

# Ewa Starzyńska-Kościuszko

---

## Teoria jaźni Bronisława F. Trentowskiego = Trentowski's Theory of Self

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 12, 79-90

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Ewa Starzyńska-Kościuszko*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

**TEORIA JAŻNI BRONISŁAWA F. TRENTOWSKIEGO****Trentowski's Theory of Self**

Słowa kluczowe: antropologia, Bóg-człowiek (bożoczłowieczeństwo), ciało, dusza, Fichte, Feuerbach, Hegel, jaźń, Kartezjusz, osobowość, różnorodnia, Trentowski.

Key words: anthropology, body, diversity unified, Fichte, Feuerbach, god-man, Hegel, Descartes, soul, Trentowski, unity diversified.

## Streszczenie

W artykule przedstawiam najważniejsze idee teorii jaźni B.F. Trentowskiego. Trentowski sformułował swą teorię w polemice z tymi filozofami, którzy jaźń utożsamiali wyłącznie z duszą. Jednostronnie spekulatywnym i kontemplacyjnym teoriom Kartezjusza, Fichtego i Hegla polski filozof przeciwstawi własną teorię jaźni (osobowości) jako „różnorodni” ciała i duszy i ich władz (rozumu praktycznego, spekulatywnego, zmysłów, uczuć i zdolności do działania). Takie ujęcie jaźni, a także myśl Trentowskiego o konieczności wszechstronnego rozwoju wszystkich aspektów jaźni (osobowości) będzie prekursorska wobec współczesnych badań nad osobowością.

## Abstract

In the article I present the most important ideas of Trentowski's theory of self (ego). Trentowski constructed his theory in polemic with those philosophers, who identified the self (ego) only with a soul. Contrary to the theories of Descartes, of Fichte and of Hegel Trentowski's theory of the self is not so speculative and contemplative, because the self is the unity – in – the difference, the unity of body and of soul, of sensuality, of spirituality, of practical sens and of speculation. Preaching necessity of all – round development of all aspects of our personalities, Trentowski's philosophical thought will be precursory before the postulates of contemporary study of the ego.

Problem jaźni pojawia się w filozofii, kiedy człowiek usiłuje określić siebie jako istotę różną od świata. W nowożytnej filozofii prekursorem teorii jaźni był Kartezjusz. Zasadniczy dla metafizyki problem bycia Kartezjusz rozwiązuje, wychodząc od podmiotu. Z Ja wyprowadza główne kategorie metafizyki, inicjując tym samym filozofię podmiotowości z jaźnią jako kategorią centralną.

W zapoczątkowanym przez Kartezjusza stanowisku „jaźniocentrycznym” Ja (jaźń) zostanie utożsamiona z duszą. Śladami Kartezjusza pójdą m.in.: G.W. Leibniz, J. G. Fichte i G.W. Hegel, którzy – chociaż zajmą różne stanowiska

ontologiczne – przyjmą tożsamość jaźni z duszą i jej zasadniczą odrębność od ciała.

W filozofii polskiej jako pierwszy polemikę ze stanowiskiem Kartezjusza, a także Leibniza, Hegla i w szczególności Fichtego podejmie B. F. Trentowski. Polski filozof odrzuci Kartezjańskie twierdzenie, że dusza to Ja, Leibnizjańska monadę, czyli duszę, która też jest Ja, Heglowskie ujęcie jaźni wyłącznie jako świadomości (duszy, ducha). Fichtemu zarzuci jednostronny idealizm w podejściu do jaźni, tj. ostateczne utożsamienie jej z duszą. Stanowisko Kartezjusza, Leibniza, Hegla, Fichtego w kwestii natury jaźni Trentowski uzna za filozoficzne „pół-prawdy” i skrytykuje za jednostronność. Wszystkim metafizykom, którzy jaźń utożsamiali wyłącznie z duszą, Trentowski przeciwstawi własną koncepcję jaźni jako „różnojedni”<sup>1</sup> ciała i duszy.

Teoria jaźni stanowi istotny element uniwersalnej filozofii Trentowskiego (w szczególności oprze na niej swą koncepcję „człowieka rzeczywistego” i pedagogikę), której zasadniczą tendencją był uniwersalizm przejawiający się w dążeniu do syntezy przeciwstawnych kierunków filozoficznych. Postrzegając dzieje rozwoju myśli filozoficznej jako obszar zwalczających się światów materializmu i spirytualizmu, empirii i spekulacji, realizmu i idealizmu, racjonalizmu i mistyki, naturalizmu i supranaturalizmu, Trentowski doszedł do wniosku, że filozoficzna prawda zawarta jest nie w jednostronnych ujęciach poszczególnych zagadnień filozoficznych (taką jednostronnością w ujęciu jaźni grzeszą Kartezjusz, Leibniz, Fichte i Hegel), lecz w ich syntezie. Przy czym nie chodzi tu o syntezę zwykłą, tj. znoszącą różnice między opozycyjnymi stanowiskami, ale syntezę wyższą, czyli „różnojednię”. W „różnojedni” Trentowski łączył przeciwieństwa w takiej syntezie, która nie znosiła różnic, lecz je zachowywała. Taką wyższą syntezę – będącą „różnojednią” wszystkich niemal opozycji istniejących w obrębie teorii poznania, ontologii, antropologii, etyki i pedagogiki – zaproponował Trentowski w swym systemie „filozofii uniwersalnej”.

