak naprawdę ten sam byt, odnoszą się do jednej i tej samej monistycznej substancji, ujmując ją tylko z różnych perspektyw.

¹³ Libelt pisał: „Gdyby była prawda, że ta istota w nas myśląca niezawisłe myśli od ciała, musiałaby myśleć przed urodzeniem” [Libelt 1967, 168].

Libelt zwracał uwagę na bardzo nowatorską i bliską myśli słowiańskiej wizję Boga u Spinozy i – co ciekawe – nie uważał on spinozizmu za system panteistyczny. Filozof głoszący, że nie ma zasadniczej rozbieżności między Bogiem a światem, nie jest – zdaniem Libelta – jeszcze panteistą. Gdyby tak było, gdyby uznać, że sama myśl o związku Boga ze światem jest już panteizmem, to należałoby skonstatować, że wielu teologów średniowiecznych było panteistami. Prawdziwy panteizm to – dla Libelta – ubóstwienie różnorodności, założenie, że Bogiem jest fizyczny – także rozproszony – zbiór wszystkich szlachetnych i nieszlachetnych materialnych elementów. Tego uniknął Spinoza, gdyż „musiał pojąć istność bezmaterialną, bezkształtną, w przymiotach tejże natury, myślenia i rozciągłości, w czym do pojęcia istności jako osoby, przyjść nie mógł. Bezpośrednio z boga idzie rozum nieskończony, jako skutek istności myślącej, tudzież ruch i spoczynek jako skutek istności rozciągłej; wszystko inne, co się tymi dwoma środkami kształtuje i upostacia, już jest skończonością, która nieskończonej natury Boga nie tyczy” [Libelt 1967, 183-184].

Kolejnym filozofem, którego Libelt wziął *pod lupę* był Immanuel Kant, rozpoczynający na dobre – jego zdaniem – niemiecką filozofię rozumu [tamże, 36]. Wedle Kanta poznajemy tylko zjawiska (lub jak wyrażał się tu Libelt – *pojawy*), czyli to, co podpada pod wszelkie możliwe doświadczenie, to, co dostępne naszemu rozumowi zmysłowemu (*Verstand*) uzbrojonemu w kategorie oraz w formy naoczności czasu i przestrzeni¹⁴. Ale oprócz nieokreślonych przedmiotów oglądu empirycznego – zjawisk, filozof z Królewca przyjął także istnienie rzeczy samych w sobie (*das Ding an sich*,

¹⁴ Kant stwierdzał że: „czas i przestrzeń są tylko formami zmysłowej naoczności, a więc tylko warunkami istnienia rzeczy jako zjawisk, że nadto pojęcia intelektu, a więc elementy [służące] do poznania rzeczy mamy tylko o tyle, o ile dane naoczne odpowiadające tym pojęciom mogą się pojawić, i że w następstwie tego możemy mieć poznanie przedmiotu nie jako rzeczy samej w sobie, lecz tylko o tyle, o ile jest obiektem zmysłowego oglądania, tj. zjawiskiem [...] Nie możemy sobie pomyśleć żadnego przedmiotu inaczej, jak tylko przez kategorie. Żadnego pomyślanego przedmiotu nie możemy inaczej poznać, jak przez dane naoczne, które owym pojęciom odpowiadają. Wszystkie zaś nasze dane naoczne są zmysłowe, a poznanie, o ile przedmiot jego jest dany, jest empiryczne. Lecz empiryczne poznanie to doświadczenie. Nie jest więc dla nas możliwe żadne poznanie *a priori* jak tylko poznanie dotyczące przedmiotów możliwego doświadczenia” [Kant 1986, 39 i 276].

