

Jadczak, Ryszard

Adam Zieleńczyk jako historyk filozofii

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 10 (182), 21-37

1987

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.

Zakład Etyki

Ryszard Jadczak

ADAM ZIELEŃCZYK JAKO HISTORYK FILOZOFII

Zarys treści. Artykuł ma na celu zaprezentowanie sylwetki i dorobku naukowego Adama Zieleńczyka — jednego z mniej znanych badaczy z I połowy XX wieku, który położył znaczne zasługi zwłaszcza dla studiów nad „filozofią narodową”.

W okresie międzywojennym wokół ośrodków uniwersyteckich, instytucji oświatowo-kulturalnych i czasopism skupiało się liczne grono osób, które, mając fachowe przygotowanie filozoficzne, spełniało niezwykle pożyteczną i niezbędną funkcję badaczy dziejów myśli społecznej, propagatorów i interpretatorów różnych prądów filozoficznych (rodzimych i obcych), recenzentów i krytyków literatury fachowej. Działalność ta, niekiedy szeroka i owocująca licznymi publikacjami, zasługuje na przypomnienie, mimo że jej autorzy żyli zwykle w cieniu uznanych autorytetów i nie stworzyli oryginalnych teorii.

Do takich, dziś zapomnianych postaci, zaliczyć należy m.in. Adama Zieleńczyka. Urodzony w 1880 r. w Warszawie, studiował m.in. w Heidelbergu historię filozofii pod kierunkiem Wilhelma Windelbanda (1848—1915) — założyciela pokantowskiej „szkoły badenkiej”, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli filozofii zachodnioeuropejskiej przełomu XIX i XX w. W Heidelbergu doktoryzował się w 1910 r. na podstawie rozprawy „Psychologizm w etyce Benekego”. Tematyce tej poświęcony jest artykuł *Psychologizm w etyce. Studium z Benekego*, opublikowany w 1910 r. w „Przeglądzie Filozoficznym”.

Przed I wojną światową Zieleńczyk interesował się głównie empirio-krytycyzmem i pragmatyzmem. Z tego też okresu pochodzą artykuły opublikowane w 1912 r. w zbiorze *Drogi i bezdroża filozofii*. W zbiorze tym dominuje problematyka etyczna, zwłaszcza krytyka tendencji do stosowania w etyce metod przyrodniczych bądź psychologicznych, a także krytyka podporządkowania problematyki filozoficznej religii. Wspólnie z S. Kobylińskim tłumaczy na język polski R. Avenariusza *O przedmiocie*

psychologii (1907 r.). W 1911 r. ukazuje się przekład wraz ze wstępem Zielenicyka pracy J. G. Fichtego *Powołanie człowieka*. Nadto jest on autorem przekładu *Wielcy myśliciele i ich pogląd na świat* R. Enckena (1914 r., drugie wyd. Lwów 1925, w dwóch tomach) oraz pierwszego polskiego wydania *Wykładów o filozofii dziejów* G. Hegla (1919 r.), do którego dołączył Zielenicyk interesującą przedmowę.

Po powrocie do Warszawy ze studiów za granicą podjął Zielenicyk współpracę z „Przeglądem Filozoficznym”, gdzie oprócz artykułów naukowych zamieszcza też liczne omówienia i recenzje z książek o tematyce ogólnofilozoficznej. Pracuje jako urzędnik i nauczyciel filozofii w warszawskich szkołach średnich. Bierze, żywy udział w pracach środowiska filozoficznego. Między innymi w 1912 r. wygłasza Zielenicyk w Polskim Towarzystwie Psychologicznym w Warszawie cykl sześciu wykładów o podstawowych zagadnieniach etyki. Jest członkiem-założycielem Instytutu Filozoficznego w Warszawie w 1914 r., w którym m.in. w latach 1922—1923 pełni funkcję sekretarza.

Nazwisko Zielenicyka związane jest głównie z Wolną Wszechnicą Polską, prywatną szkołą wyższą, utworzoną w Warszawie w 1918—1919 r. z Towarzystwa Kursów Naukowych. We Wszechnicy wykładał (obok Ignacego Halperna, 1874—1935), od 1920 r. jako docent, a od 1929 r. jako profesor, historię filozofii. Jednocześnie uczył dalej propedeutyki filozofii w Gimnazjum im. Stefana Batorego w Warszawie oraz pracował jako urzędnik w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Mieszkał cały czas w Warszawie przy ulicy Poznańskiej 3 m. 17 aż do 1943 r., kiedy to, wraz z całą rodziną, został zamordowany przez hitlerowców¹.

Inspiracje ideowe, jakim ulegał Adam Zielenicyk, oraz kierunki zainteresowań badawczych wpłynęły na wybór interesujących go zagadnień filozoficznych, określały cele i metody badań. Sam, w referacie wygłoszonym 12 V 1923 r. na I Polskim Zjeździe Filozoficznym we Lwowie, mówił o praktyce, ale i obiektywnej konieczności, stosowania przez badacza, także historyka filozofii, pewnych preferencji. Sprowadzają się one m.in. do selekcji faktów historycznych i to tak na etapie wstępnym, kiedy przystępując do badań stawiamy sobie pytania i wyznaczamy idące za tym kierunki poszukiwań, jak i przy opracowywaniu samego nagromadzonego materiału. Praca zmierzająca do wydobywania z przeszłości faktów daje bowiem surowy materiał i stanowi tylko wstęp do właściwej nauki historycznej,

¹ Patrz m.in.: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wrocław 1971, s. 444; *Przegląd Filozoficzny* 1939, z. 3—4, s. 326; *Zarys dziejów filozofii polskiej*, Warszawa 1983, s. 310—311.

...która zdążając do ustalenia pewnych związków lub praw w rozwoju dziejowym, w gromadzeniu materiału musi dokonać pewnego wyboru, a nawet samemu gromadzeniu nadaje kierunek przez stawianie wymagań o wyświetlanie tych czy innych szczegółów opracowanych przez nią dziedzin przeszłości².

Tym bardziej nie może stanowić i wyczerpywać zadania historyka filozofii gromadzenie wiadomości o życiu i działalności naukowej myślicieli. Te wiadomości, zdaniem Zieleńczyka, mają jedynie służyć do tego, aby na ich podstawie zająć się

...wyznaczeniem miejsca jakiegoś stanowiska w przebiegu zagadnienia filozoficznego, charakterystyką objawów szczegółowych w związku z całością, zdobywaniem prawd rozwoju i wyjaśnieniem przyczyn takiego lub innego ukształtowania zagadnień przez pewne kierunki, szkoły, okresy, epoki lub grupy kulturowo-narodowe³.