Realizację przekonania, że filozoficzna prawda zawarta jest nie w jednostronnych ujęciach zagadnień filozoficznych, lecz w ich wyższej syntezie, czyli „różnojedni”, Trentowski rozpocznie od teorii poznania. Klasycznej dla tego działu filozofii opozycji między empiryzmem a racjonalizmem przeciwstawi syntetyczną teorię w poznaniu „mysłowym” (apercepcji) jednoczącą (przy zachowaniu różnicy) wszelkie jakościowe i ilościowe momenty prawdy. W antropologizującej teorii poznania Trentowski ukaże, jak poprzez poznanie „mysłowe” (jaźń poznająca), tj. transcendentálną „różnojednię” poznania rozumowego (zmysłowego) i umysłowego, człowiek odkrywa swą boskość. Podobną,

<sup>1</sup> TRENTOWSKI całą swą filozofię oparł na dialektycznej metodzie „filozoficznej różnojedni”. Polegała ona na takiej syntezie opozycyjnych członów (twierdzenia i przeczenia), która nie znosiła różnic, ale je zachowywała.

uniwersalną perspektywę przyjął Trentowski w teorii bytu. Usiłując przewyciężyć antynomię między materializmem a idealizmem (spirytualizmem), przyjął on, iż rzeczywiste istnienie jest zawsze materią i duchem jednocześnie.

Z metafizycznej tezy, że materia i duch są równouprawnionymi momentami wszelkiego bytu (istnienia), Trentowski wyprowadzi swą teorię jaźni jako transcendentalnej „różnojedni” ciała i duszy. Łącząc następnie jaźń jako „różnojednię” ciała i duszy z jaźnią poznawczą (empiryczną i spekulacyjną), jaźnią „tlejącą” (rozwijającą uczucia) i jaźnią działającą (zdolność do działania, czynu), dochodzi do pełnego Ja, tj. jaźni ludzkiej jako takiej. W ten sposób nie tylko przeciwstawi się wszelkim teoriom jednostronnie utożsamiającym jaźń z duszą, ale też ugruntuje teoriopoznawczo i ontologicznie jedną z najważniejszych idei swej filozofii – ideę boskości człowieka jako jaźni.

W filozofii Trentowskiego człowiek jako obraz Boga odwierciedla boską troistość, tj. tak jak Bóg składa się z ciała, duszy i obojga w „różnojedni”, czyli jaźni. Ciało stanowi realną istotę, jest czymś rzeczywistym. Realność jego istnienia ma swój pewnik: *sentio corpore, ergo corpus habeo*. Ów pewnik dowodu nie potrzebuje, gdyż jest oparty na bezpośrednim świadectwie zmysłów. Wszelkie próby pośredniego dowodzenia istnienia ciała – jak czynią to metafizycy, ciało wywodząc z duszy jako jej koniecznego, zewnętrznego przejawu – Trentowski krytykuje jako „nic nie przydatne głowy zabałamucenie”<sup>2</sup>. To, że mamy ciało i jesteśmy ciałem, jest faktem empirycznym opartym na bezpośrednim świadectwie zmysłów i jako taki nie potrzebuje wsparcia w postaci pośrednich dowodów.

Za równie niedorzeczny, jak szukanie pośrednich dowodów istnienia ciała, uznał Trentowski pogląd metafizyków o nietrwałości ciała. Niedorzeczność owego poglądu polega na tym, iż gdybyśmy przyjęli, że jest on prawdziwy, to musielibyśmy jako prawdziwy potraktować też pogląd, że ciało powstało z absolutnej nicości i w absolutnej nicości ginie. Popadlibyśmy w ten sposób w kolejną niedorzeczność, bo absolutna nicość jest fikcją, nie istnieje. Gdyby istniała, to żadna działalność stwórcza Boga nie miałaby miejsca (nie byłaby możliwa). Gdyby Bóg stworzył świat z absolutnej nicości, to wszystko, co by stworzył, byłoby absolutną nicością, chimera, a Bóg byłby twórcą tej chimery<sup>3</sup>.

Skoro absolutna nicość nie istnieje, to nie do przyjęcia jest dla Trentowskiego metafizyczna definicja ciała jako „ezoterycznej kory, którą odrzucamy po śmierci”<sup>4</sup>. Po śmierci człowieka ciało nie znika, ale przechodzi w ciało zwierzęce, roślinne lub nieorganiczne. Na koniec zaś powraca do Boga jako prasubs-

<sup>2</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Związek duszy z ciałem*, „Biblioteka Warszawska”, 1842, t. IV, s. 26.

<sup>3</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Wstęp do nauki o naturze*, tł. M. Żuloś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 425.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 463. TRENTOWSKI uważał nicość za byt substancjalny, a nie za negację materii, jak scholastycy. Przy takim określeniu nicości jego wywód jest logiczny, chociaż był – jako niezgodny z chrześcijańskim punktem widzenia – krytykowany.

tancji. Ciało ma swoje źródło w Bogu jako prasubstancji i do Boga ostatecznie powraca.

