

Ireneusz Bittner

Konceptualizacja człowieka-osoby w antropologii polskiego romantyzmu : przekraczanie schematów heglizmu

Civitas Hominibus : rocznik filozoficzno-społeczny 3, 25-36

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ireneusz Bittner

Konceptualizacja człowieka-osoby w antropologii polskiego romantyzmu. Przekraczanie schematów heglizmu

Słowo wstępne

Istotnym wyznacznikiem antropologicznej problematyki okresu romantyzmu w Polsce stały się rozważania o człowieku jako istocie poszukującej tożsamości, dążącej do znalezienia prawdy o samej sobie i rozpoznającej się jako podmiot osobowy.

W podjęciu tej problematyki można dopatrzeć się określonej opcji przejawiającej się w całościowym ogarnianiu warstw strukturalnych człowieka i jego relacji wobec bytu. Nader istotnym rysem w tak przyjętej opcji była tendencja łączenia, w przemyśleniach wchodzących w zakres filozofii antropologicznej, postawy analizującej i postulującej oraz opisowej i wartościującej. Ta właśnie tendencja komplementarnej łączności w tych przemyśleniach ukierunkowała poszukiwania pełnej prawdy o człowieku, nadawała zarazem zasadniczej wagi pytaniom o te doświadczenia, te przeżycia człowieka, które „odnawiały” znaczenie tego, co ludzkie, człowiecze¹.

W centrum uwagi myślicieli okresu romantyzmu znalazła się problematyka ludzkiej egzystencji i ludzkich możliwości twórczych; problematyka ta określała sposób myślenia o człowieku, zespałała przemyślenia w określone wątki tematyczne i stanowiła punkt

¹ Rozważania myślicieli romantyzmu o człowieku wskazują – zauważa Maria Janion – na ich tendencję do syntezy filozoficznej charakterystycznej dla współczesnej humanistyki. Wiąże je – zgodnie z tendencją współczesnych nam myślicieli – reprezentantów humanistyki – dążenie do „powiedzenia wszystkiego o wszystkim co ludzkie”; wiąże je „próba dotarcia do fundamentalnych struktur człowieczeństwa”; por.: M. Janion, *Wizje nowej humanistyki*, [w:] M. Janion, *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa: PIW, 1982, s. 96.

odniesienia antropologicznych refleksji. W tak pojętej problematyce i jej opcji dostrzec daje się proces wykraczania poza granice tradycyjnie pojętej filozofii schematu ku jej rozumieniu jako **postawy**; jako światopoglądu².

Filozoficzną antropologię doby romantyzmu daje się na podstawie dokonanych analiz ująć jako antropologię waloryzującą w człowieku jego poczucie jednostkowej tożsamości, jego doświadczanie siebie samego i jego odpowiedzialności za to, kim się staje.

Za szczególną osobliwość tej antropofilozofii romantyzmu można uznać uprzywilejowanie przez nią problematyki ludzkiej egzystencji osobowej, jej przejście (względem oświeceniowego modelu antropologii) od analizy **człowieka-typu**, to jest analizy natury człowieka właściwej całemu rodzajowi ludzkiemu, do analizy **bytu jednostkowego**, znajdującej wyraz w wyeksponowaniu problematyki egzystencji **w jej wymiarze osobowym**; problematyki wyznaczonej troską jednostki o autentyczność swej egzystencji, o zachowanie swej odrębności indywidualnej, swej indywidualności.

Antropologia filozoficzna romantyzmu – w tej przedstawionej tu próbie jej rekonstrukcji – daje się potraktować zarówno jako wiedzę **o człowieku**, jak i wiedzę **człowieka**; zarówno jako samowiedzę epoki, jak i historycznie i kulturowo uwarunkowaną postać terapii współczesnego tej epoki człowieka.

W romantycznej wizji interpretacji człowieka jego podmiotowość ujmowana była jako element konstytuujący człowieka i jego godność; sama zaś historia – podkreślmy – jako proces coraz pełniejszego samouświadomienia przez człowieka swojej podmiotowości. Tak skonceptualizowana i tak zwerbalizowana problematyka podmiotowości człowieka stała się w analizach myślicieli doby romantyzmu problematyką antropologicznie i aksjologicznie uprzywilejowaną. Dla myślicieli – w wyróżnionej tu opcji – człowiek w dziejach ujawnia autonomię i swoje dyspozycje kreatywne; dzieje tworzą tedy szanse odkrycia w sobie człowieka „nowego”, człowieka przyszłości³.

„Jaźń osobista” w poglądach Bronisława Trentowskiego

Dociekania nad jaźnią podmiotowującą akty ludzkie, jej romantyczne odkrycie jako „wielkiej zasady postępu” stanowiły wyraz ujawniającej się w dobie romantyzmu – okresie przełomów społecznych, kulturowych, światopoglądowych i politycznych – potrzeby odnalezienia miejsca człowieka w ogromie świata przyrody i burzliwym świecie historii.

² Stanisław Pieróg – autor wyboru tekstów z lat 1810–1946 pisze: „W latach 30. i 40. XIX wieku dokonał się w polskiej myśli ważny proces przeobrażenia stylu filozofowania: filozofię przestano traktować jako bezosobową i bezsytuacyjną wiedzę naukową, a zaczęto ją traktować jako ekspresję świadomości i samoświadomości pewnego podmiotu, jako jego światopogląd”. I dalej: „Filozofowie spekulatywnie (Trentowski, Cieszkowski, Libelt, Kremer) wiąźali możliwości racjonalnego uzasadnienia światopoglądu, którego filozofia miała być ekspresją, z możliwością zbudowania wszechogarniającego »systemu« wiedzy”; *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946*. Wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył Stanisław Pieróg, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1999, r. XXI i XXII.