Historyka filozofii interesują więc okoliczności powstania dzieła czy też fakty życia i aktywności twórczej myśliciela o tyle tylko, o ile dają one materiał pomocny do przesłedzenia przebiegu myśli, odnajdywania głównej czy naczelnej linii filozoficznej. Istotne jest tu odkrywanie wewnętrznych związków, relacji, praw rozwoju.

Trzymając się pozytywistycznego punktu widzenia Zieleńczyk nawołuje do tego, aby filozofia naukowa dążyła do „możliwie przedmiotowej prawdy i odrzucała wszelkie ograniczające ją wizje”⁴. Trzymając się faktów nie należy silić się na wyszukiwanie dalekich analogii, będących często rezultatem zbyt formalnego traktowania dziejów⁵.

W spuściźnie piśmienniczej Zieleńczyka znajdujemy kilka rozpraw, w których sięga on do filozofii greckiej. Stanowią one próbę interpretacji niektórych wątków demokrytejskich i platońskich oraz ich wpływu na późniejsze szkoły filozofii greckiej.

Zieleńczyk uważał Demokryta za pierwszego teoretyka narodowej etyki greckiej. Wszelkie szkoły etyczne, jakie utworzyły się po śmierci Sokratesa, i które łączy się zwykle z nauką sokratejsko-platońską, zawdzięczają, w dużej części, zasady swe Demokrytowi. Dotyczy to zwłaszcza cyrenaików i cyników⁶.

W artykułach *O miłości platońskiej* (1909 r.) i *Metafizyka płci* (1911 r.), opierając się m.in. na analizach tekstów platońskich, tłumaczy Zielen-

² A. Zieleńczyk, *Czynnik pragmatyczny w filozofii polskiej*, Przegląd Filozoficzny 1923, z. 3—4, s. 136.

³ Ibid.

⁴ Tenże, *Drogi i bezdroża filozofii polskiej*, [w:] *Drogi i bezdroża filozofii*, Warszawa 1912, s. 181.

⁵ Tenże, rec. z: M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porobiorowym*, Biblioteka Warszawska 1913, t. 4, s. 171—177.

⁶ Tenże, *Etyka Demokryta*, [w:] *Drogi i bezdroża...*, s. 115—122.

czyk miłość między ludźmi poprzez odwoływanie się do genetyki, budowy ciała i psychiki jednostek. Tu interesująca jest zwłaszcza propozycja zastosowania w badaniach faktów historycznych, mających formę przekazu literackiego, analizy filozoficznej i psychologicznej, Aby np. odpowiedzieć na pytanie, kto kryje się pod maską Sokratesa,

...trzeba wżyć się w te postacie antyczne, trzeba z nimi myśleć, rozwijać się i cierpieć, i dopiero wtedy spróbować na podstawie ogólnych psychologicznych pobudek, kierujących życiem osobnika zarówno w przeszłości jak i w teraźniejszości, wytworzyć sobie pogląd na człowieka-Sokratesa i człowieka-Platona⁷.

Do filozofii greckiej wrócił Zieleńczyk ponownie w opublikowanym w 1923 r. w „Przeglądzie Humanistycznym” dojrzałym, syntetycznym szkicu zatytułowanym *Podwójne oblicze filozofii greckiej*. Powtórzył w nim opinię, wyrażoną już przez siebie blisko 20 lat wcześniej⁸, iż nie ma w istocie w całym rozwoju nauki europejskiej dziedziny, kierunku i myśliciela, który by nie tkwił korzeniami w świecie filozofii greckiej i do niej nie nawiązywał. Co jednak powodowało, że wszelkie próby wyjścia poza krąg tradycji greckiej kończyły się dla późniejszych myślicieli powrotem do niej? O charakterze i roli filozofii greckiej nie decydowały, zdaniem Zieleńczyka, jakieś szczególne, jak się sądzi, warunki geograficzno-klimatyczne, jednolita religia czy system norm moralnych. Grecja nie była izolowana. Podlegała silnym wpływom sąsiadów i ich umysłowości. Odradzały się w Grecji różne kultury religijne czerpiące swe inspiracje także z zewnątrz. Oto istniał np. w filozofii greckiej bardzo silny nurt orficki, który konkurował, ale też przeplatał się, z nurtem apollińskim.

Zagadnieniu relacji między nurtem orfickim i nurtem apollińskim poświęcił też Zieleńczyk najwięcej uwagi we wspomnianym artykule z 1923 r. Ten punkt widzenia pozwala, według niego, w odmienny nieco sposób spojrzeć na utrwalony dotąd podział na szkoły w starożytnej Grecji. Z tego np., że u Sokratesa dopiero śmierć jest wybawieniem, autor wnosi o jego związku z kierunkiem orfickim. Rezultatem analiz Zieleńczyka jest zaprzeczenie sądowi o jednolitym charakterze filozofii greckiej i wykazanie, że obok nurtu apollińskiego — drogi rozsądku i rozważ, istniał też niezwykle żywy nurt orficki — eksponujący uczucia i dążenia do połączenia z bóstwem⁹.

Niewątpliwie dialogi platońskie nie stanowią jednorodnego cyklu. To właśnie historycy XIX w. ustalili kolejność ich powstawania i ujęli

⁷ Tenże, *O miłości platońskiej*, [w:] *Drogi i bezdroża...*, s. 124.

⁸ Tenże, *Etyka Demokryta...*, s. 111.

⁹ Tenże, *Podwójne oblicze filozofii greckiej*, *Przegląd Humanistyczny* 1923, t. 2, s. 160.

w grupy tematyczne. Cechy mistycznego orfizmu mają nosić zwłaszcza *Faidros*, *Fedon*, *Uczta*, *Teajtet* oraz niektóre księgi *Państwa*.

Teksty Zielenčzyka poświęcone filozofii greckiej świadczą o dobrej orientacji autora w przedmiocie badań, a artykuł *Podwójne oblicze filozofii greckiej* jest jednym z nielicznych w polskiej literaturze filozoficznej okresu międzywojennego, poświęconych ideom orfikim w myśli greckiej i miejscu, jakie zajmowały w platonizmie i neoplatonizmie. Wspomnijmy, że w pierwszych latach XX w. artykuły o orfikach publikował Stanisław Schneider¹⁰.