Trentowski, co należy w tym miejscu wyjaśnić, uważał, że równoprawnym aspektem Absolutu jest nie tylko duch, ale też materia, która jest równie jak duch wieczna. Na skutek tego „ani duch nie może wyrwać się z materii, ani materia z ducha, jedno i drugie występuje zawsze jednocześnie i zawsze razem”<sup>5</sup>. Materia i duch przenikają się wzajemnie, stając się w końcu jednością (całością), czyli wiecznym Bogiem. W połączeniu tym materia jest jednak zawsze *primum existens*, duch zaś *secundum existens*. Materia jest *prior*, gdyż rozwija ona wcześniej zmysłowość i rozum, niż duch-umysł. Owo pierwszeństwo materii nie jest jednak absolutne, lecz względne. Absolutnie ujęte są tożsamością, dlatego niemożliwe jest wyprowadzenie ducha z materii i materii z ducha<sup>6</sup>. Materia jest względnie pierwsza nie tylko w aspekcie czasowym; jest ona także pierwszym momentem istnienia Boga. Nie chodzi tu oczywiście o poznawalną zmysłowo materię doczesną (stającą się), lecz o materię ogólną (boską, trwającą). Materii boskiej nie należy utożsamiać z samym pojęciem, bo taka materia nie istnieje, jest tylko urojeniem metafizyków. Ogólność – zdaniem Trentowskiego – nie zawsze oznacza abstrakcję (pustą ogólność); materia absolutnie ogólna „nie musi się roztopić w idei tylko dlatego, że nie możemy jej objąć jak drzewa czy też schować do kieszeni jak jabłka”<sup>7</sup>. Ogólność może też być rzeczywista. Materia ogólna (jako taka), tj. ujęta jako podstawa wszelkiej materialności w świecie, jest istotą Boga. Bóg bez tak pojętej materii nie istnieje. Ciało jest więc – stwierdzi Trentowski – podstawowym elementem łączącym człowieka z istotą Boga. Mimo boskiego pochodzenia, ciało nie jest dla człowieka czymś obcym. Jest ono pierwszą istotową jego własnością. Ciało jest boskie przed urodzeniem człowieka i po jego śmierci, za życia przynależy do człowieka. Boskość jest bowiem boska, dopóty jest ogólna i uniwersalna, gdy natomiast zaczyna kształtować się jako jednostkowość, staje się doczesna, chociaż nadal pozostaje boska. Wyróżnia więc Trentowski ciało doczesne, które jest nasze, dopóki żyjemy (*corpus temporale*) i wieczne, trwale (*corpus sempiternum*). Ciało doczesne zostało nam użyczone tylko na określony czas. Jako takie przynależy do ogólnej, boskiej materii. Ciało doczesne zmienia się, jest nietrwałe, a w chwili naszej śmierci wraca do materii ogólnej. Ciało wieczne (*corpus sempiternum*) to zindywidualizowana materia ogólna. Ciało odwieczne jest widoczne, lecz nie jako ciało doczesne w zmiennej terażniejszości, lecz w przyszłości. Nie podlega przemianom, nie należy do czasu. Jest całością niezamienną (stare czy młode, zdrowe czy chore jest tym samym ciałem) i niezniszczalną. Zmarli nie są tylko czystymi duszami, posiadają to samo ciało, które mieli za życia, ale jest to ciało uwiecznione: „Cezara, Lutra i innych

<sup>5</sup> Ibidem, s. 529.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 874.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 523.

zmarłych wspomina się, przedstawia i maluje w formie cielesnej. Nasze ciało zmartwychwstałe jest równie rzeczywiste jak to, które obecnie posiadamy, bo przeszłość była kiedyś terażniejszością [...], bo to, co jest, i to, co było, różni się tylko w odniesieniu wzajemnym, a w rzeczywistości jest tym samym bytem”<sup>8</sup>.

Do istoty człowieka (ujętego pod względem ilościowym) oprócz ciała należy też dusza. Trentowski określa naturę duszy w polemice z materialistami i metafizykami. Oba ujęcia duszy (materialistyczne i metafizyczne) – zgodnie z ogólną tendencją swej uniwersalnej filozofii – uważa za jednostronne. Jednostronność znaczy zaś, że dany pogląd jest tylko „pół-prawdą” i „pół-fałszem”. Za jednostronny uznaje więc Trentowski pogląd filozofów materialistycznych, że dusza jest subtelną materią. Dusza nie jest żadną subtelną materią, bo gdyby tak było, to wówczas (nawet względnie) musiałaby być z nią tożsama. A dusza tożsama z materią znosiłaby samą siebie, czyli nie byłaby duszą. Ponieważ – w przekonaniu Trentowskiego – absolutnej materii nie da się pomyśleć inaczej niż jako absolutny bezruch, to dusza ujęta materialnie nie wykazywałaby żadnych oznak ruchu, siły i myślenia.

Trentowski, przyjmując za oczywiste i prawdziwe bezpośrednio, że myślimy i że przyczynowość należy do naszej istoty, stwierdza, że ciało tylko odczuwa i spoczywa, za to dusza myśli i porusza się samoczynnie. Ciało jest substancją, nie przyczynowością. Dusza nie może więc być materialna. Dusza jest przeciwieństwem materialności, czyli jest czystą spirytualnością.