³ Józef Tischner w rozprawie: „*Rozumienie – dziejowość – prawda*” pisze: „Człowiek jest w swej naturze bardziej »dziejowy«, niż jest skłonny przypuszczać”; J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, 1989, s. 177.

Refleksje nad jaźnią, „jestestwem wewnętrznym” człowieka, jego elementem tożsamościowym i bytową racją ludzkiej indywidualności, miały w intencji myślicieli okresu romantyzmu wyjaśnić istotę **bytu osobowego** człowieka, ukazać substancjonalność jego osobowości oraz specyfikę ludzkiego „świata wewnętrznego”⁴.

Podjęcie jaźni było jednym z kluczowych pojęć europejskiej myśli filozoficznej doby romantyzmu, wszelako jego interpretacja, a i samo postawienie kwestii z pojęciem tych związanych, wyróżniało polską filozofię spośród zachodnioeuropejskich systemów filozoficznych tego okresu. W przemyśleniach polskich filozofów (także filozofujących poetów) interpretacja kategorii jaźni nierozdzielnie związana była z kwestią osobowej tożsamości jednostkowego ducha; kwestią osobowości jednostki oraz kwestią pojmowania człowieka jako osoby.

Preferencja w filozofii polskiej problematyki jednostki, jej indywidualności i jej podmiotowości znalazła swój wyraz w próbach konstruowania pojęć indywiduum i osoby jako pojęć filozoficznych oraz w uznaniu spekulatywnej filozofii niemieckiej za niezdolną do ich analizy. Warto dodać, że położenie w polskiej myśli filozoficznej akcentu na kwestie jednostki i własnego „ja” jako obiektu filozoficznych analiz wzniosło na wyższy stopień syntezy sfery podmiotowości i przedmiotowości, sfery myśli i bytu. Zwiastowało początki nowego, najogólniej go określając – antyspekulatywnego etapu w rozwoju filozoficznej myśli europejskiej; wskazywało na relacyjność tych sfer, na relacyjne względem siebie ich odniesienia⁵.

Indywidualność jednostki, jej podmiotowość i jej osobowość wpisana w krąg problematyki metafizycznej okazywała się w kontekście wywodów polskich myślicieli cechą bytów znamionującą najwyższy stopień ich realności i doskonałości w hierarchii bytów ocenianych stopniem ich zindywidualizowania.

Tendencja ta charakteryzuje też ogólny kierunek myśli Bronisława **Trentowskiego**. Wartość indywidualności jednostki i jej osobowości stanowi wartość dla uniwersum ludzkości. Dzięki posiadaniu jaźni, będącej podłożem osobowości ludzkiej, człowiek posiada cechy przysługujące Bogu: świadomość, wolność, indywidualność, siłę kreatywną. Rozwój ludzkości zmierza ku zrealizowaniu ideału człowieka posiadającego w pełni wykształcone te właśnie cechy; ku zrealizowaniu ideału „bożoczłowieczeństwa”, a więc rozwinięcia w człowieku pierwiastka boskości.

Koncepcja indywidualności Trentowskiego wzmocniała motywacje romantyków przeciwstawiających się depersonalizującym naciskom społeczeństwa. Uzasadniała sprzeciw ludzkich osobowości niedających sprowadzić się do wspólnego mianownika; sprzeciw wobec świata, w którym jednostka przestaje być rozpoznawalna jako indywiduum dla innej jednostki, w którym staje się jedynie numerycznym elementem.

⁴ Ta tendencja, czy też postawa – pisze J.H. Randall – której nadaliśmy nazwę romantyzm, była zasadniczą reakcją przeciwko ograniczeniu ludzkiego doświadczenia do spraw dających się ująć w kategoriach rozumu. Było to uwydatnienie mniej racjonalnej strony natury ludzkiej; tego wszystkiego, co odróżnia człowieka od rachującej na zimno, myślącej maszyny. [...] Było to odwołanie się nie do samej nauki, lecz do całości ludzkiego doświadczenia w pełnym jej wymiarze” – J.H. Randall, *Making of the Modern Mind*, bmw 1926, s. 395.

⁵ Odwołajmy się tu do stwierdzeń Ericha Fromma, który pisał, że „wątpliwości co do własnego »ja« zaczęły się z upadkiem średniowiecznego porządku; w porządku tym jednostka zajmowała bezsporne miejsce w ustalonym łądzie”. „Tożsamość jednostki – stwierdza Fromm – stanowiła już od czasów Kartezjusza największy problem nowożytnej filozofii”; por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przekł. O. i A. Ziemińscy, Warszawa: Czytelnik, 1993, s. 237.

Przewodnym motywem filozofii Trentowskiego był postulat pracy nad tym, „**abyśmy byli prawdziwie i autentycznie samymi sobą**”.

Musimy, oczywiście – postulował Trentowski – jak długo żyjemy na tym świecie, z całym wysiłkiem i trudem dążyć do tego, aby własną indywidualność raz wreszcie rozwinąć i aby sięgnąć naszą samodzielność i niezależność działania, to znaczy, by stać się naszą **jaźnią** (Selbst) jako taką, która by różniła się od wszystkich innych ludzkich jaźni i okazywała swój własny i sobie tylko właściwy charakter⁶.

