

Bolesław Andrzejewski

Duchowość Polaka Próba portretu filozoficznego

The spiritual character of Pole Attempt of a philosophical portrait

Abstract: The article deals with the history of Polish philosophy. Particular attention is given to its practical, at times even pragmatic overtone. The *praxis* dominates in the Middle Ages, modern philosophy and also in contemporary thought. After the appearance of Kantianism, there emerges in Poland a theoretical consciousness. These practical and theoretical dimensions lead to a synthesis that is referred to as “Polish humanism”.

Keywords: God-honor-homeland, Pole, *praxis*, pragmatism, “Polish humanism”

Wprowadzenie

W szkicu pragnę nawiązać do głoszonej przeze mnie od lat tezy o praktycznym charakterze polskiej kultury. Praktycyzm stosowano w sposób metodyczny, tworząc z niego filozoficzny program. Tezę tę zamierzam uzasadnić na przykładzie rozwijanej u nas filozofii, która w zasadzie przez cały czas, począwszy już od jej średniowiecznych początków, wykazywała takie właśnie, praktyczne zabarwienie. Z uwagi na oczywisty fakt, że filozofia stanowi silną podstawę i bazę wszelkich innych zakresów teorii i życia, uczynimy ją narzędziem do naszkicowania duchowego portretu Polaka.

Obecny w polskiej filozofii praktycyzm był początkowo uprawiany nieświadomie i spontanicznie, aby z wiekami — właściwie od początku XIX wieku — przyjąć postać wyrazistego programu.

Warto już na wstępie zaznaczyć, że praktyczne usposobienie polskich filozofów było na tyle silne, iż nasuwało wręcz polskim badaczom skojarzenia z pragmatyzmem. Ten ostatni rozwinął się, jak wiadomo, pod koniec XIX wieku za oceanem, znajdując też podatny grunt w Anglii. Tym bardziej zatem doniośle i wzniośle brzmią oceny o prekursorstwie polskiej myśli wobec doktryny anglo-amerykańskiej.

Adam Zieleńczyk podsumował mianowicie umysłowość polską w następujący sposób: „Ze swą podstawową skłonnością do rozpoczynania myśli od konkretnych faktów [...] filozofia polska byłaby pierwowzorem dzisiejszego angielskiego, a raczej anglo-amerykańskiego p r a g m a t y z m u, byłaby nim, gdyby była w Anglii znana”¹. Opinię swą badacz podtrzymuje jedenaście lat później: „Jeśli zwrócimy uwagę na rozwój filozofii w Polsce, uderzy nas wspólny rys, który wiąże wszystkich wybitniejszych przedstawicieli myśli filozoficznej u nas, rys, nazwany przeze mnie niegdyś pragmatystycznym dla swej bliskości z kierunkiem reprezentowanym zwłaszcza przez Jamesa i F.C.S. Schillera”².

Podobnie, jeszcze przed I wojną światową — zapewne aby dowartościować polską kulturę w okresie obcych zaborów — wypowiada się inny myśliciel na temat czasowych relacji pragmatyzmu i polskiego sposobu filozofowania: „Nam nie pozostało nic więcej, jak pogodzić się z tym nieuniknionym wynikiem naszego odosobnienia umysłowego i przyjmując uobywatelnioną już nazwę, zaciągnąć w ten sposób w szeregi rosnącego ruchu, znanego pod nazwą p r a g m a t y z m, co nie przeszkadza oczywiście zachować rodzajowej odrębności swoich celów specjalnych”³.

W kolejnych fragmentach wskażemy źródła i ewolucję polskiego praktycyzmu (jak się okaże — w pierwszej połowie XX wieku wręcz pragmatyzmu, choć wyraźnie zmodyfikowanego), a także postaramy się zarysować jego istotę wraz z owymi „celami specjalnymi”.

¹ A. ZIELEŃCZYK: *Drogi i bezdroża filozofii*. Warszawa 1912, s. 229.

² A. ZIELEŃCZYK: *Czynnik pragmatystyczny w filozofii polskiej*. „Przegląd Filozoficzny” 1923, s. 137.

³ W.M. KOZŁOWSKI: *Czym jest humanizm polski*. „Myśl i Życie” 1913, nr 5, s. 112.

Średniowieczna geneza praktycyzmu polskiego

Philosophia filia temporis („filozofia córka czasu”) — głosi mądre powiedzenie. Egzystencjalne okoliczności wpływają na kształt duchowości danej wspólnoty etnicznej, określają jej system wartości czy społeczno-polityczne preferencje. Zatem analizowana w niniejszym artykule — aby posłużyć się sformułowaniem znanego badacza filozofii polskiej — mentalność, tożsamość czy „świadomość narodowa to wypadkowa wielu nakładających się i wzajemnie przekształcających czynników. Aspiracje polityczne, obrachunki z historią, ruchy intelektualne i związane z nimi spory to jedne spośród pierwszych w bogatym ich rejestrze”⁴.

Akceptując słuszność tych konstatacji, sięgnijmy do początków polskiej państwowości i kultury (tu zwłaszcza filozofii), ze szczególnym wyakcentowaniem możliwych, głównie społeczno-politycznych, przyczyn powstania filozoficznego praktycyzmu.

Opinie na temat poglądów najdawniejszych polskich filozofów są dość zróżnicowane. Według niektórych historyków polskiej myśli, w XIV i XV dominowała u nas scholastyka, której „cechą było, że zakładała prawdy objawione i nie dochodziła ich, natomiast usiłowała je wyjaśnić i usystematyzować. [Wynika to z dominującej roli Kościoła — B.A.] gdzie biskupi z urzędu byli pierwszymi senatorami, a prymas interreksem w czasie bezkrólewia. Zresztą w szkolnictwie, jak również w innych dziedzinach stan kapłański miał pierwszeństwo przed innymi”⁵.

Wszelako, i to jest również podkreślane, w XIV wieku wyraźny był u nas wpływ arystotelizmu. Interesowano się — zwłaszcza na młodym Uniwersytecie Krakowskim — filozofią przyrody. Pisano komentarze do Arystotelesowskiej *Metafizyki*, a także powstawały samodzielne dzieła dotyczące istoty bytu. Na wyróżnienie zasługuje tu Witelon (ok. 1230 — ok. 1292), który wplatając się w europejskie odrodzenie antyku, zwłaszcza zaś arystotelizmu, może uchodzić za kontynuatora nauki Alberta Wielkiego oraz jego ucznia Tomasza Akwinaty, a także za antycypatora (niewykluczone, że prekursora) poglądów J. Buridana. Podobnie jak Albertus Magnus, myśliciel przecież głęboko bogobojny, również Witelon uznaje dwojakie źródło

⁴ C. GŁOMBIK: *Tradycja i interpretacje. Antoni Molicki a reakcja katolicka wobec polskiej „filozofii narodowej”*. Warszawa 1978, s. 13.

⁵ W. WAŚIK: *Historia filozofii polskiej*. T. 1. Warszawa 1958, s. 24.

prawd. Nawet gdy pisze *O naturze demonów*, nie chce z jednej strony przeczyć „zasadom religii chrześcijańskiej”, która bada metodą objawioną przez Boga, ale też, jako stosujący logikę badacz przyrody, „zamierza dociekać prawdy metodą naturalną”⁶.