Absolutnie pierwsza dusza ma swe źródło w praduszy, czyli w Bogu, bo praduch (tak jak prasubstancja) należy do natury Boga. Indywidualną duszę zawdzięczamy rodzicom. W trakcie naszego życia duszę (myślenie) nieustannie rozwijamy, przyswajając sobie poglądy innych ludzi. Dusza tak pojęta, tj. jako sposób myślenia, żyje dalej po śmierci. Koniec myślenia, czyli koniec duszy, jest powrotem do ducha boskiego. Dusza posiada dwie właściwości: chwilowość i trwałość istnienia. Dusza chwilowa wywodzi się z ducha ogólnego (praducha) i do niego wraca (palingeneza). Dusza chwilowa – tak jak doczesne ciało – jest tylko użyczonym człowiekowi na pewien czas dobrem. Dusza wieczna nie zmienia się. Po śmierci człowieka przechodzi na łono duszy ogólnej (ogólnego rozumu). Całość duszy jest trwała – jak całość substancji – przemija natomiast jednostkowość. Dusza ludzka nie może być nieśmiertelna. Dusza jest śmiertelna, nieśmiertelna jest jaźń, czyli „różnojednia” ciała i duszy. Dusza przynależy do istoty człowieka (ujętego ilościowo) jako jej drugi (idealny) moment (pierwszym, realnym jest ciało). Za filozoficzną „pół-prawdę” uznaje więc Trentowski pogląd tych metafizyków, którzy utrzymują, że dusza jest właściwą jaźnią człowieka. Jaźnią jest trwałe zespolenie ciała i duszy, które „są absolutnie tym samym, a tylko względnie, czyli we własnym stosunku są różne”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 472.

Trentowski określa jaźń jako absolutną jedność ciała i duszy. Zgodnie jednak z zasadą filozoficznej „różnojedni” absolutna jednia nie znosi względnej różnicy, lecz ją zachowuje. Jaźń jest więc transcendentálną „różnojednią” ciała i duszy<sup>10</sup>. Ludzkie Ja pojęte jako jaźń jest scaleniem dwóch wiecznych czynników całego objawienia, materii i ducha „w jednym punkcie i w jednej jedynej chwili osiągnięciem samowiedzę i samodzielność, czyli jest Bogiem, który przeobraził się w indywidualium, tj. urodził się i objawił jako człowiek, a zatem nie jest już zależny od dwóch ogólnych czynników wszelkiego istnienia, lecz jest wolny”<sup>11</sup>.

Chwilowe i jednostkowe połączenie indywidualnego ciała z indywidualnym duchem w określonej przestrzeni i czasie, czyli najdoskonalsze połączenie boskiej materii i boskiego ducha, jest naszą jaźnią. O tym, że jesteśmy jaźnią, wiemy bezpośrednio, bo posiadamy „myśl”. To właśnie „myśl”, który jest zmysłem i umysłem w jedni, dokonuje syntezy względnej różni z bezwzględną jednią w filozoficzną „różnojednię” (zmysłowość, umysł i „myśl” tworzą istotę człowieka ujętą od strony jakościowej). Poznanie „mysłowe” jako „różnojednia” poznania zmysłowego i umysłowego prowadzi człowieka do odkrycia jaźni prawdziwej (filozoficznej). Dzięki zmysłowości człowiek wie, że jest ciałem, dzięki umysłowi, że jest duchem, a dzięki „mysłowi”, że jest jaźnią, czyli ciałem i duchem jednocześnie. „Mysł” jest więc jaźnią w aspekcie poznawczym. Ciało i dusza ujęte z osobna nie istnieją. Rzeczywiste ciało i rzeczywista dusza jest jaźnią. Ciało jest jaźnią zewnętrzną, dusza jaźnią wewnętrzną, ale w rzeczywistości istnieje tylko jedna jaźń. Tylko jaźń jest rzeczywistym istnieniem. Jaźń jest natury empirycznej i metafizycznej, czyli filozoficznej. Bóg stwarzając człowieka nie stworzył oddzielnie ciała i duszy, ale oboje razem, czyli jaźń, bo tylko jaźń jest człowiekiem<sup>12</sup>.

Jaźń jako „trójca” składająca się z ciała, duszy i obojga w jedni zawiera w sobie trzy „rozczłonia”. Pierwszym jest przeświadczenie (dzięki zmysłowości wiemy, że jesteśmy, mamy poczucie siebie i zewnętrznego świata). Przeświadczenie jest jaźnią empiryczną. Drugim „rozczłoniem” jest świadomość, czyli aprioryczne poczucie samego siebie. Świadomość jest jaźnią spekulacyjną. „Rozczłoniem” trzecim jest własne uczucie, czyli przeświadczenie i świadomość w jedni. Własne uczucie „polega na tym, iż oglądamy się bezpośrednio ciałem i duszą w jednej istocie, żywym jestestwem, że poznajemy się bezpośrednio samodzielnością, wolnością i bóstwem”<sup>13</sup>. Jaźni filozoficznej (tak jak empirycznej i spekulacyjnej) przysługuje bezpośrednia pewność: „*vivo et ago, ergo vita et actio, ergo quoque libertas et numen sum, ac vita, actio, libertas et numen est* (żyję i działam, zatem życiem i działaniem, a więc także wolnością i wolą

<sup>10</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Związek ciała z duszą*, s. 57.

<sup>11</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Wstęp do nauki o naturze*, s. 477.

<sup>12</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Związek ciała z duszą*, s. 58–59.