*noumenon*¹⁵), które są niedostępne kompetencjom poznawczym podmiotu. Skąd zatem możemy wiedzieć, że istnieją? „Inaczej bowiem wynikałoby z tego niedorzeczne twierdzenie – pisał Kant – że istniałoby zjawisko bez czegoś, co by się przejawiało” [tamże, 39-40]. „Rozum wszakże, dzięki wszystkim pojęciom oraz prawom intelektu, które wystarczają do użytku empirycznego, a więc w obrębie świata dostępnego zmysłom, nie znajduje zadowolenia z siebie, albowiem w nieskończoność ciągle na nowo powracające pytanie odbierają mu wszelką nadzieję na całkowite ich rozwiązanie [...] Otóż doświadczenie wprowadzie uczy mnie, co istnieje oraz jakie to jest, nigdy jednak, że koniecznie musi to istnieć tak, a nie inaczej. Tak więc nigdy nie może ono uczyć o naturze rzeczy samych w sobie” [Kant 2005, 49 i 108]¹⁶.

Ostrze krytyki Libelta skierowane jest w kantowskie rozgraniczenie rozumu na zmysłowy (*Verstand*) i umysłowy (*Vernunft*). Polski myśliciel nie rozumiał zasadności wprowadzania kategorii *Vernunft*, jako władzy pojmującej samą umysłowość, uważał przy tym, że taki zabieg niechybnie prowadzi do sprzeczności. Libelt przyjął, że niedorzecznością – a wręcz śmiesznością – jest formułować władzę umysłu, która chce pojąć coś, czego nigdy nie uchwyci, nie pozna czym są rzeczy same w sobie, ani nawet, czy w ogóle są. „wnętrze przedmiotu utajone jest przed zmysłem i doświadczeniem – pisał – nie może więc być przedmiotem rozumu zmysłowego; musi to więc być inny rozum – rozum umysłowy, który przez wnioskowanie docieka do owego wnętrza. Poznać go jednak nie może, bo tylko rozumem zmysłowym poznajemy świat zmysłowy [...] stąd rozum umysłowy wpada z sobą w sprzeczności, gdy do nich [rzeczy samych w sobie – przyp. R.W.] stosuje kategorie rozumu zmysłowego” [Libelt 1967, 147].

Kant zatem osłabił predyspozycje poznawcze rozumu kiedy wprowadził dualizm zjawisk i niepoznawalnych rzeczy samych w sobie. Tym, który przywrócił moc poznawczą rozumowi jest – zdaniem Libelta – Fichte. Zaprzeczył on istnieniu rzeczy samych utożsamiając je z myślą, co spowodowało, że intelligibilny świat *noumenów*

¹⁵ Libelt określał rzecz samą w sobie terminem *podścielisko*.

¹⁶ Ponad dwa tysiące lat przed Kantem Arystoteles ze Stagiry również zauważył, że postrzeganie zmysłowe „wprawdzie dostarcza najbardziej autorytatywnej wiedzy o poszczególnych faktach, ale nie daje odpowiedzi na pytanie *dlaczego* – na przykład, dlaczego ogień jest gorący, lecz tylko, że jest gorący” [Arystoteles 1983, 5].

stał się tej samej natury co myślenie człowieka. W systemie Fichtego „myślenie subiektywne, zapełniając się myślami całego świata, nabiera już natury myślenia formalnie bezwzględne, od czego tylko krok jeden, aby tę bezwzględność urzeczywistnić i wyłamać się z cieśni subiektywnej” [tamże, 198].

Przejście rozumu z *cieśni subiektywnej* do sfery obiektywnej zapewnił Schelling, który swoje stanowisko filozoficzne nazywał przedmiotowym idealizmem. „Fichte powiedział: wszystko, co jest, myślą jest dlatego, że jest moja myślą: Schelling zaś twierdzi, że wszystko jest myślą samo przez się, a zatem myślą przedmiotową” [tamże, 203]. Schelling podzielił filozofię na dwa rozczłonia: filozofię natury i filozofię ducha. Obie przenikają się i dopełniają wzajemnie, ponieważ filozofia w ogóle winna zmierzać do tego, by z natury wyprowadzić inteligencję, a z inteligencji naturę. Naturę rozumiał Schelling jako wcielanie się nieskończoności w skończoność, duch zaś, to wcielanie się skończoności w nieskończoność. Duch (niewidzialna przyroda) i natura (widzialny duch) w jedności stanowią całkowitość totalną (*Totalität*), istność bezwzględną, absolut. Celem filozofii jest – zdaniem Schellinga – uzmysłowienie człowiekowi, że stanowi on jedność z naturą, że świat zewnętrzny, fizyczny jest tylko swoistym przejawem, eksterioryzacją świata wewnętrznego, duchowego.