Zgodnie z dominującym wówczas poglądem traktuje Zielenčzyk średniowiecze jako okres, który przerwał nici myśli greckiej. Badacz ten nie szczędzi też słów krytyki wobec destrukcyjnego wpływu, jaki na naukę polską w dobie oświecenia wywierała scholastyka, która „niszczy w zarodku wszelką myśl wolną i będącą pierwszym warunkiem wszelkiego filozofowania”¹¹.

Już jednak u samych początków kształtowania się filozofii w Polsce widoczna jest, zdaniem Zielenčzyka, walka wolnej myśli o odrodzenie całego życia społecznego. Stąd, poza scholastyką, polska myśl filozoficzna wieku XV i XVI zawiera się w utworach poetyckich i traktatach politycznych, skierowanych na reformę nurtu humanistycznego w Polsce. Wkrótce jednak nurt ten został zahamowany przez powracającą falę scholastyki, w „postaci wszechogarniającego jezuityzmu”. Polska filozofia odrodzić się miała, według tego autora, właśnie dopiero po upadku tego jezuityzmu¹².

Oświeceniowi nie poświęcił Zielenčzyk jakiejś specjalnej rozprawy. Odwołuje się do myślicieli oświeceniowych tylko w kontekście ich walki z wpływami Kanta w Polsce. Szczególną rolę w tej walce odegrali oświeceniowcy starszego pokolenia: Hugo Kołłątaj i Stanisław Staszic, a zwłaszcza Jan Śniadecki. Przy czym Zielenčzyk pisał, że zgłaszane np. przez Jana Śniadeckiego wobec Kanta zarzuty, dotyczące m.in. przesadnej nieufności do świadectw zmysłów, przyjmowania istnienia samoistnej duszy nieśmiertelnej oraz terminologii ciemnej i zawilej, polegały w znacznej części na nieporozumieniach i niepełnej znajomości pism Kanta¹³.

Jan Śniadecki poświęcił poglądom Kanta szereg pism¹⁴. Uznając jedynie empiryczne podstawy wiedzy, był Śniadecki wrogiem metafizyki

¹⁰ Patrz m.in. S. Schneider, *Wzmianki Platona o Orfeuszu*, Eos, R. 7, 1901; tenże, *Rzut oka na dzieje orfików w starożytności i w nowszych czasach*, Kraków 1904; tenże, *Św. Hipolit o greckich misteriach*, Kraków 1917.

¹¹ A. Zielenčzyk, *Drogi i bezdroża filozofii polskiej...*, s. 192.

¹² Ibid., s. 219.

¹³ Tenże, *Geneza i charakter kantyzmu polskiego*, Przegląd Filozoficzny 1924, z. 3—4, s. 160.

¹⁴ J. Śniadecki, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1958.

i romantyzmu, spekulacji i apriorycznych dociekań. Stał więc w opozycji do transcendentальной filozofii Kanta. Niechęć Śniadeckiego, organizatora oświaty na Litwie i Rusi, do kantyźmu, wynikała także z pobudek wychowawczych, z troski o czystość języka. Krytykował on także Fichtego i Schellinga, ale czynił to nie tyle jako filozof, ile jako publicysta, poczuwający się do obowiązku przestrzegania przed groźbą przenikania nowych, obcych prądów do kultury polskiej¹⁵.

Trudno stwierdzić, na czym oparł Zieleńczyk swój sąd o niepełnej znajomości pism i niezrozumieniu Kanta przez Śniadeckiego. Nie jest to jednak sąd odosobniony. O tym, że Śniadecki nie wnikał zbyt głęboko w filozofię Kanta, znał ją mało i mało rozumiał, pisał m.in. w 1830 r. badacz kantyźmu w Polsce — Stefan Harassek (*Kant w Polsce przed rokiem 1830*, Kraków 1916), a także Władysław Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii*, t. 2, Warszawa 1981 (wyd. IX), s. 187.

W prezentacji i ocenie teorii Kanta i jego związków z filozofią polską widać u Zieleńczyka pewne wpływy szkoły badeńskiej, z którą był związany poprzez studia u Windelbanda.

Jeśli z jednej strony występuje w Polsce w I połowie XIX w. żywy nurt bezkompromisowej krytyki filozofii Kanta; będącej w oczach oświeceniowców anachroniczną próbą renowacji metafizyki w filozofii scholastycznej, to z drugiej strony sama teoria Kanta służyła jego zwolnikom do ataku na idee oświeceniowe. Tu określoną rolę odegrali F. Jaroński (1777—1827) i J. E. Jankowski (1790—1847); a zwłaszcza bezpośredni uczeń Kanta — J. Kalasanty Szaniawski (1764—1843).

Zieleńczyk w przedmowie do tłumaczonej przez siebie na język polski pracy J. B. Fichtego *Powołanie człowieka*, pisząc o dualizmie Kanta stwierdził, iż tak jak w dziedzinie religii dualizm się nie ostaje, lecz przegradza zwykle w supremację jednego pierwiastka, tak też w dziedzinie filozofii, rozdarta na dwa światy rzeczywistość zdążyła zawsze do jedności. Pokantowskich myślicieli niepokoiła owa przepaść, jaką Kant wykopał między dwiema sferami bytu. Toteż podjęto się scalenia rzeczywistości w jednorodną całość, czyli ustanowienia jakiejś najwyższej zasady, do której tak jeden byt (myślny) jak i drugi (zjawiskowy) dałyby się sprowadzić. Najbardziej odpowiednia do zajęcia miejsca tej zasady naczelnej wydawała się kantowska „rzecz w sobie”. Owe zabiegi neo-

¹⁵ Ibid. „Ja mam Fichtego i Kanta za głowy zagorzałe, ciemne i apokaliptyczne; są to szariatany nowego rodzaju, którzy chcą zrobić epokę w tym, aby jasność, czystość i proste rzeczy objęcie, między uczonymi wypędzić [...]. Język jest najważniejszym i najistotniejszym instrumentem do wzrostu nauk i oświecenia; kto go psuje, kto kazi jego prostotę i jasność, kto rzeczy niezrozumiałe i bez sensu chce w nim za mądrość ogłaszać, ten jest największym nieprzyjacielem nauk i czystego rozumu”, s. 144—145.

kantystów wokół relacji między światem zmysłowym i rzeczowym, nie wiadomo czy „w sobie”, dość, że narzucającym się „nam”, doprowadziły, stwierdza Zieleńczyk, do wiary. „A wiara prowadzi daleko, a raczej niedaleko. Toteż zaprowadziła do przyjęcia dogmatów religii, jako najwyższych wyników filozofii”¹⁶.