<sup>13</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej*, Wrocław 1970, t. 1, s. 380.

jestem, a więc jest życie, działanie, wolność i wola)<sup>14</sup>. Jest to prawda bezpośrednia, a więc nie potrzebująca dowodu. Poprzez jaźń filozoficzną (własne uczucie) zbliżamy się do Boga „stajemy się jego obrazem, samodzielny i wolny bóstwem”<sup>15</sup>. Wprawdzie nasze ciało złączone jest z ogólną materią, a dusza z duchem ogólnym, ale fakt ten nie znosi naszej samodzielności i wolności. Jaźń jest bowiem samodzielnością i wolnością we wszystkich możliwych odmianach<sup>16</sup>, jest świadomym siebie, wolnym bóstwem. Poczucie siebie samego jako bóstwa określa Trentowski mianem „sobistości”. Pojęciem wyższym od „sobistości” jest „osobistość” (osobowość). O osobowości mówimy wówczas, gdy nie tylko mamy poczucie siebie samego jako bóstwa, ale uznajemy też inne jaźnie za bóstwa, za wolne i samodzielne „sobistości”. „Osobistość” (osobowość) w odróżnieniu od egoistycznej i samolubnej „sobistości” jest wyrazem jedni. Jako miłość wszelkiej „sobistości” łączy się z innymi ludźmi, a także Bogiem. W ten sposób jaźń osiąga bezwarunkową unię z jaźnią („osobistością”) Boga. Prototyp osobowości zawarł Trentowski w formule Jaźń = Jaźń, „sobistość” = „sobistość”, co oznacza „Ja uznające siebie, wszystkich ludzi i Boga, tego ogólnego naszego ojca, przy całej nieskończonej względnej różni, za bezwarunkową jednię”<sup>17</sup>. Ten, kto poczuł się takim Ja, jest „boską osobą”, czyli „sobistością wiedzącą siebie samą w bezwarunkowej sobistości”<sup>18</sup>. Zgodnie jednak z zasadą filozoficznej „różnojedni”, Jaźń = Jaźń jest nie tylko bezwzględną jednią, ale też względną różnią, co znaczy, że każdy człowiek jest „udzielnym bóstwem” i jako taki nie powinien ulegać opinii ducha czasu, narodu. Jaźń ulegająca wpływom („uległa”) nie jest jeszcze jednostkowym bóstwem, brak jej samodzielności. Aby ją osiągnąć, trzeba zachować odrębność. Trentowski broni jednostkowości, odrębności każdego człowieka jako „udzielnego bóstwa”, ale owej odrębności nie wywyższa, gdyż to oznaczałoby zerwanie związku z tym, co ogólne (ludzkością, światem). Człowiek musi uznać „sobistość” innych, ale też dbać o zachowanie własnej odrębności. U Trentowskiego jednostkowość nie znosi ogółu. Każdy pojedynczy człowiek jest „małym państwem, małą ludzkością, małym światem, małym Bogiem [...], każdy jest w swoim rodzaju jak Chrystus, synem Boga na ziemi i ma dwie natury: boską i ludzką”<sup>19</sup>.

Istotą ludzkiej jaźni jest wolność. Tam, gdzie nie ma wolności (osobistej, państwowej), tam nie ma prawdziwego człowieczeństwa, jest co najwyżej „sobistość”. (W starożytnej Grecji i Rzymie wolnym bywało się z różnych powodów – najczęściej z racji urodzenia – ale nie dlatego, że się było człowie-

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 381.

<sup>16</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Wstęp do nauki o naturze*, s. 482.

<sup>17</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Chouanna...*, s. 389.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 433.



kiem. Kultura grecko-rzymska nie doszła więc do pojęcia „osobistości”). Wolność jest bezpośrednią pewnością naszej jaźni. Nie ma więc jaźni (osobowości) bez wolności. Pozbawienie jaźni wolności oznacza odebranie jej bóstwa. Powinnością jaźni jest więc walka o wolność. Jej utrata (niewola) jest gorsza niż śmierć. Pozbawienie człowieka wolności (jego zniewolenie) nie da się niczym usprawiedliwić. Tylko jaźń wolna jest samodzielna. Im więcej więc mamy wolności, tym bardziej jesteśmy samodzielni, tym więcej też w człowieku wiary we własne możliwości i poczucia godności. Jaźń jest też samodzielną w innym jeszcze znaczeniu. Jest samodzielną w stosunku do tworzących ją elementów. Znaczy to, że jest czymś innym niż tworzące ją ciało i dusza („niż mięso i myśl czysta”)<sup>20</sup>. Jaźń nie jest czymś biernym, jak ciało, nie jest też czystą duszą, lecz jest „samodzielną wolą, przedsięwzięciem, mocą czynu”<sup>21</sup>. Jaźni przysługuje charakter: „Gdy szukamy przyjaciela, nie na jego ciało patrzymy, ani nawet na duszę, lecz na jego jaźń”<sup>22</sup> i niezawisłość: „ciało może chorować na suchoty, dusza może być obłąkana, lecz jaźń nie zna żadnej choroby, choć cierpi, gdy ciało lub dusza cierpi”<sup>23</sup>. Jaźń jest więc wolnością i samodzielnością we wszystkich możliwych odmianach.

Właściwością jaźni jest też równość. Trentowski nie był jednak egalitarystą. Teorię egalitarystyczną, domagającą się względnej równości dla wszystkich, uważał za chore urojenie, które „urodzić się mogło li w mózgownicy jakobińskiej w czasie Robespierrow”<sup>24</sup>. Równość między ludźmi jest możliwa tylko w obliczu Boga, człowieczeństwa i prawa (w obszarze bezwzględności). Względnie, tj. między ludźmi, równości nie ma (każdy jest wprawdzie bóstwem, ale innego rodzaju). Nie da się zrównać ludzkich interesów, namiętności, zdolności. Jaźń jako różnojednia ciała i duszy decyduje o odmiennym charakterze każdego człowieka.