W końcu, ostatnim szczeblem dziejowej wędrówki rozumu był dla Libelta idealizm absolutny Hegla, zawierający w sobie elementy wszystkich dotychczasowych systemów filozoficznych. Absolut Schellinga jest – dla autora *Fenomenologii ducha* – *niezróżnicowaną abstrakcją*, która jest tylko substancją, nie będąc przy tym podmiotem. Nie posiada on w sobie żadnej wewnętrznej konieczności, potencji, by mógł nadawać sobie kształt, by mógł rozwijać się i w ten sposób ucieleśniać. Absolut Schellinga to pusta atrapa, niczym noc ciemna, w której każda krowa jest czarna [Hegel 1963, 23-27]. Drogi Schellinga i Hegla musiały w końcu się rozejść „z powodu drobnej różnicy, która jak wiadomo, okazuje się różnicą wszystko przesądającą – pisał H. Schnädelbach – Podczas gdy Schelling spekulacji, czyli niewyuczalnej części dialektyki, wyznacza miejsce w obrębie produktywnej wyobraźni jako zdolności poetyckiej, Hegel obstaje przy *dokonującym się sceptycyzmie*, czyli przy immanentnym spotęgowaniu się i przejściu dyskursywnego intelektu w rozum spekulatywny za pomocą określonej

negacji tego, co negatywnie dialektycznie; dzięki temu dyskursywność intelektu staje się konstruktywnym elementem samorozwoju absolutu w *absolutnej metodzie*” [Schnädelbach 2001, 118].

Hegel – wedle Libelta – doszedł do *ostatecznych kończyn filozofii*, do rozumu, który jest czystą myślą, myśleniem myślenia w najwyższej, absolutnej potędze [Libelt 1967, 210]. Mimo tego, polski myśliciel zauważył pewną niepełność heglizmu: „Jednostronność heglowskiego systemu jest tylko ta, że przyjmuje samowładztwo zamiast władztwa rozumu, że wytrąca wszystkie inne pierwiastki ducha i niczego więcej nie przyjmuje w istocie jego krom rozumu” [tamże]. Niekomplementość heglizmu polega więc na tym, że nie docenia on innych *pierwiastków ducha*, takich jak choćby: uwaga, rozsądek, pamięć czy wyobraźnia, a skupia się tylko na gloryfikacji samej rozumności.

Na bazie krytycznej analizy filozofii Hegla, Libelt sformułował zręby filozofii słowiańskiej, która ma posiadać swe urzeczywistnienie w filozofii wyobraźni. Rozum jest przyczyną myśli, „następnie wyobraźnia nie jest częścią myśli, ale jest osobną potęgą ducha, kształtującą i obrazującą, ona nadaje kształt dla rzeczy, formę dla treści, ona ubiera myśl w obraz, czy w wyraz, inaczej myśl nie byłaby pojawną” [tamże, 427-428]. Podobnie jak intuicja u Cieszkowskiego, tak wyobraźnia u Libelta pełni rolę czegoś przed-rozumowego, poprzedzającego każdą czynność intelektualną. Umysł – wedle autora *O Panteizmie w filozofii* – zawiera w sobie myśl (to, co należy do rozumu) oraz wyobraźnię (należącą do *umu*), stąd duchową władzę wyobrażania nazwał Libelt *umnictwem*. „Umnictwo ogólne – pisał – niczym innym nie jest, jak tylko obleczeniem w szaty nagiej logiki myślenia. Wszystkie jej prawa znaleźć się dlatego w umnictwie ogólnym muszą, bo wiecznotrwałe posady myślenia muszą mieć odpowiednie i wiecznotrwałe posady wyobrażania” [tamże, 459].