Gdy na przełomie XVIII i XIX w. rozszerzała się w Europie sława Kanta, w Polsce była jeszcze w rozkwicie filozofia Oświecenia. Toteż jego teorie natrafiły na grunt nieprzychylny, a nawet wrogi. Ideolodzy polskiego Oświecenia, którzy dążyli do wyzwolenia nauki polskiej spod panowania scholastyki i byli bezwzględni zwolennikami empiryzmu, z pogardą patrzyli na wszelkie spekulacje metafizyczne. Oświeceniowcom kantyzm przedstawiał się jako niebezpieczeństwo dla kultury umysłowej w Polsce. Zwalczano go w imię haseł Oświecenia, widząc w filozofii Kanta groźbę recydywy metafizyki i opanowania nią umysłów młodzieży nie zaprawionej jeszcze dostatecznie w krytycyzmie. Z Kantem wiązał się pośrednio idealizm polski, zdążający do uzasadnienia wiary narodowej czynnikami duchowymi, z których miała wpływać zdolność do przodowania, bohaterstwo jednostek czy mesjanistyczne powołanie.

Wyznawcą i kontynuatorem Kanta był Józef Maria Hoene-Wroński (1776—1853). Tworzył on we Francji i w języku francuskim, a recepcja jego doktryny w Polsce rozpoczęła się dopiero w okresie rozkwitu „filozofii narodowej” i idei mesjanistycznych.

Zieleńczyk poświęcił Hoene-Wrońskiemu, w 150-tą rocznicę jego urodzin, obszerną rozprawę w czasopiśmie „Droga” w 1928 r. Interesujące jest spojrzenie na tę bezsprzecznie niezwykłą, a przy tym kontrowersyjną postać przez człowieka, który z jednej strony broni racji „filozofii narodowej”, z drugiej zaś z programowym krytycyzmem zwalcza mistycyzm i mesjanizm, poszukując racjonalnych wątków w dziejach myśli filozoficznej.

Pominąwszy te obszerne części rozprawy Zieleńczyka, w których referuje on wprost poglądy Hoene-Wrońskiego, tak w zakresie filozofii absolutu jak i filozofii historii, warto zatrzymać się nad oceną postaci Hoene-Wrońskiego. Otóż Zieleńczyk stawia go w jednym szeregu z Leonardo da Vinci, M. Kopernikiem i W. Leibnitzem. To, że Hoene-Wroński występował przeciwko mesjanizmowi Towiańskiego i Mickiewicza, a swoje twierdzenia opierał na dowodach rozumowych, z wyłączeniem wszelkiego pierwiastka uczuciowego, każe też Zieleńczykowi stwierdzić, że Hoene-Wroński nie był mistykiem, lecz racjonalistą¹⁷.

¹⁶ A. Zieleńczyk, [wstęp do] J. B. Fichte, *Powołanie człowieka*, Lwów 1911, s. 5.

¹⁷ Tenże, *Hoene-Wroński (W 150 rocznicę urodzin)*, Droga 1928, nr 6, 7, 8, s. 540.

Niezależnie od ocen, jakie daje Zielenčzyk, nie sposób zaprzeczyć roli Hoene-Wrońskiego właśnie w ugruntowaniu się mistycyzmu opartego na idei powołania Słowian, przy czym uwagę Polaków na teorie Hoene-Wrońskiego zwrócili, krytykowani przezeń za łączenie mesjanizmu z mistycyzmem, właśnie Mickiewicz i Towiański. Sympatia Zielenčzyka do Hoene-Wrońskiego, którego nazwał we wspomnianym artykule rocznikowym „wielkim zjawiskiem w dziejach myśli ogólnoludzkiej i polskiej”, wynikała m.in. z owego antymistycznego nastawienia twórcy „filozofii absolutnej”, mającej odrodzić ludzkość.

Filozofia polska I połowy XIX wieku przedstawiała w poważnej części swych wywodów rozmaite stopnie zainteresowań religijnych. Metafizyczne spekulacje, w jakie po Kancie wpadła niemiecka nauka, odbiły się w Polsce echem średniowiecza. Jednocześnie była ona ambitną próbą przeniesienia na grunt polski i swoistej adaptacji problematyki klasycznej filozofii niemieckiej, zwłaszcza heglizmu. To okres wielkiej wiary filozofii polskiej we własną wartość teoretyczną i praktyczną.

Zielenčzyk zwraca uwagę głównie na rolę historiozofii Hegla dla filozofii polskiej. Ze wszystkich dziedzin filozofii była bowiem historiozofia nauką stojącą do XIX w. najbardziej w cieniu. Jej wyniki oparte były dotąd nie tyle na ścisłych danych naukowych, ile na wyznawanych zasadach religijnych. Dzieje interpretowano za pomocą legend o różnych wiekach (złotym, srebrnym) a także wierzeń w Mesjasza czy w Królestwo Boże. Nie dostrzegano praw kierujących dziejami ludzkości. Wyodrębnienie i usamodzielnienie dociekań historiozoficznych jest zasługą Hegla, u którego historiozofia przybrała postać filozofii historii.

Interesujące, że Zielenčzyk nie ograniczył się tylko do wysokiej oceny roli, jaką myśl heglowska odegrała w kształtowaniu się pewnych treści a zwłaszcza formy filozofii polskiej połowy XIX w. W przedmowie do własnego przekładu *Wykładów z filozofii dziejów* Hegla (1919 r.), pisząc o metodzie dialektycznej Hegla stwierdził, iż ta sprzeczność, która jest celem każdego tworu myślowego, a negacja nieuchronnym losem oczekującym go w chwili, gdy się dopełni, dotknęła i samą myśl heglowską. Oto gdy dla Hegla duch i jego doskonalenie było dźwignią i sprężyną dziejów ludzkich, to dla radykalnego skrzydła poheglowskiego stosunki materialne stały się nie tylko linią przewodnią do zrozumienia dziejów przeszłych, lecz i hasłem bojowym do kształtowania przyszłości. Ta teza materializmu dziejowego Marksa zawdzięcza, w wielkiej mierze, swe powstanie, zdolność przekonywania i wpływ na szerokie masy właśnie heglowskiej metodzie dialektycznej. Znaczenie Hegla polega więc, zdaniem Zielenčzyka, z jednej strony na inspiracji dla najoryginalniejszej dziedziny twórczości filozoficznej polskiej (mesjanizmu), z drugiej

zaś na tym, że tkwią w niej źródła umysłowe największego w dziejach ruchu społecznego, jakim jest socjalizm¹⁸.