Szczególnie ważne znaczenie dla Trentowskiego koncepcji jednostki posiada kategoria apercpepcji (określona zapożyczonym od Kanta terminem *Wahrnehmung*), dzięki której człowiek „posiada totalno – bezpośrednio pewność siebie samego”, odczuwa siebie jako „pełny, totalny i jedynie prawdziwy świat” oraz „czuje się równocześnie tworem i twórcą, czyli żywą boskością, jednocześnie odbiorczą i samorzutną, czyli samodzielną”.

Apercpepcja zmierzająca do „rozwikłania [...] sprzeczności pomiędzy doświadczeniem i rozumem” każe Trentowskiemu potępić studiowanie „martwych ksiązek”, a nie „żywej terażniejszości”. Wyjaśnia, że ten, „kto tylko nad książkami siedzi” i kto się pograży w „chaosie ksiązek” – w końcu „musi zrezygnować **ze swojego własnego ja**”.

Ludzkie indywiduum – akcentuje Trentowski – jest dziełem Boga, który stworzył „na samym końcu podobną do siebie, lecz zawarowaną całość”.

Czymże jest więc indywiduum? Nie jest czymś ogólnym, ani niczym szczególnym, lecz czymś jednostkowym, jest małym, uwarunkowanym, dla siebie zamkniętym, zorganizowanym światem; nie jest wszechświatem, lecz tylko jego miniaturą.

To, co w człowieku jest boskie, to właśnie jego samowiednia i świadoma siebie jaźń, jaźń transcendentalna. Z tego względu człowieka określić można jako „bóstwo pochodzące z niebios”. W duchu ontologicznego pluralizmu i indywidualistycznej koncepcji jednostki Trentowski akcentował, iż jaźń jest substancją przynależną **każdej konkretnej jednostce, a nie abstrakcyjnie pojętemu gatunkowi ludzkemu**. Uznając jaźń za ontologiczno-substancjalną podstawę osobniczej odrębności, a więc różnorodności indywidualnego istnienia osobowego, kładł nacisk na jednostkową jej konkretność.

Nakazem wychowawczym – przekonywał – jest wychować „pojedynczość, tj. jaźń jednostkową wedle jej przyrodzonego usposobienia i objawu bożego w niej złożonego”.

W duchu Kantowskiego imperatywu kategorycznego wzywającego do „używania człowieczeństwa” w swej osobie i „w osobie każdego innego” jako „celu, nigdy jako środka” – Trentowski nakazywał, aby czcić „w każdym człowieku bóstwo, bo to jest bóstwu twych piersi zupełnie równe”. Z uznaniem też oceniał polską filozofię, w której **jaźń pojmowana jest jako „rzeczywista osoba**”, jako jaźń indywidualna i rzeczywista, tj. nie tylko empiryczna i nie tylko idealna.

Trentowski, zgodnie z swą zasadą różnojedni syntetyzującej opozycje „jedni” i „różni”, istotę człowieka – indywidualną odrębność jego jaźni, upatrywał w relacji empiryczności jego ciała i idealności jego duszy. Obie te warstwy ontyczne człowieka pojmował jako „przynależności jaźni”; ciało i dusza są „najpierwszymi jaźni naszej niewolnikami”.

⁶ B. Trentowski, *O życiu wiecznym człowieka (De vita hominis aeterna)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 16, Wrocław 1970, s. 114.

W ontologii jaźni ludzkiej Trentowskiego zwraca uwagę wieloaspektowość jego ujęcia statusu ontologicznego jednostki, wieloaspektowość warstw ontycznych ludzkiego „ja”. Ta wieloaspektowość tego ujęcia odsłaniała rozległe obszary problematyki tożsamości „ja” oraz przewyciężała **jednostronności interpretacyjne** wyrażające się bądź w subiektywizacji podmiotowości „ja”, bądź w jej absolutyzacji, bądź w nadużyciu „spekulacyjnego myślenia”, bądź też w bezkrytycznych „powabnych umiłkach”.

W przeżyciu jaźni, w uznaniu jej indywidualnej odrębności, jednostka uświadamia siebie samą jako istotę podobną do Boga, jako „pierwiastkową pojedynczość”.

Indywidualum prawdziwie – pisał Trentowski – ma świadomość siebie, rozum i wolną wolę, a jako całośćka jest środkiem w sobie, ogniskiem i sercem całości. [...] Człowiek jest przejściem albo raczej powrotem świata w Boga, wstęgą cudowną między niebem a ziemią. Istotą każdej rzeczy jest słowo boże, a istotą człowieka **tchnienie boże, tj. wolne, świadome siebie bóstwo**, czyli jaźń⁷.

Człowiek ze względu na tę „transcendentalną jaźń” doznaje „podwójnego u siebie wołania”. Jednym z nich jest „wołanie indywidualne” ukazujące mu „widoki niebieskie”. Drugim wołaniem jest „wołanie powszechne” ukazujące człowiekowi „widoki ziemskie”. Dwa te pierwiastki – „wołania” – czynią egzystencję człowieka „polem doświadczeń, cierpień, zwycięstw nad sobą samym”.

Uznanie „różnojedni” w człowieku dwóch elementów: pierwiastka duchowego i cielesnego pozwoliło Trentowskiemu dokonać uzgodnienia dwóch porządków: transcendentalnego i zmysłowo-cielesnego, świata osoby i świata natury.