Libeltowska definicja pojęcia *wyobraźni* mocno odbiega od jej znaczenia w sensie psychologicznym. Autor *Samowładztwa Rozumu* rozumiał ją jako władzę, jako moc oblekającą myśl w pewien kształt i formę, nadającą jej sens. Polski myśliciel wyróżnił trzy możliwe rzeczywistości w filozofii wyobraźni, które objawiają się: 1) W Bogu, czyli w potędze *umu bezwzględnego*, gdzie jest ona *obraźnią*, wyprowadzaniem form *ex nihilo*. Są to formy pierwotne, w których przejawia się potęga Boga. 2) W

Człowieku, potędze *umu względnego*, jest ona *wyobraźnią*, tworzeniem form nowych (pochodnych) z danego już materiału (formy pierwotne). 3) W Świecie, potędze *umu przedmiotowego*, wyobraźnia staje się *przeobraźnią*. Nie jest ona tu ani stwarzaniem, ani tworzeniem, lecz przetwarzaniem się. „Natura niczego nie stwarza, niczego nie tworzy – pisał Libelt – ale w niej się wszystko tworzy bez wiedzy i woli. Wiedza i wola tego, co się tam tworzy, jest bezwzględnie w Bogu, względnie w człowieku” [tamże, 473].

Jednostronność heglizmu jest jeszcze jedna, uświadamia ją filozofia słowiańska, tj. słowiańska koncepcja Boga. Autor *O Miłości Ojczyzny* odrzucił heglowski panteizm idealny, utożsamiający Boga z rozumem, który prowadzi w konsekwencji do panlogizmu. Libelt negował także panteizm materialny, identyfikujący Boga z *wszystkością przyrodzenia* [tamże, LXVI-LXVII]. Polski myśliciel pojmował Boga jako dynamiczny absolut, który nie mógł stworzyć świata jednorazowo (gdyż stałby się ograniczony przez transcendentną przedmiotowość), jego istota nie zawiera się również w świecie (ponieważ wtedy sam stałby się ową przedmiotowością), lecz objawia się on ciągle, w nieustannym stwarzaniu świata, można rzec: Bóg bez przerwy *wyrzuca, wysadza świat z siebie*. Świat jest Bogiem, a zarazem nim nie jest, tak jak moje odbicie w lustrze, które w pewnym sensie jest mną, jednak mną nie jest.

VII

Libelt dołożył kolejną cegiełkę, która miałaby stać się podwaliną filozofii słowiańskiej. Podobnie jak Cieszkowski i Trentowski, negował on heglizm jako zwieńczenie filozofii, uważał, że rozum tworząc własne kategorie i schematy, nie jest w stanie poznać żywiołowości ludzkiego istnienia oraz natury Boga żywego: „Abstrakcją w naszym znaczeniu jest to, co się oderwało od wszelkiego kształtu – pisał Libelt – od wszelkiej materialności i dlatego jest martwe, jest życiem *in potentia*, ale nie żywiołem, nie życiem *in actu*. Pod tym względem abstrakcją jest i absolutna idea Hegłowska, jako najwyższa pełnia wiedzy, najwyższe *concretum*, i najniższa idea bytu (*das Sein*), żadną a żadną wiedzą niewypełniona” [tamże, 157].

Cieszkowski i Trentowski stawiają na równi świat materialny ze światem idealnym, formułując na bazie tego zabiegu świat trzeci. Pierwszy, wyróżnia przyszłość, czyli słowiańską epokę czynu, Trentowski zaś, postulował *boski świat jaźni*, świat polski.

Zarówno Cieszkowski jak i Libelt dostrzegali przedrozumowe czynniki poznawcze. U autora *Ojciec nasz* jest nią intuicja, u Libelta wyobraźnia. Tak jak zasadą filozofii rozumu jest konstatacja 'ja myślę' – uważał Libelt – tak *principium* filozofii wyobraźni jest 'ja wyobrażam'. Bez myślenia, owszem, nie ma poznania, myśl jest królową spekulacji, ale musi poprzedzać ją coś, co nada jej sens i kierunek, czyli wyobraźnia, będąca potęgą treści i formy.