Nieliczne to, lecz znamienne ślady zdolności Zielenńczyka do wykarczania w ocenach poza utarty i jednostronny, w tamtym okresie, wizerunek marksizmu.

Polska myśl filozoficzna I połowy XIX w. oznaczając zerwanie z tradycją oświeceniową i nawrót do irracjonalizmu i religianctwa w filozofii, czerpała swe inspiracje z Hegla, ale też w konfrontacji z heglizmem się rozwijała. Wpływy Hegla widoczne są w koncepcjach historiozoficznych mesjanistów polskich, głównie w stosowaniu przez nich heglowskiego, dialektycznego spojrzenia na rozwój ludzkości. Sprowadzało się ono do przekonania, iż po empirycznym (romańskim) i metafizycznym (germańskim) poglądzie na świat nastąpić musi syntetyzujący okres empiryczno-metafizyczny, który przypada Słowianom.

Do myślicieli tego okresu, którzy nawiązywali do heglizmu, należą zwłaszcza polscy mesjaniści: Florian Bochowic (1799—1856), Antoni Bukaty (1808—1876), Antoni Cieszkowski (1814—1894), Józef Kremer (1806—1875), Ludwik Królikowski 1799—1878), Andrzej Towiański (1799—1878), Józef M. Hoene-Wroński (1778—1853), Adam Mickiewicz (1798—1855), Karol Libelt (1807—1875), Bronisław F. Trendowski (1808—1869).

Myśliciele ci nawiązywali wprawdzie do motywów idealizmu niemieckiego, a w szczególności do Hegla, ale jednocześnie starali się je ogołocić z wszelkiej treści racjonalnej. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię, jaką o mesjanistach polskich wydał Tadeusz Kroński:

Ale jeżeli „heglizowanie” mesjanistów stanowiło jakby ramy, w których rozwijał się mesjanizm, to krytyka filozofii Hegla wypełniała te ramy treścią stanowiącą o istocie „filozofii narodowej”. Krytyka ta rozwijała się w znacznym stopniu wokół obrony religii. Jest charakterystyczne, że tę obronę podjęli nie tylko mesjaniści z „prawego” skrzydła, ale i mesjaniści z „lewicy”, jak Libelt¹⁹.

Zielenńczyk, pisząc o heglizmie i jego wpływie na filozofię polską, stwierdzał wprost, że: „w formach teorii historycznej Hegla zmieścić się

¹⁸ Tenże, [wstęp do] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1919, s. XVI. Na konsekwencje podziału szkoły heglowskiej, który dokonawszy się na gruncie dialektyki heglowskiej przeciwstawił sobie kierunek skrajnie radykalny i skrajnie konserwatywny, zwrócił Zielenńczyk uwagę także w pracy *Historiozofia Trendowskiego*, [w:] *Drogi i bezdroża filozofii...*, s. 154.

¹⁹ T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 180. Skonfrontowaniu stanowiska dziewiętnastowiecznego środowiska katolickiego i niektórych reprezentantów „filozofii narodowej”, objawiającego się w krytyce a potem w próbie zaaprobowania ich dokonań poprzez przyporządkowanie znamion „religijności”, poświęcona jest w znacznej części m.in. praca C. Głąbika, *Tradycja i interpretacja. Antoni Molicki a reakcja katolicka wobec polskiej „filozofii narodowej”*, Warszawa 1978.

może również mesjanizm polski”²⁰. Dostrzegał także religijny punkt widzenia filozofii propagowanej przez Cieszkowskiego, Trendowskiego, Libelta, Kremera i innych, dla których, mimo występujących między nimi różnic, głównym wątkiem rozważań był w istocie stosunek wiary i rozumu, przy czym szczególny nacisk kładziono na wiarę.

Mesjanizm był, zdaniem Zielenicyka, naturalną konsekwencją dominującej wówczas w umysłowości polskiej skłonności do mistycyzmu. Cierpienia narodowe, jakim, jak się zdawało ówczesnym ideologom, nie było równych w czasie ani w przestrzeni, skłaniały ich do naiwnej wiary w przyszłe powołanie plemienia słowiańskiego, względnie samego narodu polskiego. Towiański był tylko narzędziem tej wiary.

Wywierając bez wątpienia wpływ na pewną część umysłów polskich, nie wynikał jednak mesjanizm z „ducha narodowego” — lecz był w stosunku do niego elementem zewnętrznym. Jako drugi zewnętrzny wyraz mistycyzmu wymienia Zielenicyk katolicyzm, który, jako zrodzona poza Polską idea międzynarodowa, nie może uchodzić za wytwór ducha polskiego. Złudzenia co do polskości religii katolickiej wzięły się z głębokiego, wielowiekowego wpływu tej doktryny na główne postępowania życia publicznego w Polsce. Wpływ ten był brzemienne w negatywne skutki dla życia umysłowego, a zwłaszcza dla filozofii polskiej. Mesjanizm zniknął — konkluduje autor — wraz z ocknieniem się narodu do życia społecznego, gdy uświadomiono sobie konieczność zarzucenia wiary w opiekę bożą na rzecz pobudzenia narodu do życia aktywnego²¹.

U polskich idealistów, wspierających swe teorie przesłankami heglowskimi, filozofia idealistyczna wiąże się z poezją romantyczną. Idee Towiańskiego nie miałyby żadnego znaczenia i oddźwięku, gdyby nie wspierała ich poezja Adama Mickiewicza.

Zielenicyk, który w artykułach pisanych przed I wojną światową tak ostro oceniał mesjanizm i skutki, jakie niósł on dla myśli społecznej w Polsce, wyjątkowo ciepło odniósł się do próby przetransponowania mesjanizmu na grunt poezji, właśnie w twórczości Mickiewicza. Zdaniem Zielenicyka poeta ten był jedynym, który prawdy głoszone przez różnego typu mesjanistów przemyślał i zrealizował do końca²².

Życzliwy stosunek do Mickiewicza, w kontekście jego związków z ideami mesjanizmu, wiąże się z podkreślaną przez Zielenicyka i szczególnie przezeń cenioną linią „filozofii czynu”. Linią tej będzie poszukiwał także w filozofii polskiej.