Trentowski snuł swą filozofię koncentrując ją wokół idei „bożoczłowieczeństwa”, pojętego jako „rozwikływanie” boskości w jednostce ludzkiej, oraz wokół pojęcia jaźni, pojętej jako byt osobowy i indywidualny, jako substancja będąca podłożem osobowości.

Cóż więc – pytał w pracy *Stosunek filozofii do cybernetyki* – jest istotą człowieka? Tchnienie boże w jego piersiach żyjące. Tchnienie to zowie się **jaźnią**.

Jaźń jest „osobistością naszą, która była od wieków w przedświecie, jest do pewnego czasu we świecie i będzie na wieki pozaświecie”. Z kolei w *Chowannie* stwierdzał:

Jaźń każda – pisał – nawet niemowlęca, jest święta, ponieważ jest jednostkowym bóstwem; trzeba więc ją szanować jako bóstwo⁸.

W ludzkim indywidualum, „w którym dysze żywe tchnienie boże”, „koncentruje się jaźń wszechrzeczy”, w nim „odczuwa siebie jaźń boża”. W indywidualum przejawia się „**jednostkowość najdoskonalsza**, będąca obrazem Boga, obejmująca wszechnaturę”. W jednostkowej egzystencji ujawnia się istota, dlatego też „każda jednostkowość jest całością, jest analogonem uniwersalnej całości”. Jednostkowość „wywodzi się z całości, zachowuje jej istotę, jest z nią całkowicie tożsama i tylko względnie od niej różna”.

⁷ B. Trentowski, „*Oko polskie*” czyli syntetyczny charakter filozofii słowiańskiej, [w:] *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*. Wyboru dokonali oraz wstępem i przypisami opatrzyli Henryk Hinz i Adam Sikora, Warszawa: PWN, 1964, s. 370.

⁸ B. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej*, t. I, Poznań: bnmw, 1842, s. 395.

„Ujednostkowanie” było dla Trentowskiego kategorią natury – „prawem wszelkiego istnienia w naturze”. Każda istota będąca ujednostkowieniem się jest „homogeniczna z Bogiem”. Ujednostkowanie i homogeniczność są „absolutnie jednym i tym samym”; a zatem „to, co się ujednostkowia, staje się homogeniczne”⁹.

Potępił Trentowski świat odizolowanych od siebie jednostek, potępił egoistyczną „sobistość” ludzką, obcą „udzielaniu się”. Przestrzegał też przed niedocenianiem indywidualności innych; obowiązkiem jednostki „**jest uznanie sobistości każdej innej jednostki**”. Przecież „sobistość jest nie tylko poczuciem siebie samego”, lecz także „uznaniem jaźni innej jako jednego i tego samego [...] bóstwa”.

Poczucie własnego „ja”, będące wyrazem dojrzałości wewnętrznej, staje się w świetle wypowiedzi Trentowskiego inspiracją ku pogłębianiu wewnętrznego doświadczenia własnego „ja”, staje się instrumentem utrzymania harmonijności i integralności swej osobowości, uniknięcia jej cząstkowości i jednostronności.

Ten proces jaźni poszukującej siebie, jaźni zdążającej do autoświadomości, prowadzi jednostkę do rozpoznania w sobie „sobistości”, a więc – w rozumieniu Trentowskiego – jaźni posiadającej poczucie własnej bytowo-ontologicznej odrębności. Świadomość „sobistości”, rozwijając się w czasie, uzyskuje świadomość bardziej refleksyjną i stając się podmiotowością świadomą siebie wyartykułowuje się jako „osobistość”, która uznaje inną osobistość jako równe sobie bóstwo.

Kilka refleksji i wniosków

Poglądy Trentowskiego koncentrujące się wokół jaźni, indywidualności i twórczości pozwalają usytuować je blisko polskiej „filozofii czynu”, pojętej jako system poglądów reprezentowanych głównie przez Cieszkowskiego, Dembowskiego i Kamieńskiego, odkrywających niewyczerpane możliwości kreacyjne i twórcze inwencje ludzkiego indywiduum, których realizacja przeobraża otaczający go świat, jak i jego samego.

Trentowskiego idea „jaźni działającej” była ideą jednostki świadomie kreującej siebie i świat ją otaczający; to idea „jaźni pańskiej”, która „doświadczywszy swego panowania nad własnym ciałem i własną duszą, rozciąga swój płaszcz królewski nad całą naturą”. W podjętej przez Trentowskiego problematyce „jaźni działającej” przewodnim motywem była apoteoza dynamicznego charakteru dyspozycji człowieka, którego znamionowało wykraczanie poza własne ograniczenia. Zagadnieniem szczególnie frapującym filozofa stała się kwestia „ekspansji jaźni”; w „osiąganiu samodzielności jako takiej, czyli samodzielnego rozwoju własnej indywidualności duchowej”, dopatrywał się też Trentowski istotnego czynnika antropologicznego.

Dla Trentowskiego jest „nie do pomyślenia, aby ktokolwiek mógł uśmiercić swoje wieczne Ja, przekształcić je w cudze, stłumić swoją istotę”. Człowieka ostatecznym powołaniem „jest ekspansja jego jaźni”, dlatego też musi on „z całym wysiłkiem i trudem dążyć do tego, aby własną indywidualność raz wreszcie rozwinąć” i stać się „jaźnią (Selbst) jako taką, która by różniła się od wszystkich innych ludzkich jaźni i okazywała swój własny i sobie tylko właściwy charakter”. Trentowski ubolewał, że „niewielu ma własny, silnie zarysowany i jaśniejący barwami tylko własnej osobowości charakter”.