Wszelako uciekanie się do Opatrzności Boskiej nie musi wcale przeczyć zasadzie praktycyzmu. Jak zobaczymy w dalszych fragmentach, kategoria Boga stanowi w Polsce ważny składnik politycznych i społecznych poglądów. Podobnie uważają zresztą przedstawiciele polskiego średniowiecza. Piotr z Sienna optuje w swym komentarzu do *Metafizyki* na rzecz wiary, uzupełniając ją praktycznymi implikacjami: „Podczas gdy metafizyka oświeca jedynie umysł, »teologia święta« oświeca również uczucia i zarazem »słodczą nasycą intelekt«. [Wszakże Piotr uznaje — B.A.] niezbędność nauk praktycznych, w szczególności zaś etyki i polityki, jako przygotowujących grunt dla uprawiania metafizyki, która ostatecznie doskonali człowieka [...]”⁷.

Powracamy tedy do głównego wątku dociekającego, kim jest człowiek i jakie jest jego miejsce w świecie. We wszystkich zakresach badawczych, i to już od zarania naszych dziejów, przejawiamy praktycyzm i woluntaryzm, występuje prymat woli nad rozumem (Burydańska wersja arystotelizmu, choćby Pawła z Worczyna), nieustannie powracają zagadnienia związane z państwem, ze społeczeństwem, ze sprawiedliwością, z moralnością, etyką, ekonomią, polityką, a także z religią.

O ile w początkach polskiej historii intelektualnej, wiązanej głównie z Krakowską Wszechnicą, praktycyzm mieszał się jeszcze z wątkami teoretycznymi, o tyle w XV wieku stał się on już silną wykładnią polskiego sposobu filozofowania. Znikała stopniowo metafizyka, logika czy metodologia, ustępując miejsca problemom mającym bardziej bezpośrednie przełożenia na jakość bytu społecznego.

Wydaje się, iż przyczyna praktycznego nastawienia tkwi w okolicznościach politycznych, które w dobie średniowiecznej zostały w naszym kraju zdominowane przez relacje polsko-krzyżackie. Niewykluczone, że na podjęcie tematów praktycznych wpłynęło też dzielnicowe rozdrobnienie, które od połowy XII wieku osłabiło polską państwowość. Prawdziwe kłopoty natury politycznej i społecznej miały wszakże nadejść, począwszy od XIV wieku, kiedy to na północnych terenach Polski krzepło i rosło w potęgę państwo krzyżackie, coraz bardziej wrogie i roszczeniowe wobec swych południowych sąsiadów.

⁶ Ibidem, s. 29.

⁷ J. DOMAŃSKI, Z. OGOŃOWSKI, L. SZCZUCKI: *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XII—XV*. Warszawa 1989, s. 95.

Polscy myśliciele zrezygnowali przeto, jeśli tak wolno powiedzieć, z luksusu snucia rozważań czysto teoretycznych, oderwanych od społeczno-politycznej praktyki, kierując swą twórczą energią właśnie ku szeroko pojmowanej „naprawie Rzeczypospolitej”. Najczęściej też porbrzmiewa w ich wypowiedziach antykrzyżacka nuta, a także troska o utrzymanie polskiej państwowości.

Przesycone praktycyzmem poglądy głosił na przełomie XIV i XV wieku Stanisław ze Skarbimierza (ok. 1360—1431), uczony i urzędnik wysokiej rangi państwowej, pierwszy rektor Uniwersytetu Krakowskiego (później Jagiellońskiego). W swych *Kazaniach* wyrażał zasadę równości społecznej oraz prawo wszystkich ludzi do wolności i politycznej niezawisłości. Potępiał wojny, przyznając rację jedynie „wojnom sprawiedliwym”, mającym przywrócić pokój oparty na zasadzie sprawiedliwości. W swej niechęci do wojny i do doskonalenia oręża Stanisław postuluje dbałość o kulturę i mądrość. Głosi potrzebę prawdy, płynącej w jego przekonaniu z „prawa bożego”, opowiada się za miłością bliźniego. Wyposażeni w takie atrybuty, ludzie (narody) nie ulegną fizycznej sile i barbarzyńskiej przemocy. „Widać to jasno, gdy się rozważa wojny prowadzone przez wiernych, kiedy to wiele tysięcy pogan, groźnych przez swe uzbrojenie i doświadczenie wojenne, nieliczni wierni częstokroć pokonywali raczej słowami i mądrością niż siłą oręża [...]. Bo nie przez mnóstwo wojska odnosi się zwycięstwo w bitwie, ale z nieba jest siła”⁸.

Nietrudno zdekodować przytoczoną wypowiedź w kluczu polsko-krzyżackich stosunków, choć autor nie wymienia z nazwy obiektu swych uwag. Aluzje Stanisława są subtelne i mgliste, aczkolwiek dość wyraźne — znając siłę i walory rycerskie Krzyżaków, śle on przekaz, iż tylko naród przygotowany odpowiednio duchowo i moralnie może stawić czoła ich zbrojnej potędze.

W bardziej jednoznaczny sposób, w tym samym zresztą czasie, wyraża natomiast swoje społeczno-polityczne zapatrywania Paweł Włodkowic (1370—1435). Zgłasza on te same postulaty równości i wolności, także w wymiarze międzynarodowym. Obnaża przy tym okrucieństwa i obłudę (także religijną) Krzyżaków, uprzytomnia fakt, że tym ostatnim nie szło bynajmniej (co i tak należy potępić) o nawracanie na chrześcijaństwo, lecz raczej o zwykły rozbój i zabór cudzego mienia. Włodkowic powiada: „Przechodzi w zwyczaj błąd polegający na tym, że wierni Chrystusowi w celu pełnienia służby wojennej, wierząc, że oddają hołd Bogu, schodzą się tłumnie

⁸ 700 lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna XIII—XV wieku*. Red. J. DOMAŃSKI. Warszawa 1978, s. 85.

i spokojny naród niewiernych [Prusy? — B.A.] z okazji szerzenia wiary katolickiej jest okrutnie atakowany. [W Polsce — B.A.] Kapłanów jak również innych, już ochrzczonych, jak i nieochrzczonych, okrutnie zabijają, palą ich nowiutkie kościoły i popełniają niezliczone inne czyny, o których uczciwość każe zamilczeć [...]. Wystawiają potęgę przeciw katolickiemu królowi Polski, najeżdżają wrogo królestwo Polski, burzą grody, inne obracają w perzynę, łupią, gwałcą i dzieje się tam wiele innych niegodziwych rzeczy, które pióro z trudnością mogłoby wyrazić”⁹.

Włodkowiec, chrześcijański pisarz przecież, wyraża się krytycznie o roli papieża, zwłaszcza jeśli chodzi o pośrednictwo w sporze pomiędzy Krzyżakami a państwami ościennymi. Jego zdaniem, papież zbyt łatwo ulega presji Krzyżaków, przyznając im prawo do podbitych terenów, czy to pogańskich, czy nawet chrześcijańskich.