Wszyscy trzej bardzo specyficznie i podobnie, ale diametralnie różnie aniżeli Kant, Fichte, Schelling i Hegel, pojmowali Boga. Absolut w koncepcjach myślicieli polskich posiada nierozdzielna więź z materią, której ważność zostaje postawiona na równi z duchowością. Dla Cieszkowskiego i Libelta Bóg nie był bytem w sobie ani dla siebie, lecz z siebie tj. nieustannie tworzącym materię, przejawiającym się w niej, ale nigdy nie będącym nią samą. Podobnie sądził Cyprian Kamil Norwid: dzieje potrzebują ducha, ale i *vice versa*. Tylko w ten sposób może dokonać się w dziejach odkupienie człowieka, który przecież w nich – i dzięki nim – istnieje. Bóg – zdaniem Norwida – był od zawsze w historii, ale historia nigdy nie *przeleje* się w niego. Poeta pisał: „O! Boże... jeden, który jesteś – Boże, ja także jestem... choć jestem przez Ciebie” [Norwid 1984, 48].

VIII

By być sprawiedliwym wobec naszych romantycznych mesjanistów¹⁷, trzeba im niejedno zapomnieć. Bo czy dzisiaj można traktować poważnie tezy o związku męczeńskiej śmierci Chrystusa z rozbiorami Rzeczypospolitej? Przekonanie, że tak jak

¹⁷ Termin *mesjanizm* rozumiemy tutaj w związku z religijną wiarą w zbawiciela – jednostkowego lub zbiorowego – który ma nadejść po okresie wielkich katastrof, by zbawić cierpiącą ludzkość od zła i

Chrystus wniósł odnowienie ducha w świat, tak Polska przyniesie odnowienie społeczne, polityczne, gospodarcze, religijne, moralne i duchowe w państwach Europy? Wreszcie, czy możemy wierzyć dziś Andrzejowi Towiańskiemu, uważającemu się za wysłannika Bożego, wyczekującego na inne pokrewne mu duchy, mające przynieść europejski prymat Polsce? Nie duchy są przyczyną sukcesów narodów, lecz jednostki z krwi i kości.

Nikt w Europie nie potraktuje nas poważnie i z szacunkiem, jeśli nasza martyrologia będzie stale argumentem na rzecz tego, żeśmy narodem wybranym. Są to zwykłe dziecinne *koszatki opatki*¹⁸. O takim myśleniu musimy dziś jak najszybciej zapomnieć, jeżeli chcemy uchodzić na Starym Kontynencie za nację poważną. Adam Mickiewicz, tak wystawiający potęgę serca, podkreślający wyższość poznawczą uczucia nad rozumem, zapomniał zdaje się, że odwrócił stosunkowy stan rzeczy. Akurat sercem i uczuciem widzimy świat nie takim, jaki on jest, ale takim, jakim chcielibyśmy go widzieć, czyli jakim nie jest.

Ale z drugiej strony należy wziąć pod uwagę sytuację w jakiej przyszło egzystować, myśleć i tworzyć naszym emigrantom. Ich poglądy wyrażały się w buncie wobec rzeczywistości, kto wie, może także w buncie wobec samych siebie. Próbowali oni ocalić w sobie Polskę, duchowo zwyciężyć nad otaczającą ich sytuacją w Europie, dlatego popadali w idealizm, w mesjanizm, w świat przeżyć. Życie nieustannie się zmienia, wytwarzając w nas różne nastroje i stany, do których nasze myślenie ciągle musi znajdować jakieś adekwatne uzasadnienie, odpowiednią teorię. Myślenie romantyków wyływało więc z cierpienia i tęsknoty, jakich doświadczali, z ich dziejowej tragedii, z bezradności. Stąd odrealnienie, stąd wiara w związek męki Chrystusa z rozbiorami Polski. Mimo tego, że ich poglądy są na poły fantastyczne, że ich mocna wiara i głębokie przeżywanie nie świadczyły bynajmniej o związku tychże z rzeczywistością, jedno trzeba im oddać, byli nad wyraz prawdziwi i szczerzy w tym, co

upadku. Mam tu na myśli przede wszystkim takich przedstawicieli mesjanizmu jak: Andrzej Towiański, Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński.

¹⁸ Jest to aluzja do słów Trentowskiego, który w taki sposób określił infantylność i nadmierną wybujałość poezji Mickiewicza. [Trentowski 1944, 470-471].

pisali, w tym, jak żyli, wreszcie w tym, jak bardzo kochali Polskę. Przyszłe pokolenia nie mogą im tego zapomnieć.