Zbliżenie między twórczością poetycką a filozoficzną Adama Mickiewicza jest tym ciekawsze, że nie był on właśnie filozofem.

²⁰ A. Zielenicyk, *Historiozofia Trendowskiego...*, s. 174.

²¹ Tenże, *Drogi i bezdroża filozofii polskiej...*, s. 212.

²² Tenże, *Czynnik pragmatyczny...*, s. 141.

Teoretycznie bowiem [pisał Zielenčzyk w szkicu o Mickiewiczu] nie rozważał, rzeczy nie studiował, ambicji erudycyjnych nie posiadał. I w tym znaczeniu filozofem nie był. Nie był nim nawet w dziedzinie praktycznej, bo nie dążył w swojej pracy do ustalenia ogólnego, oderwanego poglądu na działanie, lecz do działania samego²³.

To, co zainteresowało Zielenčzyka w Mickiewiczu, i co kazało mu polemizować z tymi, którzy chcieli widzieć w twórczości poety filozofię²⁴, był właśnie krytyczny stosunek Mickiewicza do prób dochodzenia do prawdy przez samo rozumowanie i dyskutowanie, przy uchylaniu się od działania... Zielenčzyk podkreślał, że gdy w filozofii tradycyjnej chodzi o zdefiniowanie za pomocą pewnej ogólnej, oderwanej formuły istoty rzeczy, to Mickiewicz dążył do prawdy, „która coś wytwarza, która jest w stosunku do swej jeszcze nie narodzonej treści źródłem wartości i nakazanego czynu”. Ową mickiewiczowską metodę nazywa metodą „prawd żywych”, a zalicza do nich m.in. ideę czynu i ideę chrześcijaństwa²⁵.

Niektóre nurty twórczości Adama Mickiewicza były, bez wątpienia, historiozoficznym rozwinięciem idei mesjanizmu narodowego. To, co nazywał Zielenčzyk „prawdami żywymi”, było w jego rozumieniu emanacją żarliwej wiary i natchnionych czynów. Zielenčzyk w swym studium o Mickiewiczu koncentrował się jednak, zgodnie ze swą ideą poszukiwania wątków pragmatycznych w myśli polskiej, nie na wierze, ale właśnie na działaniu. Pomija też fakt, iż w okresie Wiosny Ludów mesjanizm swój wzbogacił Mickiewicz o akceptację idei socjalistycznych, połączoną co prawda z ideą narodu i wymagającą sankcji religijnej.

Stałym nurtem zainteresowań i analiz Zielenčzyka były dzieje filozofii polskiej XIX w. Włączył się też do dyskusji nad sensem mówienia o filozofii polskiej jako filozofii narodowej. W dużej mierze opierał się tu Zielenčzyk na pracach Henryka Struvego (1840—1912): *Wstęp krytyczny do filozofii* (1896) czy *Historia filozofii w Polsce* (1900 r.).

W sporze o to, czy istniało w XIX w. zjawisko zwane „filozofią polską”, czy też mówić można jedynie o filozofii w Polsce, Zielenčzyk opowiedział się za stanowiskiem pierwszym. Dał temu wyraz zarówno w pracach pisanych przed I wojną światową, jak i w wydanej znacznie później pracy *Czynnik pragmatyczny w filozofii polskiej* (1923 r.).

Zielenčzyk uznaje potrzebę rozróżniania takich pojęć jak: „filozofia

²³ Tenże, *Mickiewicza „prawdy żywe”*, Przegląd Filozoficzny 1926, t. XXIX, s. 157.

²⁴ Patrz m.in.: P. Chmielowski, *Filozoficzne poglądy Mickiewicza*, Przegląd Filozoficzny 1890—1899, t. I; W. Biegański, *O filozofii Mickiewicza*, Przegląd Filozoficzny 1907, t. X; M. Straszewski, *Polska filozofia narodowa*, Kraków 1921.

²⁵ A. Zielenčzyk, *Mickiewicza „prawdy żywe”...*, s. 158.

polska" i filozofia w Polsce. Bez wątpienia można mówić o filozofii w Polsce jako o pewnej formie pracy umysłowej. Gdybyśmy jednak ograniczyli się do tego stwierdzenia, to i tak, choćby dzieła myśli polskiej mniej lub bardziej wpływały na ogólny bieg myśli filozoficznej w Europie, filozofia w Polsce byłaby tylko pewnym wyrazem myśli powszechnej. Istotne jest jednak, czy i na ile można tu mówić o istnieniu „filozofii narodowej” (traktowanej tu zamiennie z „filozofią polską”), jakie kryteria, cechy pozwalają na takie wyróżnienie oraz jakie, na koniec, funkcje tak rozumiana „narodowa” filozofia ma pełnić lub pełni?

Próbując racjonalizować wątki myśli filozoficznej, oczyszczając je z aspektów subiektywnych, dążył Zielenyzyk do uzgodnienia kryteriów i wymogów naukowej, obiektywnej, „przedmiotowej” filozofii z jej cechami narodowymi. Bez wątpienia przez pojęcie „filozofia polska” nie można rozumieć czegoś biegunowo przeciwnego względem filozofii światowej czy europejskiej. Pojęcie to, aby sprostać zadaniom nauki, nie może też zawierać historycznych tylko, nie uzasadnionych poglądów na istotę, zasadę lub przyszłość narodu, a więc „psychologii narodu”.

Pojęcie filozofii polskiej nie jest przeto ogólnym pojęciem filozofii w Polsce, nie jest również wyłącznym pojęciem filozofii Polaków, lecz zawiera cechy filozofii powszechnej w połączeniu z tymi cechami odrębnymi, jakimi tę naukę obdarzył umysł polski²⁶.

Czy jednak filozofia, chcąc sprostać wymogom nauki, może być w ogóle narodowa? Na tak postawione pytanie Zielenyzyk odpowiada twierdząco. Próba dystansowania się od wpływów obcych światopoglądowo i ideowo prądów, reakcja na nadmierne uleganie tendencjom uniwersalnym każe Zielenyzykowi bronić prawa narodowych myślicieli do oryginalnych badań i poszukiwań. Taką próbą wydają się idee filozofii narodowej, polskiej.

Podobny niepokój przed konsekwencjami przemożnych obcych wpływów dla myśli filozoficznej w Polsce wyrażał w tym czasie m.in. Kazimierz Twardowski.