W rezultacie swoich przemyśleń Włodkowiec ustala kilka ogólnych postulatów pod adresem papieża i władców świeckich. Otóż stwierdza on przykładowo, iż papież nie powinien zalecać monarchom ani tym bardziej popierać ich rozprawiania się innowiercami, zabierania im mienia itp. Mimo to wszakże, zapewne w nadziei na „niebiańska” sprawiedliwość, przyznaje papieżowi władzę najwyższą, nawet nad cesarzem i królem. „Prawda jest taka — jak pisze — że oba orzecznictwa, to jest co do rzeczy doczesnych i co do duchowych, należą do papieża [...]. Rząd ziemski powinien być jednokształtny z rządem niebieskim, gdyż świat niższy jest normowany na wzór wyższego”¹⁰.

W twórczości Włodkowica można znaleźć wypowiedzi, przeczące wręcz, jakoby cesarz (król) mógł sprawować władzę nad ludźmi, zwłaszcza nad niewiernymi. Nie sprawuje on rządu z woli Boga, co jest jedynie udziałem papieża. Wobec niewiernych czyni on tedy jedynie „gwałt i tyranie”. Niewiernych zaś nie wolno nawracać siłą, ani zmuszać ich do przyjęcia innej wiary, w tym i chrztu, „ponieważ ten tryb jest z krzywdą bliźniego, a nie należy czynić złych rzeczy, aby wynikły dobre”¹¹.

Przyjrzyjmy się jeszcze twórczości kolejnego reprezentanta polskiego średniowiecza Jana Ostroroga (ok. 1430—1501). Praktyczna orientacja jego twórczości jest wyraźna. Przenika ją troska o sprawy polityczne i społeczne, przy czym nie jest ona wyzbyta państwowej i narodowej dumy. Nastawienie praktyczne wynika już z tytułu głów-

⁹ Ibidem, s. 184—185.

¹⁰ Ibidem, s. 196—197.

¹¹ Ibidem, s. 203.

nego dzieła Ostroroga: *Memoriał o uporządkowaniu Rzeczypospolitej*, pisanego w połowie XV wieku. Autor zestawia w nim sporo uwag mających przyczynić się do usprawnienia funkcjonowania państwa polskiego, w szczególności do ugruntowania państwowej suwerenności. Dzieli je na uwagi „o sprawach duchowych” oraz uwagi „o sprawach świeckich”.

Wśród zagadnień natury duchowej na plan pierwszy wysuwają się kwestie dotyczące wzajemnych kontaktów króla polskiego z papieżem. Instruuje zatem Ostroróg króla Kazimierza Jagiellończyka, iż należy „odwiedzić nowego papieża, powinszować mu tego wyniesienia [...], także oświadczyć i wyznać, że król z całym królestwem wiarę katolicką zachowuje”. Nie zaleca wszakże wobec papieża zbytnej pokory, choć bowiem „pokora jest cnotą, zbytnia wszelako nie jest bez nieprzyzwoitości, zwłaszcza gdy temu bywa okazywana, dla którego Chrystus wszystkim nakazał posłuszeństwo, lecz tylko w rzeczach duchowych”¹².

W wywodach Ostroroga przejawia się bunt przeciwko sposobowi zarządzania Kościołem. Zachodzi tu koincydencja z odgłosami niezadowolenia wśród humanistów i reformatorów niemieckiego odrodzenia, które miały znaleźć upust w tezach Lutra, 16 lat po śmierci Ostroroga.

Otóż polski myśliciel nie akceptuje corocznych danin składanych papieżowi. Wytyka głowie Kościoła pychę oraz pożądanie dóbr doczesnych i zaszczytów, oskarża go, iż kieruje się chytrością i wymusza annały podstępem, a także o to, że nie przeznaczają ofiarowanych mu pieniędzy na zbożne cele, związane z umacnianiem i obroną idei chrześcijaństwa. Krytykuje — co stanowi wyraźną zbieżność z programem Lutra — ciągnącą się od dziesięcioleci praktykę „frymarczenia odpustami”, wątpiąc tym samym w skuteczność „kupowania sobie zbawienia”. „Potrzeba więc całkowicie zaprzestać tej zmyślonej pobożności, a papież nie powinien być tyranem pod płaszczykiem wiary. [Uzyskane pieniądze są w sposób zdrożny przeznaczane — B.A.] na potrzeby prywatne krewnych i powinowatych, na dwór, na stajnie, że nie powiem na co gorszego”¹³.

Interesująco brzmią uwagi Ostroroga odnośnie do „spraw świeckich”. Dominują wśród nich znów postulaty praktyczne, mające niejako „od zaraz” przyczynić się do „uporządkowania” stosunków społeczno-politycznych w królestwie polskim. Naczelną wartością są w tym kontekście zapisy prawne. Prawo winno być, w jego przekonaniu,

¹² Ibidem, s. 240.

¹³ Ibidem, s. 245.

jednakowe dla wszystkich, niezależnie od pochodzenia czy pełnionej aktualnie funkcji. „Niech więc będzie jedno prawo, wszystkich obowiązujące, bez żadnej różnicy [...]. Ja wszelako mniemam, że jednym i tymże samym prawem zarówno wszyscy mieszkańcy kraju mogą i winni się rządzić”¹⁴.

Swoją dalekowzroczną zasadę rozciąga Ostroróg na inne zakresy społecznej praktyki, między innymi na system miar i wag. Był on w tamtym czasie odmienny w różnych obszarach kraju, chodziło zaś o to, aby przy jednym królu „było jedno prawo, jedna waga i jedna miara”.

Praktycyzm w polskiej filozofii nowożytnej

Podobnie jak w początkach polskiej kultury, również wieki XVI do XIX, czyli polskie odrodzenie, oświecenie i romantyzm, były przesyczone silnymi tendencjami praktycznymi. Zilustrujmy ten fakt wybranymi przykładami.

Dobitną egzemplifikacją i ważnym etapem kształtowania się praktycznej/pragmatycznej duchowości polskiej może być odrodzeniowa twórczość Andrzeja Frycza Modrzewskiego (1503—1572), przede wszystkim zaś jego główne dzieło z połowy XVI wieku, zatytułowane (*nota bene*): *O poprawie Rzeczypospolitej*. Uwagę zwracają już tytuły poszczególnych ksiąg: *O obyczajach*, *O prawach*, *O wojnie*, *O kościele*, *O szkole*. Zauważmy — zupełnie pominięte zostały problemy apraktyczne, takie choćby jak przyroda, logika, teoria poznania czy metodologia wiedzy.

Naczelną wartością staje się ogólnonarodowe dobro, czyli państwo polskie, wyrastające ponad indywidualne i partykularne cele. Już w pierwszych fragmentach księgi *O obyczajach* autor stawia pryncypialne pytanie: „Co to jest Rzeczpospolita?”. Odpowiadając na nie, przytacza — prostą, ale ponadczasową, jak się wydaje — definicję głoszącą, „że rzeczpospolita to zgromadzenie i wspólność ludzka, związana prawem, łącząca wielu sąsiadów, a ku życiu dobremu i szczęśliwemu ustanowiona [...]”. Z rodzin i licznych domów wie

¹⁴ Ibidem, s. 251.

powstają, ze wsi zaś i gmin rośnie ta społeczność obywateli, którą nazywamy rzecząpospolitą”¹⁵.