IX

Konieczność sformułowania filozofii polskiej postulowało wówczas wielu myślicieli. Edward Dembowski, dla przykładu, twierdził, że zgubą dla ówczesnych Polaków – znajdujących się w sytuacji wielkiej tragedii dziejowej – będzie naśladownictwo i tworzenie imitacji kulturowych innych nacji. Polacy zginą jako naród jeśli nie stworzą własnej filozofii i własnej w niej tożsamości. Filozofie Francuzów, Niemców – ale także Anglików i Włochów – mają być szczeblem, przejściem ku powołaniu polskiej myśli urzeczywistniającej się w *wiedzy twórczości*. Źródłem i zasadą filozofii Polaków ma się stać konstatacja: *Tworzę, więc jestem*. Dembowski uważał przy tym, że filozofia polska ma się przejawiać z różną siłą, w różnych dziedzinach, mniej w logice i matematyce, mocniej w naukach przyrodniczych.

Wedle Henryka Kamieńskiego, młodszego kuzyna Dembowskiego, polskim aspektem filozoficznym ma być przewyższenie sprzeczności istniejącej między filozofią spekulatywną (niemiecką) a empiryczną (francuską). Należy zatem ująć byt w perspektywie twórczości, nie zaś myśli. Hegel pomylił się – zdaniem Kamieńskiego – kiedy przyjął pierwotność myśli wobec rzeczy. Autor *Filozofii ekonomii...* uważał, że jest dokładnie odwrotnie, myśl jest tylko stworzeniem, czyli czymś wtórnym wobec twórczości. Wedle Kamieńskiego nie istnieje także żaden transcendentny Bóg, absolutem jest człowiek: „Byt człowieka, jest rzeczą samą przez się, skoro nie możemy rozumowo go wyprowadzić z żadnej odleglejszej przyczyny; więc względnie naszego pojmowania, odpowiada z tej strony warunkom absolutu. Dalej byt człowieka jest najściślejszą rzeczywistością; na ostatek tworzy dookoła siebie świat (społeczność, sztuki, nauki itd.), którego jest zarodem, siłą twórczą i przyczyną pierwotną; mieści więc w sobie wszelkie warunki absolutu wszech rzeczy ludzkich” [Kamieński 1959, 17-18].

Dziejową misją Słowian, zdaniem Józefa Marii Hoene-Wrońskiego, jest skończenie historii i przejście do realizacji *królestwa bożego na ziemi*. Zabieg owy ma się dokonać dzięki syntezie filozofii niemieckiej z francuską, dzięki sformułowaniu filozofii achrematycznej, która docierając do najgłębszych zasad istnienia, osiągnie poznanie absolutu (czy arcyabsolutu – jak niekiedy wystawiał się Wroński). Ludzkość zdobędzie tym samym nieśmiertelność łącząc się z Bogiem, natomiast czas historyczny przekształci się w wieczne trwanie. „Ludzka świadomość może osiągnąć wiedzę absolutną, identyfikując się w ten sposób ze świadomością samego absolutu. Utożsamienie ze Stwórcą jest przekroczeniem czasowo-przestrzennych granic rzeczywistości i granic *Ja* empirycznego. Wroński ukazuje możliwość przejścia z życia doczesnego do rzeczywistości transcendentnej” [Filo-sofija 2004 nr. 1 (4), 51].

Bardzo ważne zadanie kulturowe – moim zdaniem jedno z najważniejszych dziś – wskazywał Polakom Norwid. Uważał on, że podział Europy nie jest podziałem geograficznym, lecz kulturowym. Skoro tak, to rolą naszą winno być rozszerzanie tej granicy na wschód. Rosję – zdaniem Norwida – cechuje zbyt wielka nieorganiczność kulturowa z powodu dużego obszaru, jaki zajmuje. Brak w niej ciągłości kulturowej, brak demokratycznej kontroli nad centralnymi ośrodkami władzy. Poza tym społeczeństwo rosyjskie – jak żadne inne w Europie – bardzo łatwo ulega różnym manipulacjom. Norwid twierdził także, że Rosjanie zbyt łatwo przejmują obce wytwory i wzorce kulturowe, bez głębszego nam nimi namysłu. Zadaniem Polaków powinno być zatem likwidowanie wszelkich pierwiastków azjatyckich w kulturze rosyjskiej, winniśmy podjąć środki ku temu, by Rosja coraz intensywniej orientowała się na zachód, w stronę Europy [Łapiński 1971, 134].