Jaźń jest bóstwem człowieczym *in potentia*. Staje się bóstwem *in actu* („człowiekiem rzeczywistym”) poprzez wszechstronne wychowanie. Wychowanie wszechstronne zaś to takie, które uwzględnia i rozwija wszystkie aspekty osobowości (wszystkie „rodzaje” jaźni). W człowieku – przekonywał Trentowski w swojej pedagogice – trzeba rozwijać ciało i duszę, jaźń empiryczną (rozum empiryczny) i jaźń spekulacyjną (umysł). Oprócz „jaźni poznającej” kształcić też trzeba „jaźń tlejącą”, czyli uczucie (do poznania piękna, cnoty, samodzielności), skłonność i chęć. „Jaźń tlejąca” przysposabia bowiem człowieka do działania (czynności). Rozwój „jaźni poznającej” i „jaźni tlejącej” jest warunkiem działania, przygotowaniem do czynu. Jednością „jaźni poznającej” i „tle-

<sup>20</sup> M.S. [TRENTOWSKI], *Prace naukowe Bronisława Trentowskiego i jego recenzenci*, „Teraźniejszość i Przyszłość”, Paryż 1845, z. II, s. 120.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 121.

<sup>22</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Wstęp do nauki o naturze*, s. 481.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 482.

<sup>24</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Chowanna...*, s. 390.

jaćej” jest „jaźń działająca”. Rozwój „jaźni działającej”, tj. zdolności do czynu, stanowi u Trentowskiego ostateczny cel wychowania człowieka.

Powyższą koncepcję jaźni (osobowości) Trentowski przeciwstawił tym wszystkim filozofom, którzy jaźń utożsamiali wyłącznie z duszą i tym samym określali człowieka jako istotę wyłącznie duchową, oderwaną od empirycznego świata. W odróżnieniu od Kartezjusza, Leibniza, Fichtego i Hegla w koncepcji Trentowskiego człowiek jaźniowy jest nie tylko duchem (myślącą duszą), ale też istotą zmysłową, cielesną, zakorzenioną w empirii. Polski filozof odrzucił Kartezjańskie twierdzenie, że dusza to Ja i że Ja (jaźń) jest niezależna od ciała. Stanowisko Kartezjusza Trentowski uznał za przejaw zupełnej ignorancji wobec świata empirycznego (cielesnego) i jednostronne „zбочenie” w kierunku spirytualizmu. Ten sam zarzut jednostronności skieruje Trentowski w stronę Leibniza. Leibniz był tylko „filozofującym metafizykiem”, bo jego filozofia całkowicie oddała prymat duchowi, a dziedzina ducha jest dziedziną wyłącznie podmiotowości. Nie uwzględniając obszaru przedmiotowości (realności), Leibniz – podobnie jak Kartezjusz – niebezpiecznie „zбочył” w kierunku spirytualizmu. Leibnizjańską monadę (duszę), która jest Ja, Trentowski uznał więc za przejaw „spirytualizmu podmiotowości”, czyli za stanowisko jednostronne<sup>25</sup>. Błąd jednostronności – w opinii Trentowskiego – popełnił też Hegel, bo ujął jaźń tylko jako świadomość, tj. duszę (ducha). W filozofii Hegla o człowieczeństwie człowieka stanowi duchowość. Człowiek cielesny, zmysłowy pojawia się u Hegla tylko jako podmiot stosunków prawnych, a więc we fragmentarycznej postaci. Hegel nie przedstawia człowieka z perspektywy empirycznej, lecz z perspektywy metafizycznej. W jego bowiem przekonaniu Duch-Absolut uwiadcza się tylko wtedy, gdy transcendujemy siebie jako istoty zmysłowe. Hegel mówi o człowieczeństwie ogólnym, daje „onto-logiczne w chrześcijańskim sensie określenie człowieka będącego swym pojęciem”<sup>26</sup>. Dla Trentowskiego człowiek-duch Hegla stanowił tylko jednostronne ujęcie człowieka. Człowiek bowiem bez ciała i zmysłów jest pustą abstrakcją, widmem, niczem. Trentowski skrytykował też jako przejaw „idealizmu jednostkowej podmiotowości” twierdzenie Fichtego, że moja jaźń jest jedyną jaźnią we wszechistnieniu. Ostrze krytyki Trentowskiego w przypadku teorii jaźni Fichtego skierowane było jednak głównie przeciwko jego twierdzeniu, że we wzorze  $A = A$  pierwsze A jest jaźnią ludzką, podmiotem. Uznając pierwsze A za jaźń ludzką, Fichte – zdaniem Trentowskiego – ukonstytuował się tym samym w roli stwórcy wszystkich rzeczy, a nawet Boga<sup>27</sup>. Ten punkt widzenia był dla Trentowskiego nie do przyjęcia jako sprzeczny z jego własną koncepcją, w której jaźń boża jest

<sup>25</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, tł. M. Żułoś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 189.

<sup>26</sup> K. LÖWITZ, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 373.

<sup>27</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Myślini, czyli system loiki narodowej*, Poznań 1844, t. 1, s. 90.

pierwsza. Jaźń świata i człowieka są zwierciadłem (odbiciem) jaźni Boga. Fichte natomiast „topi Boga w ludzkiej jaźni, która staje się jego stwórcą”<sup>28</sup>. Trentowski czyn pojmie nie jak Fichte, czyli jako czysto duchowy, ale jako twórczą działalność człowieka w empirycznej rzeczywistości.