Modrzewskiego interesują zatem wartości nadrzędne, zwłaszcza dobro i szczęście ogółu. Wychodzi on w ogóle z założenia, że wartości te jest w stanie wygenerować wyłącznie świadomość wspólnoty, co myśliciel uzasadnia przykładami czerpanymi wręcz z anatomii. Píše on bowiem: „I jak członek jakiś, gdyby go od ciała oderwano, już na imię swoje nie zasługuje, bo ani żyć, ani obowiązków swych pełnić niezdolny, jeśli z ciałem niezłączony, tak samo nikt z obywateli poza rzecząpospolitą dorzecznie żyć nie może ani pełnić swych obowiązków”¹⁶.

Do rangi najwyższej wartości życia społecznego urasta w systemie Modrzewskiego rzecząpospolita jako zwarty, bezkonfliktowy i harmonijny organizm społeczny. Filozof wskazuje czynniki przyczyniające się do zacieśniania więzi między jednostkami. Akcentuje zwłaszcza dwa z nich: „rozum” oraz „mowę”. One to pozwalają na „wzajemną życzliwość ludzi, która jest szczególną więzią tej tak szeroko rozciągającej się społeczności; kto w niej żyje, wszystkie swe prace, chęci, trud, pilność i skrętność winien ku temu obracać, by wszystkim obywatelom działo się dobrze i aby wszyscy mogli żyć życiem szczęśliwym”¹⁷.

W swej filozofii czynu Modrzewski wymienia też trzy rodzaje działań, wpływających korzystnie na rozwój ojczyzny. Są nimi: 1) właściwy sposób sprawowania władzy, przede wszystkim obrona i dbałość o ludzi zamieszkujących Rzeczpospolitą, 2) działania związane z wiarą i czcią oddawaną Bogu oraz 3) troska o właściwą edukację młodzieży, ponieważ „z dobrego nauczania młodych rosną wszystkie albo przynajmniej najważniejsze korzyści tak dla religii, jak i dla społeczności ludzkiej”¹⁸.

Do optymalizacji wymienionych działań niezbędne są z kolei trzy zasady: 1) uczciwość obyczajów, 2) surowość sądów oraz 3) sztuka wojenna. Dwie pierwsze zasady umożliwiają właściwe funkcjonowanie społeczeństwa wewnątrz jego granic, umiejętności militarne natomiast są gwarancją zabezpieczającą przed wrogami zewnętrznymi. „Gdy więc te trzy rzeczy są w należyтым porządku, to i w samej rzecząpospolitej dobrze się dzieje, i przeciwnie, ile w każdej

¹⁵ 700 lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*. Red. L. SZCZUCKI. Warszawa 1978, s. 245.

¹⁶ Ibidem, s. 246.

¹⁷ Ibidem, s. 245.

¹⁸ Ibidem, s. 248.

z nich braków, tyle z konieczności braków w całości i godności Rzeczypospolitej¹⁹.

Praktycyzm odrodzeniowy znalazł swoją kontynuację w kolejnych dziesięcioleciach, zaznaczając się z całą mocą choćby w poglądach i działaniach Piotra Skargi (1536—1612). Podobnie jak myśl poprzednika, również poglądy Skargi cechuje głęboka troska o losy królestwa polskiego i jego obywateli. Symbolicznego wręcz charakteru nabierają jego *Kazania sejmowe*, głoszone w wieszczym uniesieniu, porywające i poruszające słuchaczy. Funkcjonując na dworze Zygmunta III, króla ultrakatolickiego, kaznodzieja przestrzegał w nich magnatów i szlachtę przed anarchią, upatrując w niej niepokojącego zwiastuna dla przyszłości Polski. Wymienia on, co stanowi pewną analogię do wcześniejszych pomysłów Modrzewskiego, dwa organy ważne dla każdego organizmu: „serce” i „głowę”. Porównuje je Skarga do dwóch istotnych składników życia społecznego: sercu odpowiada religia i stan duchowny, głowie zaś — władza królewska. Od prawidłowego funkcjonowania obu organów zależy zdrowie całego organizmu. Natomiast: „Gdy wiara katolicka i duchowny stan naruszony jest, jako ranne serce, prędką śmierć Rzeczypospolitej przywodzi. Gdy też stan królewski słabieje i boleje, jako głowa chora, władza członków wszystkich ginie i królestwo wszystko upada²⁰”.

Konsekwentnie tedy przywiązuje Skarga dużą wagę do restauracji silnej władzy królewskiej. Rządzić społeczeństwem może bowiem tylko jedna osoba, tak jak jedna jest głowa w organizmie. Monarchę uznaje za optymalny i naturalny sposób organizacji społecznej, zwłaszcza dlatego, że pochodzi z woli Bożej. Powołując się na zapisy Pisma Świętego kaznodzieja powiada: „Gdyby też zła była monarchia, nigdy by jej był Pan Bóg ludu swemu nie życzył i na tym miejscu króla im dawać by nie rozkazał. Lecz sam go im dał i naznaczył²¹”.

Skonsolidowana w jednej osobie władza potrafi lepiej zagwarantować spokój i dobrobyt wewnętrzny, jak również z większą skutecznością jest w stanie przeciwstawić się wrogowi zewnętrznemu. Skarga ubolewa, że w Polsce rola króla słabnie, przy jednoczesnym nasilaniu się „złotej wolności szlacheckiej”.

Zbliża się oświecenie, z nim zaś ogólnoeuropejskie uznanie do metodologii opartej na rozumie. Dużą rolę (zwłaszcza w Europie środkowo-wschodniej, w mniejszym stopniu w Anglii, pozostającej wierną metodologii empirycznej) odegrała w tym względzie filozofia

¹⁹ Ibidem, s. 248.

²⁰ P. SKARGA: *Kazania sejmowe*. Red. S. SIERPOWSKI. Wrocław 2010, s. 109—110.

²¹ Ibidem, s. 111.

Immanuela Kanta. Przyjmowała się ona również w Polsce, chociaż w naszej recepcji kantyzyzm zaznaczył się ponownie duch praktycyzmu. Przyswajano sobie mianowicie, przynajmniej w fazie pierwszej, w początkach wieku XIX, głównie jej wątki związane ze sprawami wojny i pokoju (*Zum ewigen Frieden*), mających dla polskich myślicieli, czego próbujemy w niniejszym tekście dowiedzieć, pierwszoplanowe znaczenie. Stosunek do kantyzyzmu może zresztą stanowić znakomity „papierek lakmusowy” pomocny w tropieniu polskiego praktycyzmu. Recepcja niemieckiego filozofa wykazywała najczęściej podtekst praktyczny (co prawda, jak zobaczymy, nastawienie takie miało się nieco zmienić na przełomie XIX i XX wieku). Znamiennie w kontekście naszych rozważań brzmi ocena jednego z cytowanych już badaczy dotycząca relacji polsko-kantowskich: „Przyjmowali i propagowali naukę Kanta ci, którzy uważali go za przeciwnika Oświecenia i sami przeciw Oświeceniu występowali, oraz ci, którzy widzieli w nim przedstawiciela Oświecenia i w tym się z nim solidaryzowali. Odrzucali zaś jego naukę ci, którzy hołdując Oświeceniu, jego za przeciwnika Oświecenia głosili, oraz ci, którzy Oświecenie potępiając, jego za znawcę Oświecenia uważali”²².