⁹ Tamże.

Myśliciel unikał skrajności w spirytualizacji indywiduum implikującej panteizm i próbował dokonać swoistej rehabilitacji materii w odniesieniu do jaźni ludzkiej. Skoro „warunkiem każdego „ja” [...] jest „nie-ja” to – konkludował – „warunkiem duszy natury powszechna, przez swoje ciało staje się **jednostką i osobą**, i tylko w ciele ma świadomość swej jednostkowości i czuje się odrębna od innych rzeczy”¹⁰.

W prezentowanych poglądach Trentowskiego wydaje się szczególnie ważne postawienie przez niego kwestii wolnej działalności człowieka, jego kreacyjnych mocy, jego procesu „stworzenia się własnego”. Uwydatnił w nich ideę stanu, w którym stanie się jednostka „sobą”, kiedy będzie mogła w pełni urzeczywistnić swe potencjalne i indywidualne zdolności i skłonności, kiedy „rozwinie w pełni swą osobowość”. Stan taki wymaga od człowieka możliwości kreowania siebie, wymaga wolności od ograniczeń, ale wolności zdobywanej przez pokonywanie tych ograniczeń w wyniku twórczej podmiotowo-osobowej działalności.

Dominantą refleksji Trentowskiego nad indywidualnością stała się analiza **podmiotowego aspektu działalności człowieka**, ujawniająca „boski” charakter twórczości człowieka i ludzkości. W interesującym nas kontekście opis „ja” możliwy był jako „ja” dokonującego czynu, przy czym czynem była dla Trentowskiego ta działalność jednostki, w której odsłania ona osobowość i realizuje swą wolność. W tej wykładni czyn dawał się odczytać jako istotny element procesu **podmiotowej samoidentyfikacji** konstytuujący tożsamość „ja”. W tym też sensie, dzięki czynowi, mogła – wedle określeń autora *Chowany* – czuć jednostka „czym jest rzeczywiście”, i pojąć się jako „samodzielna i wolna istota”. Mogła zrozumieć, że jest jaźnią, „która się samodzielności, wolnością i bóstwem poczuła”.

Obrona przed „tyranią abstraktu” – poglądy Augusta Cieszkowskiego i Karola Libelta

Podobnie jak Trentowski, uznający człowieka za „zawarowaną całość”, również **August Cieszkowski** przeciwstawiał się dążnościom do „złożenia w ofierze” jednostkowości i jej „rozplynięcia się w ogólności”, afirmowania ogólności „kosztem jednostkowości”.

Uważał, że stosunek, „w jakim **duch przedmiotowy jako ogólność pozostaje do ducha podmiotowego** jako jednostkowości, polega na tym, że duch przedmiotowy stale się w **podmiotowym** urzeczywistnia”¹¹.

¹⁰ Por.: B. Trentowski, *O życiu wiecznym człowieka...*, dz. cyt., s. 64; por. także: tamże, s. 67 i 75. Andrzej Walicki zwracając uwagę na motywacje „**personalistyczne**” w stanowisku Trentowskiego wobec koncepcji „jedności myśli i bytu” pisze: „Trentowski przeciwstawiał się wszelkiemu monizmowi w imię obrony osobowości jednostki zagrożonej wchłonięciem i roztopieniem się w panteistycznej wszechjedności. Dlatego też wprowadzał do swej filozofii pierwiastek dualizmu, akcentował różnicę między myślą a bytem ich wzajemną nieredukowalność [...]”: A. Walicki, *Ruch filozoficzny lat czterdziestych*, [w:] A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa: PWN, 1983, s. 75.

¹¹ A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza. Część pierwsza, krytyczna. Pierwsze krytyczne posłanie do pana profesora Micheleta z okazji jego wykładów o osobowości Boga i nieśmiertelności duszy*, [w:] *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z 1838–1842*. Wstępem poprzedził Andrzej Walicki. Opracowali Jan Garewicz i Andrzej Walicki, Warszawa: PWN, 1972, s. 192.

Autor *Boga i palingenezy* sądził, że indywidualność jest formą istnienia „ducha na jego najniższym i najbardziej naturalnym szczeblu”. Dla Cieszkowskiego polemizującego z Heglem i Micheletem ogólność jest „w stosunku do jednostkowości dokładnie tym samym, czym dusza dla ciała”: „Ogólność potwierdza się tylko poprzez jednostki”.

W wykładni jednostkowości i ogółowości Cieszkowskiego szczególnie ważne staje się uwypuklenie osobowości człowieka jako „samotwórczej działalności ducha”, pierwiastka nieśmiertelnego, a zarazem będącego „rzeczywiście na tym dziełem”¹².

Cieszkowski, występując przeciwko „jednostronnej przewadze ogólności, wyraźnemu akcentowaniu myśli oraz apoteozy świadomości i samowiedzy”, osobę ludzką uznał za podmiot ujawniający się poprzez czyn i w czynie się obiektywizujący. Przyjmując wolę za „zasadę osobowości” pojmował twórcze działanie osoby za formę jej jednostkowej egzystencji oraz za przejaw ewolucji w kierunku rozwinięcia osobniczych cech. Ograniczenie filozofii niemieckiej widział właśnie w jej jednostronnym podkreślaniu roli umysłu i zbyt rozbudowanej konstrukcji systemowej, powodującej „upośledzenie bytu na rzecz myśli”. Przełamując te ograniczenia Cieszkowski dostrzegał istotę duchową jednostki w jej aktywności, która – na co kładł nacisk – nie sprowadza się do sfery tylko świadomościowej. Istotą czynu jest wola „kojarząca uczucie z wiedzą, zaślubiająca z myślą byt”. Manifestacją myślenia jest przeto wola i czyn kreujący rzeczywistość społeczną, „socjalną”. Wolą – obrazowo wyjaśniał – „czucie z wiedzą kojarzy i zaślubia z myślą byt – a z małżeństwa tego rodzi się Czyn – trzeci świata Pan”.