W swej koncepcji jaźni (osobowości) Trentowski – przeciwstawiając się idealistyczno-spirytualistycznym ujęciom – dokona rehabilitacji jej empirycznego wymiaru, dowartościuje zmysłową naturę człowieka. Przyznanie przez Trentowskiego należnych praw cielesności i zmysłowości zbliża jego koncepcję, zdaniem A. Walickiego, do antropocentrycznego naturalizmu Feuerbacha<sup>29</sup>. Rzeczywiście między koncepcją Trentowskiego a Feuerbacha istnieją pewne podobieństwa. Ich źródłem jest krytyczny stosunek obu filozofów do myśli Hegla. Trentowskiego z Feuerbachem łączy wątek antyheglowski (antymetafizyczny), co w odniesieniu do interesującej nas tu problematyki oznaczało krytykę czysto duchowego określenia człowieka. Feuerbach uzna Hegłowską koncepcję człowieka za jednostronnie metafizyczną. Podobny zarzut (nieco wcześniej) sformułował pod adresem Hegla Trentowski. Przeciwwagą dla panlogizmu Hegla będzie u Feuerbacha rehabilitacja natury. Punktem wyjścia prawdziwej filozofii jest bowiem u niego nie Absolut, lecz wyłącznie przyroda i śmiertelny człowiek. Feuerbach dowartościuje zmysłową stronę natury człowieka. Także Trentowski, stwierdzając, że materia (zmysłowość) jest *primum existens*, takiej rehabilitacji natury ludzkiej dokona. Istnieje też pewne podobieństwo formuły osobowości Trentowskiego (Jaźń = Jaźń) do formuły Feuerbacha *homo homini deus*. Trentowski – i to byłby kolejny moment wspólny z Feuerbachem – stwierdził, że rozwój osobowości człowieka polega na uznaniu boskości w innym człowieku. Trentowski zaaprobowałby też zapewne antyheglowskie stwierdzenie Feuerbacha, że gdyby duch rządził światem, to istniałby tylko pojęciowy człowiek, nie istnieliby ludzie<sup>30</sup>. Ale na tym podobieństwa się kończą.

Trentowski, stwierdzając, że materia jest *prior*, miał na myśli tylko jej względne pierwszeństwo. Bezwzględnie bowiem materia i duch są tożsame. (W filozofii Trentowskiego rzeczywistość to nie tylko natura, ale też duch. Punktem wyjścia filozofii Feuerbacha jest przyroda, Trentowskiego – Bóg.) W odniesieniu do człowieka oznacza to, że wprawdzie zmysłowość pojawia się jako pierwsza, ale zgodnie z dialektyczną metodą Trentowskiego ciało i dusza są nie tylko względną różnią, ale też bezwzględną jednią i w końcu „różnojednią”. Feuerbach, afirmując emocjonalno-zmysłową naturę człowieka, uznał egoizm gatunkowy za dobro, dzięki któremu gatunek ludzki urzeczywistnia

<sup>28</sup> B. F. TRENTOWSKI, *Panteon wiedzy ludzkiej, czyli pantologia, encyklopedia wszechnauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii*, Poznań 1881, t. 3, s. 432.

<sup>29</sup> A. WALICKI, *Bronisław Trentowski, (w:) Polska myśl filozoficzna i społeczna, t. 1: 1831–1863*, Warszawa 1973, s. 371.

<sup>30</sup> L. FEUERBACH, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981, s. 223.

pragnienia i pożądania wypływające z ludzkiej natury. Trentowski egoizm uznał za właściwość „sobistości” („jaźni pańskiej”). Feuerbach szczęście człowieka uzależniał od zaspokojenia zmysłów. Hedonizm Feuerbacha był dla Trentowskiego nie do przyjęcia. U Feuerbacha człowiek jest tylko istotą zmysłową; u Trentowskiego zmysłowość jest pierwszym, ważnym, ale nie jedynym momentem jego istoty. W odróżnieniu od Feuerbacha uznanie boskości w innym człowieku (przejście od „sobistości” do „osobistości”) nie jest u Trentowskiego tożsame z uznaniem w nim Boga. Teista Trentowski nie uznaje Feuerbachowskiej koncepcji Boga jako myśli ludzkiej. Bóg Feuerbacha nie jest dla Trentowskiego prawdziwym Bogiem, lecz jedynie „istnością człowieczą”. W koncepcji Trentowskiego człowiek jako udzielne bóstwo musi uznać boskość w innym człowieku (jest to warunek rozwoju jego osobowości), ale bóstwo w nas i innych ludziach nie jest Bogiem. Człowiek nie jest Bogiem. Rozwój boskości w człowieku Trentowski pojmował jako wszechstronne kształcenie samodzielnej, aktywnej, twórczej osobowości (jaźni). Koncepcja Trentowskiego miała charakter uniwersalny, Feuerbacha – afirmująca i wywyższająca tylko zmysłowość – jednostronny.