Nie gaśnie zatem u nas duch praktycyzmu, podtrzymywany przez filozofów zarówno polskiego oświecenia, jak i późniejszego romantyzmu.

W roku 1810 rozpoczyna się — ten fakt warto odnotować — metodologiczna refleksja nad istotą, nad kierunkiem rozwoju oraz nad społeczną rolą filozofii polskiej. Książd Feliks Jaroński publikuje pracę tym właśnie problemom poświęconą: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*. Odpowiedź jest koherentna z dotychczasowym trendem polskiej kultury, autor zaś woła już na początku swego dzieła: „Nie filozofujmy dla szkoły, filozofujmy dla potrzeb społecznego życia”²³.

Kolejne wypowiedzi Jarońskiego stanowią dobre uzasadnienie tezy głoszonej i bronionej w niniejszym opracowaniu, mianowicie tezy o, ciągnącym się przez wszystkie wieki, praktycznym zabarwieniu polskiej duchowości. Badacz pisze bowiem odnośnie do praktyczności usposobienia polskich intelektualistów, iż „Żaden w obcych krajach wynalazek użyteczny nie uszedł ich baczności i cokolwiek zjawiało się uczonego i dobrego, to oni zawsze do swego narodu wnosili i przyswajali”²⁴.

²² A. ZIELEŃCZYK: *Geneza i charakterystyka kantyzyzmu polskiego*. „Przegląd Filozoficzny” 1914, s. 167.

²³ F. JAROŃSKI: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*. Kraków 1810, s. 5.

²⁴ *Ibidem*, s. 6.

Wspomniane dzieło reprezentanta oświecenia zwiastuje wszakże pewien zwrot w sposobie uprawiania filozofii w naszym kraju. Rodzi się mianowicie, co chcemy w tym miejscu podkreślić, potrzeba refleksji teoretycznej, która od tego momentu już nie opuści polskich filozofów. Podtrzymujemy zasygnalizowane wcześniej przekonanie, że korektura charakteru polskiej filozofii i świadome wstąpienie na ścieżkę teoretyczną mogły nastąpić po rozpowszechnieniu się i dotarciu także do nas Kantowskiego racjonalizmu metodycznego.

W świetle takiego właśnie zwrotu metodologicznego ksiądz Jaroński (jak już wiemy, gorący zwolennik społecznej przydatności filozofii) nie neguje aspektu teoretycznego w uprawianiu filozofii. Refleksję teoretyczną uznaje za niezbędną z uwagi na źródło materiału dla wiedzy praktycznej. W nasilającym się w nim przeświadczeniu „Praktyka jest tylko zastosowaniem wiadomości nabytych do pewnych i oznaczonych zamiarów”²⁵. Jaroński — spadkobierca polskiego praktycyzmu — postuluje wręcz wprowadzenie filozofii niezaangażowanej bezpośrednio w praktykę: do programu studiów wyższych. Jak to określa, „Szkoły Głównej bez Katedry Filozofii Teoretycznej nie wiem, jakby można robić sobie wyobrażenie”²⁶.

W filozofii polskiej zostaje zainicjowane metodologiczne zjawisko, polegające na syntezy sfery praktycznej z refleksją teoretyczną. Potęguje się ono wraz z upływem dziesięcioleci, urastając z czasem do rangi wyznacznika specyfiki duchowości polskiej.

Tej ostatniej praktycyzm nie opuszcza, co jest zrozumiałe w obliczu kolejnych bardzo niekorzystnych okoliczności, w jakich znalazło się państwo polskie z końcem XVIII wieku. Upadek na ponad wiek narodowej niezależności, skutkujący niedogodnościami społecznymi, ugruntował potrzebę angażowania intelektualnych sił (aby nie wspomnieć zrywów zbrojnych) w sprawę ratowania społeczno-politycznej wolności. Na plan pierwszy wysuwa się „filozofia działania”, co zaznaczyło się ze szczególną siłą w połowie XIX wieku, czyli w okresie międzypowstaniowym, wyznaczanym przez polską wersję romantyzmu. Karol Libelt (1807—1875) woła *explicite*: „Od czynu, od wielkiego czynu zacząć musi filozofia [...]”²⁷.

Uwaga Libelta, a także innych współczesnych mu romantyków, albo tak zwanych filozofów narodowych, kieruje się w nadziei na filozofię Georga W.F. Hegla. Znów, podobnie jak było to w przypadku recepcji Kanta, przyswajano u nas przede wszystkim praktyczne wą-

²⁵ Ibidem, s. 35.

²⁶ Ibidem, s. 60.

²⁷ K. LIBELT: *Filozofia i krytyka*. T. 1. Poznań 1845, s. 126—127.

ki heglizmu. Bronisław Baczeko zinterpretuje polski modus recepcji heglizmu w sposób jednoznaczny: „Heglizm odczytywany jest przede wszystkim jako określona koncepcja powołania człowieka, dróg jego wolności, jego stosunku do Boga i ludzkości, narodu i historii”²⁸. Podkreślić należy, że nie akceptowano w Polsce niemieckiego radykalnego racjonalizmu, po części zapewne Kantowskiego, ale zwłaszcza nieco późniejszego, który, jak wiadomo, w systemie Hegla przyjął postać *quasi*-boską. Dezaprobatę wyraził między innymi Libelt, według którego „naród polski nigdy nie był przystępny do abstrakcji, do tych bezkształtów samego rozumu, którymi zajmował się z taką lubością geniusz kontemplacyjny Niemców”²⁹. Z ufnością natomiast odczytywano niemieckie przesłanie historiozoficzne, a w nim teorię nieustannej zmienności, ponieważ, jak uważano, „Metoda dialektyczna Hegla jest najwyższą jego zasługą. Jest to kamień filozoficzny, którego dotąd na próżno szukała filozofia rozumu i filozofia w ogólności”³⁰.

Nieustannie zatem dominuje w duchowości Polaka nuta praktycyzmu, w dobie romantyzmu nasilona i obudowana filozofią czynu.

Według Augusta Cieszkowskiego (1814—1894), rzeczywistość można deszyfrować w sposób trojaki: 1) przez uczucie, 2) przez myśl oraz 3) przez czyn. Sposób pierwszy jest mało precyzyjny i należy raczej do przeszłości. Druga metoda rozwinęła się wraz z chrześcijaństwem i trwa do dziś, proroków zastąpiły w niej osobowości myślące. Przyszłość należy wszakże do czynu, w wyniku którego pojawia się rzeczywistość „w pełni nasza, już nie obca”. Zwykle fakty są zjawiskami naturalnymi, dla człowieka zewnętrznymi i nieświadomymi. Czyny mają charakter intencjonalny, dokonuje ich człowiek w sposób świadomy, zgodnie ze swą wolą i z żywionymi ideałami.