Świat stary – konstatuje Cieszkowski w dziele *Ojciec-Nasz* – umiera, a nowy się rodzi, świat trzeci nastaje... Ustał czas łaski, nastał czas zasługi. Dokonało się miłosierdzie, powstaje zadośćuczynienie. Minęła chwila daremnych darów, nastała chwila obliczenia się¹³.

W interesującej nas kwestii wykraczania poza schematy heglizmu filozofów polskich okresu romantyzmu – w tym przypadku Cieszkowskiego, istotne są do odnotowania dwa komentarze współczesnych polskich znawców filozofii polskiej.

Andrzej Walicki konstatuje:

Jest rzeczą charakterystyczną, iż nikt z niemieckich przyjaciół Cieszkowskiego nie znał go jako autora *Ojciec-Nasz* – Cieszkowski zdawał sobie sprawę, że dzieło to zawierające „moment pozytywno-religijny” oraz rozwijające szereg wątków obcych klasycznej filozofii niemieckiej, nie mieści się w ramach najszerszej nawet rozumianej szkoły heglowskiej [...]”¹⁴.

¹² Por.: A. Cieszkowski, *Dodatek. Urywek z „Epifanii wiecznej osobowości ducha” A.L. Micheleta*, [w:] *Prolegomena do historiozofii...*, s. 236; por. także: A. Cieszkowski, *Bóg i paligenesa...*, s. 154. Z aprobatą Krasieński komentował rozprawę Cieszkowskiego (*Gott und Paligenese* – wydaną w Berlinie w 1842 roku), w której – jak pisze Zbigniew Sudolski – „autor bronił koncepcji Boga i osobowej nieśmiertelnej duszy”.

¹³ A. Cieszkowski, *Ojciec-Nasz*, t. 1, Poznań: Fiszer i Majewski, 1922, s. 2–3.

¹⁴ A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa: PIW, 1983, s. 61. Wbrew też filozofom niemieckim uznał Cieszkowski w dziele *Ojciec-Nasz* (t. II Poznań: Fiszer i Majewski, 1922, s. 332) „niezbędność materii jako jednego z integracyjnych żywiołów ducha”; por.: A. Walicki: dz. cyt., s. 62.

I uwaga Bogumiły Truchlińskiej:

W „dialogu” z heglizmem Cieszkowski budując historiozofię wprowadzał nieobecną u filozofa berlińskiego kategorię przyszłości, czyniąc ją „ośrodkiem” i zasadą filozofii dziejów¹⁵.

Idea przeciwstawną systemowi filozofii Hegla i jego absolutyzacji ogólności – przekształcającej jednostkę w abstrakcję, przypominającą „rozczyń kwasu, w którym się rozpuszcza i traci swą indywidualność i kształt ciała stałe” – była reprezentowana przez **Karola Libelta** koncepcja jednostki jako „ukształtowanej indywidualności”.

Operując pojęciem jednostkowego „wyrazu indywidualności”, Libelt afirmował osobowe istnienie jednostki – „w osobną indywidualność rozmnożonej treści duchowej”. W rozprawie *O odwadze cywilnej* aprobował aforyzm Nicholasa Chamforta: „Kto charakteru nie ma, nie człowiekiem jest, lecz rzeczą”. Człowiek – dowodził Libelt – jest koincydencją przedmiotowości i podmiotowości, jest „przedmiotowością wyobrażoną i wyobrażającą zarazem, w której przedmiot jest przedmiot-podmiotem”.

Jaźń w rozumieniu Libelta objawia się jako nieśmiertelna energia, natomiast „ja” to „ja” fenomenologiczne, będące emanatem jaźni sprawiającej, że czynności jednostki stają się „jej” czynnościami.

Tylko jaźń jest osobą – twierdził Libelt – bo jest w osobni od innych jaźni”; „jaźń nasza, to człowiek wewnętrzny transcendentálny, święty, ciałem i duszą pochodzący z niebios; jaki był w prześwieceniu, tj. nim się urodziliśmy, i jaki będzie w pozaświecaniu, tj. po śmierci ziemskiej¹⁶.

Libelt, charakteryzując „duchowe pojęcia ludu” i podstawy „filozofii słowiańskiej” i podnosząc te pojęcia do „umiejętności”, kładł nacisk na **istnienie osobowe** jako wyróżniony w naturze sposób jednostkowej egzystencji oraz na charakter duszy, która może być tylko „osobowa, indywidualna, czynna”. Bóg i dusza – stwierdzał Libelt –

[...] rozplynęły się w filozofii niemieckiej na ogólniki, w pojęcia, w idee, którym brak rzeczywistości, a zatem i osobowości.

W tym indywidualistycznie zorientowanym duchu „filozofii słowiańskiej” Libelt przewyciężył jednostronności „filozofii rozumu” absolutyzującej dwa światy – „realny” i „idealny”. W ujmowaniu tych dwóch światów jako światów w istocie ludzkiej scalonych dopatrywał się filozof wyższości „filozofii słowiańskiej” nad „filozofią starą”.