Niebezpieczeństwo wpływu obcej filozofii tkwi w jego jednostronności i wyłączności, sprawiającej, że wpływ ten oddziaływa na filozofię rodzimą siłą niepodzielną, niepohamowaną i wskutek tego nieprzepartą.

Tak więc obce doktryny, przy słabości myśli własnej, mogą zamiast ją pobudzać i ożywiać, zupełnie filozofię narodową od siebie uzależnić i nie dopuścić do dalszego rozwoju. Ponieważ wpływów filozofii obcych nie sposób, ale też i nie wolno całkowicie eliminować, Twardowski sądził, że niebezpieczeństwo nadmiernego uzależnienia filozofii narodowej ustanie, jeśli dbać się będzie o równoległe korzystanie z najwartościow-

²⁶ Tenże, *Drogi i bezdroża filozofii polskiej...*, s. 181.

szych dokonań różnych filozofii obcych (angielskiej, francuskiej, niemieckiej)²⁷.

Zieleńczyk dostrzega jednak także, przy nadmiernym podkreślaniu specyfiki polskiej myśli filozoficznej, groźbę popadnięcia w separatyzm, izolacjonizm filozoficzny. Stwierdza, że filozofia wprawdzie musi być narodowa, jednak dopiero wówczas, gdy będzie naukowo dostatecznie rozwinięta. Dla względów narodowych filozofia nie może bowiem porzucać swego naukowego obowiązku, jakim jest dążenie do możliwie „przedmiotowej” prawdy. „Lepiej izby nie była narodową, niż ażeby miała stać się nieprawdziwą”²⁸.

Pojęcie „filozofia narodowa” traktuje więc Zieleńczyk jako wyższą od filozofii powszechnej formę myślenia. Nie można jednak tworzyć filozofii narodowej, jeśli przedtem nie będzie ona, czerpiąc z filozofii tradycyjnej, dostatecznie rozwinięta naukowo na bazie jej doświadczeń i metod.

Interesujący pod tym względem jest pogląd filozofującego psychologa, ucznia Twardowskiego — Władysława Witwickiego, wypowiedziany w 1908 r. Otóż uczony ten, rozróżniając filozofię od poglądu na świat, pisał, że gdy nauka, w tym także filozofia, dzięki stosowanym metodom obiektywizuje wyniki swoich badań, a przez to uzyskuje walor międzynarodowy, na pogląd na świat mają przemożny wpływ motywacje psychologiczne ludzi, cechy i odrębności narodowe. „Podczas gdy filozofia nie może być narodowa — konkludował Witwicki — pogląd na świat narodowy być musi”²⁹.

Słuszne wywody Zieleńczyka odnoszące się do relacji między filozofią powszechną a narodową nie mogą jednak przysłonić faktu, iż podstawa owej specyfiki filozofii narodowej pozostaje w istocie idealistyczna. Pojmuje ją Zieleńczyk na sposób heglowski, w wędrówce idei, w transformacji myśli w głowach wybitnych ludzi, reprezentantów duchowych narodu.

Wedle Zieleńczyka bowiem każda wiedza ogólna o świecie przybiera w konkretnym narodzie odrębne cechy, które warunkowane są: 1) przez wybitnych przedstawicieli danego kierunku myślenia w narodzie, 2) „przez dziejowe przygotowanie umysłu narodowego do pewnej strawy duchowej”. Tak jak wszelka wiedza w psychice jednostek otrzymuje znamiona indywidualne, tak też i w poszczególnym narodzie wiedza przybiera charakter odrębny³⁰.

²⁷ K. Twardowski, *Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej*, [w:] *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 392.

²⁸ A. Zieleńczyk, *Drogi i bezdroża filozofii polskiej...*, s. 181.

²⁹ W. Witwicki, *Karol Libelt, Przegląd Filozoficzny 1908*, t. XI, s. 8.

³⁰ A. Zieleńczyk, *Drogi i bezdroża filozofii polskiej...*, s. 183.

Posiłkuje się więc teoria Zieleńczyka przywołaniem poglądu na istnienie jakichś specjalnych filtrów, pryzmatu, dzięki któremu uniwersalne treści wiedzy stają się czymś konkretnym, rzeczywistym, tj. dorobkiem pojedynczego człowieka. Tymi filtrami są według niego: ogólnonarodowe warunki poznania oraz specyficzne cechy umysłu ludzkiego.

Jeśli postawimy kwestię, czy przez wyrażenie „filozofia polska” rozumieć należy filozofię w Polsce, lecz nie swoiście polską, czy też samodzielny wytwór „ducha narodowego”, który łączy się z filozofią w ogóle tylko co do zadań i celów, różni się zaś od niej metodą i wynikami, to stanowisko Zieleńczyka odpowiada temu drugiemu rozumieniu pojęcia „filozofia polska”.

Zieleńczyk stawia jednocześnie tezę, że korzyść z istnienia filozofii narodowej czerpie na równi jednostka, naród oraz filozofia powszechna. Jednostce filozofia narodowa ułatwia zrozumienie i wniknięcie w zagadnienia nurtujące filozofię w ogóle. Naród — uczy filozofia narodowa świadomie kształtować swoje życie wewnętrzne, wnikać w istotę swego „ducha”, rozumieć specyfikę swej kultury. Zieleńczyk podkreśla wiarę myślicieli polskich w moralną, kierowniczą siłę filozofii narodowej, która jest w stanie przewodzić duchowo narodowi, a więc pełnić funkcję praktyczną. Filozofia narodowa jest jednak według niego istotna także dla filozofii powszechnej, bowiem powiększa liczbę wybitnych przedstawicieli filozofii w ogóle oraz wpływa na pogłębienie zagadnień filozoficznych przez ujmowanie ich z odrębnego stanowiska umysłowego, jakie zajmuje dany naród. Przy czym im większa wartość filozofii narodowej, tym donioślejsza rola i miejsce, jakie zajmuje w filozofii powszechnej³¹.

Interesująco przedstawia się polemika Zieleńczyka z poglądami Henryka Struvego co do charakteru filozofii uprawianej przez myślicieli polskich. Struve w pierwszym numerze „Ruchu Filozoficznego” (1911 r.) opublikował artykuł *Słowo o filozofii narodowej polskiej*. Stwierdził w nim, że warunkiem tego, aby mówić o samoistnej filozofii polskiej jako filozofii narodowej, konieczne byłoby wskazać na jej formy odrębne oraz na „wewnętrzną ciągłość jej rozwoju”. Ponieważ oba te warunki nie były i nie są spełnione, nie sposób dziś mówić o filozofii polskiej, do ukonstytuowania której dopiero w przyszłości mogą nastąpić warunki³².