Ostatecznie, które to sformułowanie trąci wyraźnie pragmatyzmem, mającym niebawem w Ameryce przybrać postać prężnej doktryny, „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”³¹. „Filozofia występująca z formą samą do boju — jak dopowie Bronisław Trentowski (1808—1869) — a treść wszelką odpychająca

²⁸ B. BACZKO: *Horyzonty problemowe polskiego Heglizmu*. W: *Polskie spory o Hegla 1830—1860*. Red. K. SZLACHCIC. Warszawa 1966, s. 145.

²⁹ K. LIBELT: *Filozofia...*, s. 107.

³⁰ *Ibidem*, s. 75—76.

³¹ A. CIESZKOWSKI: *Prolegomena do historiozofii*. Warszawa 1972, s. 87.

od siebie z pogardą, jest Palladą, której już jedną rękę odcięto, jest mańkudem”³².

Inna sprawa — i tendencja ta, co już sygnalizowaliśmy, towarzyszy polskiej duchowości od stuleci — że poglądy społeczno-polityczne splatają się u nas nieustannie z wiarą w obecność świata nadprzyrodzonego. W obliczu skomplikowanej rzeczywistości politycznej i ludzkiej niemocy w realizacji wolnościowych celów — nadziei na powodzenie zamierzeń upatruje się w ingerencji Boga.

Głoszona jest zatem teza, że najważniejszą formę struktury społecznej stanowi naród. Organizacja państwowa nastąpiła później, przecząc niejednokrotnie pierwotnym planom boskiego tworzenia. Naród (narodowość), jako skutek działania „świata niewidzialnego na widzialny”, jest traktowany jako „najświętsza rzeczywistość”. Wielką zbrodnią w relacjach politycznych jest niszczenie narodów, ponieważ „kto się na nie targa, na Boga się targa i bunt przeciw wiekiustemu duchowi podnosi”³³.

Bóg w tradycji polskiej ma wymiar personalny, bynajmniej zaś nie są to owe (głównie niemieckie) „bezkształty czystego rozumu”, o których to, jak widzieliśmy, Polacy pisali z wyraźną dezaprobatą. To Bóg-człowiek służy niezbędną pomocą w działaniach ludzkich — tu, na ziemi.

W ostatecznym rozrachunku zatem czyn „ziemski” rozpatrywany jest u nas w kontekście aktywności Boga. Światem rządzi (i ma rządzić) Opatrzność, człowiek natomiast musi umieć odgadywać plany Boga i czynnie uczestniczyć w ich urzeczywistnieniu. „Ludzkość — jak to wyrazi Cieszkowski — sama osiąga ten stopień dojrzałości, na którym jej własne postanowienia utożsamiają się zupełnie z boskim planem Opatrzności”³⁴.

Religijny wątek, akcentowany wyraźnie w polskiej myśli społecznej i humanistycznej, zostanie wykorzystany w konkluzji niniejszego artykułu.

Powróćmy wszakże do zasadniczej tezy, jaką jest śledzenie obecności nurtu praktyczno-pragmatycznego w polskiej filozofii. Nurt ten, o czym wcześniej wspomniano, uzupełniany jest od kilku dziesięcioleci w sposób programowy refleksją teoretyczną.

Formuje się i będzie się z biegiem lat nasilać specyfika polskiej duchowości, polegająca na syntezie praktyki z teorią. Po Jarońskim fakt ten wyeksplikuje, w sposób już wręcz programowy dla polskiej

³² B. TRENTOWSKI: *Chowanna*. T. 2. Warszawa—Wrocław—Kraków 1970, s. 272.

³³ K. LIBELT: *Filozofia...*, s. 97.

³⁴ A. CIESZKOWSKI: *Prolegomena...*, s. 15.

umysłowości, cytowany romantyk B. Trentowski, dla którego „polska filozofia nie goni ani za samą ideą, co nazywam po części i słusznie czczym widziadłem, ani też za samą realną rzeczywistością, którą nożem ćwiartujemy na stole, ale raczej za rzeczywistością i życiem; że jest syntezą, to jest praktyką i teorią społeczną”³⁵.

Theoria cum praxis w XX wieku Krystalizowanie się „humanizmu polskiego”

Praktyczne nastawienie, przejawiające ponadto wyraźne akcenty pragmatyczne, uwidoczniło się z całą wyrazistością między innymi w piśmiennictwie polskiego filozofa i socjologa Florianiana Znanieckiego (1882—1958). Głosił on „teoriopoznawczy humanizm”, co oznacza, iż prawdy stanowią niekoniecznie „zgodność myśli i rzeczy”, lecz że są one uzależnione od całej osobowości poznającego podmiotu. Konstruowany w ten sposób świat stanowi zbiór „wartości”, który jest różny od świata materialnego i pozostaje w zgodzie z wytyczanymi przez podmiot ideałami. „Wartością” nazywa Znaniecki efekt takiego doświadczenia, które ma miejsce w teraźniejszości, mimo że swymi korzeniami istnieje poza nią. Treści poznawcze wiążą się zawsze z posiadanymi już wartościami — każde doświadczenie jest bowiem waloryzowane z perspektywy historycznej. Wartości nie dotyczą tego, co jest; one przeciwstawiają się bytowi, upominając się o to, co powinno być.

Myśl Znanieckiego wplata się w tradycję naszej rodzimej troski o losy państwa, w tym przypadku są to słowa pocieszenia w kontekście rzeczywistości rozbiorowej. Całe doświadczenie zmierza ku wytyczanym przez człowieka celom, a każdy fakt może być zmieniony w praktycznym działaniu.

Znaniecki staje wręcz na gruncie pragmatyzmu. Nic dziwnego, sporą część życia spędził przecież w Stanach Zjednoczonych, w ojczyźnie pragmatycznej teorii rozumienia (Charles Peirce) i pragmatycznej prawdy (William James). W opozycji do filozofii pozytywistycznej, materialistycznej, ale też w odróżnieniu od idealizmu transcendentnego przyjmuje on stanowisko woluntarystyczne

³⁵ B. TRENTOWSKI: *Chowanna*. T. 1. Warszawa—Wrocław—Kraków 1970, s. 6.

(w zasadzie Jamesowskie), w myśl którego „wola jest [...] twórczą nie tylko w tym znaczeniu, że wciąż coś nowego dodaje do dawnych skojarzeń, ale również przez to, że sama ona cały świat myśli utrzymuje przy istnieniu”³⁶.