Człowiek jako ciało – uzasadniał Libelt – jeśli światem realnym: jako dusza, li światem idealnym; a jako to, co zowie się „ja”, czyli wedle wyrażenia się Trentowskiego, jako Jaźń, światem boskim w stworzonej jednostce.¹⁷

¹⁵ B. Truchlińska, *Filozofia polska. Twórcy – idee – wartości. Wybrane zagadnienia z dziejów myśli polskiej*, Kielce: Oficyna Wydawnicza „Ston2”, 2001, s. 33.

¹⁶ Por.: K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, [w:] *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*. Opracował i wstępem opatrzył Andrzej Walicki, Warszawa: PWN, 1967, s. 205–206 i 285.

¹⁷ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu...*, s. 283.

Wedle Libelta człowiek, który nie osiągnie „wykształcenia indywidualności” i nie przekształci „ducha w osobę”, nie może być nieśmiertelnym. Nieśmiertelność to dla Libelta osobowe istnienie „osobnej indywidualności”, istnienie „niezawisłe o ograniczonego żywota”.

Broniąc koncepcji indywiduum przed panteistyczną apoteozą ogólności, przed ubóstwieniem bezosobowej ogólności i afirmując istnienie ogółu zróżnicowanych jestestw bytowo samodzielnych, dowodził Libelt:

A zatem tylko duch skoncentrowany w jednostce dobija się nieśmiertelności, nie ma jej żadna idea. Niemiecka filozofia nie zrobiła różnicy między wiecznością a nieśmiertelnością. Jej Bóg jest wieczny, ale nie jest nieśmiertelny, właśnie dlatego, że nie jest jednostką¹⁸.

To właśnie w „filozofii nowej” – filozofii słowiańskiej – jednostki pojmą się jako „wcielone idee ducha”, a „wszystkie idee ducha dadzą sobie żywot w jednostkach”. Libelt – autor *Dekalogu filozofii słowiańskiej*, dowodził, że filozofia musi „duchowym pojawom swoim dać wyobraźność, to jest pojmować ducha jako ukształtowaną indywidualność, jako osobę”. Z tego też względu cenil artykułowany w poglądach Cieszkowskiego słowiański „pociąg do wyobraźności pojęć”; aprobusz stwierdzał, że „drugą potęgą” – obok rozumu – jest wyobraźnia będąca „siłą twórczą, siłą obrazującą, kształtującą, budującą”.

Libelt, podobnie jak Trentowski, przeciwstawiał filozofii dawnej, a zwłaszcza heglowskiej – „filozofię nową”, tj. filozofię słowiańską. Stwierdzał, że „z trzech kategorii: **ogółu, szczegółu i jednostki**, tudzież **subiektywności, przedmiotowości i osobowości** – filozofia nowa zajmie stanowisko trzech kategorii: jednostki, a w wyższej sferze ducha-osoby”. W tej tendencji „filozofii nowej” widział jej wyższość od „filozofii starej”. Libelt z uznaniem oceniał filozofię słowiańską odzwierciedlającą ducha ludu polskiego odznaczającego się skłonnością do „doprowadzania wszelkiej idei do jednostki”; „praktyczną stroną” tej filozofii „będzie skoncentrowanie ducha w jednostce”.

Posłowie

Obronę idei osobowości przed **tyraniem abstraktu**, przejawiającą się w panlogizmie Hegla, trafnie uznała Eleonora Ziemięcka – autorka *Myśli o filozofii* (1841) – jako walkę z umorzeniem jednostki. Walka z umorzeniem jednostki, mając charakter obrony autonomicznych wartości ludzkiego indywiduum, była wyrazem krytycznego ustosunkowania się polskich myślicieli romantycznych do spekulatywnej filozofii niemieckiej oraz twórczego podjęcia – już nie z „wyżyn” abstrakcji – realnych problemów jednostki „żywej” – myślącej, czującej, działającej. Walka ta była wyrazem doceniania w polskim romantyzmie wagi zarówno „duchowości”, jak i „cielesności”, zarówno wewnętrznej podmiotowości,

¹⁸ Tamże, s. 244. Cytowana autorka *Filozofii polskiej* B. Truchlińska stwierdza: „Rysem charakterystycznym [filozofów polskich – Augusta Cieszkowskiego, Bronisława Trentowskiego i Karola Libelta – I.B.] była próba przewyciężenia [...] jednostronności przeciwieństw filozofii zachodnich, a także przeciagięcia »samowładztwa rozumu« (K. Libelt) na rzecz innych pozarozumowych władz poznawczych, tj. **uczucia, intuicji, woli**”; B. Truchlińska, dz. cyt., s. 33–34.

jak i zewnętrznej przedmiotowości. Próby tej rehabilitacji konkretności obejmowały swym zasięgiem problemowym wiele istotnych kwestii koncentrujących się na idei bytowej autonomii jednostki ludzkiej. Rewindykując wartości ludzkiego indywiduum polscy myśliciele romantyczni, w przeciwieństwie do Hegla, sądzącego, że byt jednostkowy i jego indywidualność jest ograniczeniem ducha, jego „momentem”, uznawali indywiduum za podmiotowość niebędącą przypadkową modyfikacją ducha, lecz bytem jednostkowym, którego własności indywidualne (jego indywidualność) należą do jego istoty.