Trentowskiego zbliża natomiast do lewicy heglowskiej dążenie do „swoistej rehabilitacji jednostki, do przywrócenia praw indywiduum zredukowanego w wielkich systemach idealistycznych (jak twierdził Feuerbach w swojej krytyce Hegla) do pozbawionej samoistności cząsteczki absolutu”<sup>31</sup>. Istotą człowieczego bóstwa jest u Trentowskiego nie tylko autonomia, wolność, ale też zdolność do czynu, twórczego wysiłku. Jaźń jest bowiem także czynem, ale nie czynem czysto duchowym – jak u Fichtego – ale konkretną działalnością człowieka w empirycznej rzeczywistości. W dążeniu do aktualizacji boskości (boskich atrybutów w człowieku) trzeba rozwijać zdolność do czynu, twórczej pracy zgodnej z wrodzonymi skłonnościami i nabytymi umiejętnościami. Jaźń (osobowość) najpełniej realizuje się bowiem w aktywnym działaniu, kreowaniu i zmienianiu własnego świata. Na tle wyraźnie kontemplacyjnych teorii jaźni filozofów niemieckich, koncepcję Trentowskiego wyróżnia aktywizm.

H. Struve w *Historii logiki jako teorii poznania w Polsce* (Warszawa 1911) stwierdził, że Trentowski swą teorię jaźni zaczerpnął od K. C. Fr. Krausego. Faktycznie, między koncepcjami obu filozofów istnieją pewne podobieństwa. Wynikają one z tego, iż u podstaw twórczości filozoficznej zarówno Krausego, jak Trentowskiego znajdujemy to samo przekonanie, że filozoficzna prawda zawarta jest nie w jednostronnych ujęciach zagadnień filozoficznych, lecz w ich syntezie. Krause w swym systemie „organicznej harmonii” usiłował połączyć różne przeciwstawne kierunki filozoficzne (także różne dziedziny nauki, pra-

<sup>31</sup> A. WALICKI, *Filozofia i ideały wychowawcze B. Trentowskiego*, wstęp do: *Chowanna...*, s. XLII–XLIII.

wa, etyki). Owo połączenie nie miało być jednak zwykłą syntezą, ale syntezą wyższą. Wyższą syntezę pojął zaś jako „jedność w sprzeczności”, „różnojednię”. W rezultacie dojdzie – tak jak później Trentowski – do koncepcji trzeciego, boskiego świata, który jest „różnojednią” świata realnego i idealnego. Krause – śladami Fichtego – wychodzi od „Ja” (*das Ich*). Analiza „das Ich” prowadzi go do wniosku, że „Ja” jest *das eine, selbe und ganze Wesen*, czyli jest jedną, tą samą i całą istotą. W człowieku ciało (*Natur-Wesen*) i dusza (*Vernunft-Wesen*) łączą się w *Verein-Wesen*, które stanowi istotę człowieka<sup>32</sup>. Przeciwwstawienie *das Ich* (jaźni) ciału i duszy, przekonanie, że ciało powraca do natury (materii ogólnej – jak powie Trentowski), a duch (dusza) do „świata duchów” (duszy ogólnej u Trentowskiego) – to elementy wspólne teorii jaźni Krausego i Trentowskiego. Obaj filozofowie w podobny sposób zinterpretowali też problem życia wiecznego, ale już – co stwierdził W. Horodyski – realizm Krausego (*Vernunft-Wesen*, *Natur-Wesen*, *Verein-Wesen*) jest inny niż realizm Trentowskiego, który kończy się na jaźni i nie dochodzi do czystego *Wesen*. Zbieżności zaś w teorii życia wiecznego były przypadkowe. Mógł tu zadziałać wpływ G. Fechnera<sup>33</sup>.

Teoria jaźni Trentowskiego, mimo pewnych podobieństw do teorii jaźni K. C. Fr. Krausego, była jego oryginalnym tworem, tj. doszedł do niej samodzielnie. Wprawdzie nie da się wykluczyć pewnego ogólnego wpływu uniwersalizmu Krausego na filozofię Trentowskiego<sup>34</sup>, ale – co ustalił Horodyski – Trentowski w okresie pisania swych pierwszych prac, w których przedstawił koncepcję jaźni jako „różnojedni” ciała i duszy, miał jeszcze słabą orientację w filozofii Krausego. Uznanie jaźni za „zawornik” głównych idei filozoficznych jest stanowiskiem, do którego Trentowski doszedł niezależnie od Krausego<sup>35</sup>.

Do teorii jaźni (osobowości) Trentowskiego nawiązywał Stanisław Szczepanowski. W swych koncepcjach pedagogicznych oprze się na ideale wychowawczym wszechstronnego kształcenia osobowości i nawiąże do aktywizmu Trentowskiego. W okresie międzywojennym idee Trentowskiego będzie popularyzował i rozwijał Henryk Rowid, który wzorem autora *Chowanny...* za najwyższy ideał pedagogiczny przyjął osobowość twórczą. Rowid w obszernym studium porównawczym<sup>36</sup> wykaże, że koncepcja osobowości (jaźni) Trentowskiego wyprzedza współczesne badania nad osobowością zainicjowane przez W. Sterna.

<sup>32</sup> K. C. Fr. KRAUSE, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben*, Göttingen 1829, passim.

<sup>33</sup> W. HORODYSKI, *Bronisław Trentowski (1809–1869)*, Kraków 1913.

<sup>34</sup> E. STARZYŃSKA-KOŚCIUSZKO, *Trentowski: „polski Hegel”, „polski Schelling” czy „polski Krause”?*, „Filo-Sofija”, Bydgoszcz 2005, nr 1(5).

<sup>35</sup> W. HORODYSKI, op. cit. s. 375.

<sup>36</sup> H. ROWID, *Jednostka a społeczeństwo w wychowaniu współczesnym*, Kraków 1934.