Duchowość polska znalazła swój dobitny wyraz w filozofii Władysława Mieczysława Kozłowskiego (1858—1935). Z tego też względu umieszczamy jego poglądy w końcowej części opracowania, jako swoiste ukoronowanie dotychczasowego toku rozważań. Otóż Kozłowski jest spadkobiercą i kontynuatorem kilku trendów filozofii światowej, w tym również polskiej. Po pierwsze — reprezentował on filozofię praktyczną, wykazując w swej twórczości zaangażowanie w społeczne i polityczne odrodzenie Polski. Wyrażał przy tym wielkie uznanie dla swych rodzimych poprzedników, zwłaszcza dla polskiej filozofii romantycznej, międzypowstaniowej. O tej ostatniej powiada, iż „staje się ona podstawą wiary narodowej i skutecznie prowadzi naród ku zmartwychwstaniu. Sądzę, że rola taka jest najwyższą misją, do jakiej wznieść się może filozofia w życiu narodu i ludzkości”³⁷.

Nie jest Kozłowski zwolennikiem filozofii „czystej”, opartej na rozumie i wiedzy. Nie wystarcza ona w międzyludzkich relacjach; przykładowo — nie jest najlepszym doradcą w sprawowaniu władzy. Polski myśliciel pyta w swym (jak się okaże — umiarkowanym) antyracjonalizmie: „Jak użyjemy tej władzy? Ku jakiemu celowi ją skierujemy? Na te pytania nie daje wiedza odpowiedzi. Wiedza sama ani celów zakładać, ani ideałów tworzyć nie może, gdyż przedmiotem jej są nagie twierdzenia albo same stosunki między przedmiotami”³⁸.

Wiedza „sucha”, wyzbyta wszelkiego zabarwienia podmiotowego, nie dostarcza pobudek do czynu, tak bardzo w polskiej filozofii pożądanego. Te ostatnie tkwią w uczuciu, które stawia cele i wyznacza ideały, ku którym należy w swym działaniu zmierzać.

W kontekście tych zapatrywań, przy ich dużym ładunku humanistycznym, uwagę Kozłowskiego zwraca amerykański pragmatyzm. Myśliciel staje się gorącym zwolennikiem W. Jamesa, tłumacząc go oraz transponując na grunt polski jego myśli, i to niemal natychmiast po ich poznaniu. Pragmatyzm staje się przedmiotem wielu publikacji z początku XX wieku, wśród których należy wymienić między innymi *Le pragmatism, son origine, ses formes, sa valeur*, obszerną pracę napisaną w 1912 roku i nagrodzoną przez Paryską Akademię Nauk Moralnych i Politycznych, a także *Pragmatizm a pozitivizm*, książkę

³⁶ F. ZNANIECKI: *Humanizm a poznanie*. Warszawa 1912, s. 140.

³⁷ W.M. KOZŁOWSKI: *Filozofia narodowa polska a idea słowiańska*. Warszawa 1924, s. 3.

³⁸ W.M. KOZŁOWSKI: *Zasady humanizmu polskiego*. „Myśl i Życie” 1913, nr 6—7.

opublikowaną w Pradze w roku 1925, jak również całe mnóstwo artykułów oraz wykładów.

Trzeba wszakże podkreślić istotną cechę piśmiennictwa Kozłowskiego, która okaże się kluczową dla eksplikacji specyfiki duchowości polskiej. Chodzi mianowicie o to, że „jego” pragmatyzm przybrał złagodzoną postać i został niejako „złamany” po przejściu przez filtr polskiego sposobu filozofowania.

Jak już wiemy — w myśli polskiej zaczyna (zwłaszcza wraz z początkiem XIX wieku) odgrywać coraz większą rolę czynnik teoretyczny, związany w dużym stopniu z powstaniem i rozprzestrzenianiem się filozofii Kanta. Inspiracje te nie ominęły również Kozłowskiego. W roku 1903 pisze on monumentalne dzieło pt. *Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania*. Zostało ono oparte na programie Kantowskiego „przewrotu”, przy czym zawiera także wiele twórczych pomysłów autora na temat roli rozumu w pozyskiwaniu wiedzy³⁹.

W rezultacie wspomnianych źródeł inspiracji: polskiej filozofii romantycznej, amerykańskiego pragmatyzmu oraz metodologii Kanta, twórczość Kozłowskiego układa się w syntezę teorii i praktyki. Zabieg ten został już zasygnalizowany w połowie XIX wieku, tu wszakże nabiera jeszcze bardziej wyrazistego charakteru oraz zostaje wydatnie rozbudowany.

Powstaje teoria „czterech prawd”, którym przyjrzymy się w tym miejscu nieco bliżej.

Kozłowski akceptuje 1) prawdę poznania, w jej racjonalistycznym brzmieniu i z wyraźnym odwoływaniem się do Kantowskiego transcendentalizmu. Jak się wyrazi, „prawda poznania jest ideałem rozumu”⁴⁰. W konstruowaniu wiedzy podmiot musi tedy kierować się wymogami rozumu, natomiast rzeczywistość ma podporządkować się jego wymogom i założeniom.

Sama wiedza oparta na rozumie Kozłowskiemu nie wystarcza; nie wyczerpuje ona całej osobowości człowieka, jak również nie potrafi sprostać wszystkim potrzebom egzystencjalnym. Myśliciel zwraca się ku sferom mniej racjonalnym, drzemiającym w człowieku oraz pomocnym w wielu aspektach życia. W procedurze poszukiwania piękna wskazuje 2) „prawdę sztuki”: „[...] jak wiedza jest poszukiwaniem harmonii między umysłem a rzeczywistością na drodze poznania, tak też sztukę określić możemy jako dążenie do harmonii z rzeczywistością na drodze uczucia, a piękno nazwać prawdą sztuki”⁴¹.

³⁹ W.M. KOZŁOWSKI pisze: „Pojęcie aprioryzmu obieramy za punkt wyjścia badań”. *Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania*. Warszawa 1903, s. 14.

⁴⁰ W.M. KOZŁOWSKI: *Przyrodoznawstwo i filozofia*. Warszawa 1909, s. 191.

⁴¹ *Ibidem*, s. 192—193.

Pragmatyczne usposobienie Kozłowskiego uwidacznia się jeszcze bardziej w kolejnym rodzaju prawdy, a mianowicie w 3) „prawdzie woli”. Jest nią „harmonia między naszym ideałem postępowania a jego wcieleniem w rzeczywistość”⁴².

Owe trzy „prawdy” dotyczą, jak widać, odrębnych sfer podmiotu, wpływają z odmiennych potrzeb i mają na celu różne konstrukty kulturowe. Zachodzi potrzeba ujednoczenia wspomnianych kierunków ludzkiej aktywności, spięcia ich wspólną klamrą i ujęcia pod wspólnym szyldem terminologicznym. Kozłowski odwołuje się w tym zamyśle do filozofii i jej unifikujących predyspozycji. Idzie zwłaszcza o — podkreślaną już w naszym opracowaniu niejednokrotnie — zdolność do syntetycznego ujęcia „teorii” i „praktyki”. Kozłowski konkluduje w tym duchu: „[...]z punktu widzenia filozofii prawdą jest wszechstronna harmonia umysłu z rzeczywistością w trzech zasadniczych władzach jego: poznaniu, uczuciu i woli”⁴³.

W przytoczonych słowach, dotyczących walorów wiedzy filozoficznej, tkwią przesłanki zwieńczenia dotychczasowych wysiłków naszych myślicieli w koncepcji „humanizmu polskiego”.