Określanie człowieka-osoby i indywidualności „ja”, w odniesieniu do rzeczywistości zewnętrznej wobec niego, pozwoliło przekroczyć w polskiej myśli romantycznej zakłęty krąg immanentyzmu, granicę „własnej świadomości”; ujawniało popęd – jak pisał Gustaw Ehrenberg – „przeniknieni myślą świata „ja” i „nie ja”. „Popęd” ten był dla romantyków potwierdzeniem słuszności w dopatrywaniu się w aktywności „ja” czynnika **wyprowadzającego go z kręgu** własnej świadomości. W dociekaniach nad jaźnią (w prezentowanym tu rozumieniu tego terminu) polscy myśliciele okresu romantyzmu poszerzyli perspektywy problemowe w ujęciu **ludzkiego „ja”**. Ukazując specyfikę istoty ludzkiej jako osoby oraz preferując unikalność „ja” ludzkiego, w jego indywidualności (znajdującej w jaźni swą bytową podstawę), postawili w centrum rozważań **świat osoby**; świat, w którym wartość „ja” jako bytu metafizycznego potęguje wartość „ja” jako osobowości kreatywnej obdarzonej wewnętrzną dynamiką.

W pracach polskich myślicieli epoki romantyzmu szczególnie znaczącym motywem była krytyka spekulatywnego charakteru klasycznej filozofii niemieckiej; tej filozofii, która – jak to określał Mickiewicz w swych wykładach paryskich w 1843 roku – „dotąd nie zdołała pojąć indywidualności, subiektywności i osobowości”. Dominującymi w pracach tych były przeto te usiłowania, które – wyrażając aspiracje rozpoczęcia „nowej epoki filozofii słowiańskiej, filozofii ducha i życia” – zmierzały do **przewyciężenia skrajności „absolutnego idealizmu”**, a w szczególności do przeciwstawienia się panteistycznym zakusom wtopienia konkretnych jaźni w jaźń ponadjednostkową oraz do uwolnienia myśli filozoficznej od absolutyzacji „czystej idei” i „ogólności”.

Występując przeciwko skrajnościom, a więc i jednostronności filozofii niemieckiej polscy myśliciele uświęcili **prawo jednostki do jej osobowości**; koncentrowali się w swych analizach na uzasadnianiu ontologicznego statusu jaźni zindywidualizowanych i eksplikacji bytu jako mnogości zróżnicowanych bytów jednostkowych. W obronie realności ludzkiej osobowości rehabilitowali materialną formę jej „upostaciowania”, jej naturalno-zmysłową postać.

W tym ukierunkowaniu polskiej myśli filozoficznej niewątpliwie istotne znaczenie miała – pozostając przy określeniach Mickiewicza odnoszących się tu do Cieszkowskiego – obrona „warownego grodu osobowości” przejawiająca się w analizach „pojęcia indywidualności”. W rozważaniach polskich myślicieli pojęcie to nabierało – podkreślmy – znaczenia filozoficznej kategorii. Indywidualność jako kategoria filozoficznie znacząca przyjęła rolę predykatu, przy pomocy którego mogli oni orzekać nie tylko o najistotniejszych właściwościach bytu, ale także określać swoistość jednostki jako jestestwa doświadczającego swego **osobowego istnienia**, jako jestestwa moralnego. To podniesienie pojęcia indywidualności do rangi kategorii ontologicznej i antropologicz-

no-aksjologicznej w dużym stopniu tłumaczy zarówno motywy podjętej przez polskich myślicieli krytyki niemieckiej filozofii idealistycznej, jak i ich wysiłki zmierzające do opracowania koncepcji, które byłyby jej twórczym przewyciężeniem.

Bibliografia

Cieszkowski A., *Bóg i palingeneza. Część pierwsza, krytyczna. Pierwsze krytyczne posłanie do pana profesora Micheleta z okazji jego wykładów o osobowości Boga i nieśmiertelności duszy*, [w:] *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z 1838–1842*. Wstępem poprzedził A. Walicki. Opracowali J. Garewicz i A. Walicki, Warszawa: PWN, 1972.

Cieszkowski A., *Ojczyzna-Nasz*, t. 1, Poznań: Fiszer i Majewski, 1922.

Fromm E., *Ucieczka od wolności*, przekł. O. i A. Ziemiński, Warszawa: Czytelnik, 1993.

Janion M., *Wizje nowej humanistyki*, [w:] M. Janion, *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa: PIW, 1982.

Libelt K., *Samowładztwo rozumu*, [w:] *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*. Opracował i wstępem opatrzył A. Walicki, Warszawa: PWN, 1967.

Randall J.H., *Making of the Modern Mind*, bmw, 1926.

Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810–1946. Wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył S. Pieróg, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1999, r. XXI i XXII.

Tischner J. (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, 1989.

Trentowski B., *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej*, t. I, Poznań, bmw, 1842.

Trentowski B., „*Oko polskie*”, czyli *syntetyczny charakter filozofii słowiańskiej*, [w:] *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*. Wyboru dokonali oraz wstępem i przypisami opatrzyli H. Hinz i A. Sikora, Warszawa: PWN, 1964.

Trentowski B., *O życiu wiecznym człowieka (De vita hominis aeterna)*, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, Wrocław 1970.

Truchlińska B., *Filozofia polska. Twórcy – idee – wartości. Wybrane zagadnienia z dziejów myśli polskiej*, Kielce: Oficyna Wydawnicza „Ston2”, 2001.

Walicki A., *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa: PIW, 1983.

Walicki A., *Ruch filozoficzny lat czterdziestych*, [w:] A. Walicki (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa: PWN, 1983.