X

Filozofia polska największy swój rozwój święciła wtedy, kiedy Polski nie było na mapach Europy (zwłaszcza w latach 1830-1840, które nazywane są złotymi latami polskiej myśli filozoficznej). I oby mylił się Aleksander Świętochowski, a jego sentencja

– otwierająca tutejsze rozważania – była już nie aktualną, oby nie trzeba było więcej uderzać nas młotem, abyśmy sami w porę wiedzieli, kiedy trzeba się rozgrzać.

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles (1983), *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN.

Bartuła, P. (2006), *Jako w Niebie tak i na Ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Kraków: Księgarnia Akademicka.

Brzozowski, S. (1910), *Legenda Młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów: Nakł. Księgarni Polskiej B. Połonieckiego.

Cieszkowski, A. (1912), *Bóg i palingenezja*, przeł. A. Cieszkowski (syn), Poznań: N. Kamieński i Spółka

Cieszkowski, A. (2007), *Prolegomena do Historiozofii*, przeł. A. Cieszkowski (syn), Poznań: PTPN.

Jakubowski M.N. i Kamińska, V. (2004), *Kantowskie inspiracje w filozofii Józefa Marii Wrońskiego*, [w:] *Filo-Sofija*, 1 (4), 2004.

Kamieński, H. (1959), *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*, Warszawa: PWN.

Hegel, G.W.F. (1963), *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN.

Hegel, G.W.F. (2003), *Wykłady o filozofii dziejów*, przeł. A. Zieleńczuk, Warszawa: De Agostini i Altaya.

Hegel, G.W.F. (1969), *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN.

Kamieński, H. (1959), *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*, Warszawa: PWN.

Kant, I. (1986), *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN.

Kant, I. (2005), *Prolegomena do wszelkiej możliwej metafizyki która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszekiewicz, Kraków: Zielona Sowa.

Kuderowicz, Z. (1983), *Filozofia dziejów*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Kuderowicz, Z. (1989), *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa: PWN.

- Kuderowicz, Z. (1984), *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Libelt, K. (1967), *Samowładztwo Rozumu i Objawy Filozofii Słowiańskiej. O Miłości Ojczyzny. System Umnictwa. O Panteizmie w Filozofii*, Warszawa: PWN.
- Łapiński, Z. (1971), *Norwid*, Kraków: Znak.
- Łotys, Z. (1998), *Teilhardowska koncepcja postępu*, Olsztyn: WSP.
- Montaigne, M. (1985), *Próby*, t. I, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa: PIW.
- Namowicz, T. (1995), *Johann Gottfried Herder. Z zagadnień przełomu oświecenia w Niemczech w drugiej połowie XVIII wieku*, Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
- Norwid, C. (1984), *Pisma wierszem i prozą*, Warszawa: PIW.
- Palacz, R. (1999), *Klasycy filozofii polskiej*, Warszawa-Zielona Góra: Zachodnie Centrum Organizacji.
- Schnädelbach, H. (2001), *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Spinoza, B. (1954), *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Warszawa: PWN.
- Starzyńska-Kościuszko, E. (2004), *Koncepcja Człowieka Rzeczywistego. Z antropologii filozoficznej Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, Olsztyn: UWM.
- Trentowski, B.F. (1844), *Myślini czyli całokształt loiki narodowej*, Poznań: N. Kamieński i Spółka.
- Trentowski, B.F. (1974), *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz Wybór pism filozoficznych z lat 1842-1845*, Warszawa: PWN.
- Walicki, A. (red.) (1983), *Zarys Dziejów Filozofii Polskiej 1815-1918*, Warszawa: PWN.