Słowo końcowe

Zatoczyliśmy dziejowy łuk, prezentujący ważniejsze etapy rozwoju myśli filozoficznej w Polsce. Wskazywaliśmy zwłaszcza obecny w niej, i to już od średniowiecza aż po czasy nam współczesne, nurt praktyczny, przybierający nawet niekiedy odcień pragmatyzmu. Obecność trendu tego typu, preferującego tematy badawcze związane z etyką, polityką, prawem, a także z religią, daje się bez trudu wytłumaczyć okolicznościami społeczno-politycznymi, bardzo często tragicznymi w skutkach dla naszego narodu. Ale też dostrzegamy, zgodnie z historyczną prawdą, zwrot ku rozważaniom teoretyczno-poznawczym, jaki nastąpił zwłaszcza na początku XIX wieku, głoszony potem w sposób coraz bardziej świadomy, a w konsekwencji wiodący od połowy tegoż wieku ku syntezie praktyki i teorii. Podkreślaliśmy częstą ucieczkę polskich autorów pod opiekę sił nadprzyrodzonych,

⁴² Ibidem, s. 195.

⁴³ Ibidem, s. 196.

umożliwiających zrozumienie pokrętej rzeczywistości (tu głównie społecznej i politycznej), jak również dostarczających nadziei na jej skuteczne rozwiązanie w imię dziejowej sprawiedliwości. W tego typu troskach i nadziejach tkwią źródła zawołania Polaków: „Bóg, Honor, Ojczyzna”, wyniesionego swego czasu ku sztandarowej symbolice i towarzyszącego narodowi od wieków w czasach wojny i pokoju. Ukształtowała się duchowość Polaka, silnie w dziejowym pochodzie upracticzniona, a nawet — w momentach odwoływania się, także w konstruowaniu prawdy, do ideałów piękna i dobra — upracticzniona. Obecny był w niej, od zarania dziejów po dziś dzień, wątek religijny, wnoszący do naszej mentalności pierwiastek o lekkim zabarwieniu irracjonalnym. Integralnym wyznacznikiem mentalności polskiej jest od wieków czynnik romantyczny, nakazujący, jak głoszą znane wersy Mickiewicza, „tam sięgać, gdzie wzrok nie sięga” (*Oda do młodości*), i według którego „zucie i wiara silniej mówi do mnie niż mędrca szkiełko i oko” (*Romantyczność*).

Pamiętajmy wszakże o nurcie racjonalnym, docenionym u nas przynajmniej od dwu wieków, uzupełniającym i tonującym praktyczną/pragmatyczną jednostronność.

Poglądy naszych myślicieli, w tym przypadku w szczególności ich filozofia, przybiera postać syntezy teorii i praktyki. Zgodnie z intencją W.M. Kozłowskiego możemy określić ją mianem humanizmu polskiego, czerpiącego przede wszystkim z rodzimej tradycji, posilkującego się z czasem amerykańskim pragmatyzmem, ale również sięgającego do niemieckiego racjonalizmu. Te źródła inspiracji oraz ich połączenie w refleksji filozoficznej wiodą ku specyfice polskiej duchowości, wciąż wiernej sobie, ale też podobnej do systemów zachodnich, jednocześnie wszakże od nich odmiennej.

Bo przecież „nasza filozofia jest filozofią polską, z głowy i piersi polskiej czerpniętą i zupełnie różni się od filozofii niemieckiej [dodajmy: również od amerykańskiej — B.A.]”⁴⁴.

⁴⁴ B. TRENTOWSKI: *Chowanna...*, t. 1, s. 6. Podobnie napisze Maurycy MOCHNACKI (1803—1834), iż „czas wezwać filozofii z głębi ducha naszego i wysnuć ją z istoty naszego jestestwa”. Cyt. za: M. REMBIERZ: *Filozofia narodowa w Polsce a dziedzictwo myśli słowiańskiej. V: Slovanské myšlenkové dedičtvo: osobnosti, problémy, inšpirácie*. Diel 2. Eds. E. LALIKOVA, Š. KOSTELNIK, M. REMBIERZ. Bratislava 2008, s. 160.

Bibliografia

- ANDRZEJEWSKI B.: *Homo universus. Mensch und Sprache in der deutschen und polnischen Philosophie*. Würzburg 2011.
- BACZKO B.: *Horyzonty problemowe polskiego Heglizmu*. W: *Polskie spory o Hegla 1830—1860*. Red. K. SZLACHCIC. Warszawa 1966.
- CIESZKOWSKI A.: *Prolegomena do historiozofii*. Warszawa 1972.
- DOMAŃSKI J., OGOŃOWSKI Z., SZCZUCKI L.: *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII—XVI*. Warszawa 1989.
- GŁOMBIK C.: *Tradycja i interpretacje. Antoni Molicki a reakcja katolicka wobec polskiej „filozofii narodowej”*. Warszawa 1978.
- JAROŃSKI F.: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*. Kraków 1810.
- KOZŁOWSKI W.M.: *Czym jest humanizm polski*. „Myśl i Życie” 1913, nr 5.
- KOZŁOWSKI W.M.: *Filozofia narodowa polska a idea słowiańska*. Warszawa 1924.
- KOZŁOWSKI W.M.: *Przyrodoznawstwo i filozofia*. Warszawa 1909.
- KOZŁOWSKI W.M.: *Zasady humanizmu polskiego*. „Myśl i Życie” 1913, nr 6—7.
- KOZŁOWSKI W.M.: *Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania*. Warszawa 1903.
- LIBELT K.: *Filozofia i krytyka*. T. 1. Poznań 1845.
- Myśl i życie. O humanizmie polskim Władysława M. Kozłowskiego*. Red. B. ANDRZEJEWSKI. Poznań 1985.
- REMBIERZ M.: *Filozofia narodowa w Polsce a dziedzictwo myśli słowiańskiej*. V: *Slovanské myšlenkové dedičtvo: osobnosti, problémy, inšpirácie*. Diel 2. Eds. E. LALIKOVA, Š. KOSTELNIK, M. REMBIERZ. Bratislava 2008.
- SKARGA P.: *Kazania sejmowe*. Red. S. SIERPOWSKI. Wrocław 2010.
- TRENTOWSKI B.: *Chowanna*. T. 1—2. Warszawa—Wrocław—Kraków 1970.
- WAŚIK W.: *Historia filozofii polskiej*. T. 1—2. Warszawa 1958—1966.
- ZIELEŃCZYK A.: *Drogi i bezdroża filozofii*. Warszawa 1912.
- ZIELEŃCZYK A.: *Czynnik pragmatystyczny w filozofii polskiej*. „Przegląd Filozoficzny” 1923.
- ZIELEŃCZYK A.: *Geneza i charakterystyka kantyzy mu polskiego*. „Przegląd Filozoficzny” 1914.
- ZNANIECKI F.: *Humanizm a poznanie*. Warszawa 1912.
- 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*. Red. L. SZCZUCKI. Warszawa 1978.
- 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII—XV wiek*. Red. J. DOMAŃSKI. Warszawa 1978.