W opublikowanym w 1913 r. artykule *Stanowisko Henryka Struvego w dziejach filozofii polskiej* Zieleńczyk stwierdził, że pogląd Struvego odnośnie do konieczności ciągłości jakiejś filozofii po to, aby uznać ją za narodową, jest niesłuszny, bowiem myśl filozoficzna postępuje

³¹ Ibid., s. 187—188.

³² Podobny pogląd wyrażał, odwołując się do wspomnianego art. Struvego, także K. Twardowski, op. cit., s. 392.

z przerwami. Ciągłość jej tkwi raczej w zagadnieniach, a nie w ruchu, toteż jeżeli o ciągłości filozofii narodowej może być mowa,

...to nie ze względu na jej stałe i równe natężenie, lecz na ogólny charakter, wypływający z koniecznych przesłanek umysłowości i temperamentu narodu. Dlatego sądzić można, iż istnienie filozofii polskiej stwierdzone jest dostatecznie przez fakt istnienia wielkich umysłów, które na odwieczne zagadnienia filozoficzne reagowały w sposób podobny, pomimo że w przebiegu dziejowym dadzą się wykryć długotrwałe luki³³.

Co więcej, Zieleńczyk próbuje wykazać, że pogląd na świat Struvego przesiąknięty jest „pierwiastkiem syntetycznym”, tzn. dążeniem do objęcia najróżnorodniejszych kręgów myśli filozoficznej w celu osiągnięcia możliwie pełnego obrazu badanego przedmiotu. Owa „dążność syntetyczna” ma właśnie wiązać filozofię Struvego z filozofią polską. Zieleńczyk nazywa ten pogląd na świat Struvego „idealnym realizmem”³⁴.

Praca Struvego, zatytułowana *Synteza dwóch światów*, była w istocie manifestem idealnego realizmu. Nie wahał się jednak Struve twierdzić, że także metafizyka, filozofia musi sprostać wymogom naukowego badania. Jest to konieczne tak ze względu na metodę, przedmiot badań, jakim jest rzeczywistość duchowa, jak i na cel, tj. ustalenie ogólnych praw bytu.

Henryk Struve był przez długi czas jedynym filozofem zajmującym się tą nauką w zaborze rosyjskim profesjonalnie. Jego związek z heglizmem łatwo stwierdzić po stosowaniu przez Struvego zasady trichotomicznej (teza, antyteza, synteza). Struve przeszedł mimo epoki, której nie mógł uznać, tj. pozytywizmu warszawskiego. Toczył z pozytywizmem spory, zarzucając temu kierunkowi materializm i afilozoficzność.

Zdaniem Zieleńczyka głównymi osobliwościami umysłowości polskiej są „induktywizm” i „praktycyzm”, co tłumaczyć miałoby łatwość recepcji pragmatyzmu na grunt polski. Badacz ten jawnie demonstrowa sympatię do programowych tez pozytywizmu. Widać to m.in. w publikowanej na łamach „Przeglądu Filozoficznego” (1910 r.) rozprawy *Wyjaśnienie i opis*. W związku z kwestią stosunku Zieleńczyka do filozofii polskiej trzeba stwierdzić, że autora tego w pozytywizmie polskim pociągał właśnie fakt jego nakierowania na cele bieżące, praktyczne.

„Induktywizm” filozofii polskiej wyrażać się ma według Zieleńczyka w tym, że jest ona wstępna, zabarwiona przyrodniczo, pomija dziedzinę czystej spekulacji, a wnioski ogólne wyprowadza z przesłanek opartych na empirii. Ze szczególną konsekwencją doszukuje się jednak Zieleńczyk w dziejach filozofii polskiej nurtu „praktycystycznego”, związków filo-

³³ A. Zieleńczyk, *Stanowisko Henryka Struvego w dziejach filozofii polskiej*, Przegląd Filozoficzny 1913, t. XVI, s. 5.

³⁴ *Ibid.*, s. 16.

zofii z życiem praktycznym. Jeśli abstrahować od filozofii średniowiecznej, będącej niewolniczym odbiciem prądów scholastycznych, to właśnie pierwsze oryginalne przejawy myśli filozoficznej w XVI w. wpływały wprost z potrzeb praktycznych narodu polskiego. Powołuje się tu Zieleńczyk głównie na teorie państwa A. Frycza Modrzewskiego, na S. Staszica, H. Kołłątaja, J. Śniadeckiego. Dawali oni narodowi polskiemu filozofię, która miała jego byt praktyczny uzasadniać³⁵.

Dzięki różnym warunkom, przede wszystkim natury wewnętrznej, najsilniejsze wpływy na filozofię polską, zwłaszcza zaboru austriackiego i pruskiego, wywierała myśl niemiecka, mimo że cechy umysłu polskiego (induktywizm i praktycyzm) zbliżają go raczej do filozofii angielskiej czy francuskiej. W istocie tezy i metody filozofii polskiej zbieżne są, zdaniem Zieleńczyka, z kierunkiem reprezentowanym przez F. C. S. Schillera i W. Jamesa. Filozofia polska bowiem w swych głównych przejawach pobudza do czynu, była zawsze uwarunkowana życiowymi a zwłaszcza narodowymi potrzebami. Zieleńczyk twierdzi nawet, powołując się na pracę Cieszkowskiego w języku niemieckim *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin 1838), że myśliciel ten stworzył pragmatyzm, nie tylko z nazwy, ale i treści, pod postacią „filozofii czynu”³⁶.

*
* *

Adam Zieleńczyk nie podejmował jakichś systematycznych badań nad historią filozofii, niemniej prac z tego zakresu jest w jego spuściznie piśmienniczej najwięcej. Dotyczą one głównie nurtów filozoficznych czasowo mu najbliższych, tj. neokantyzmu, heglizmu, pozytywizmu i filozofii polskiej. Spuścizna piśmiennicza Zieleńczyka zawiera także liczne teksty z zakresu etyki i psychologii. Widać w nich, że badacza tego inspirowały tezy pozytywizmu „koła wiedeńskiego”, przy czym szczególną cechą prac Zieleńczyka były: krytycyzm poznawczy i racjonalizm. Liczne są w nich wątki filozoficzne dokumentujące świecki pogląd na świat tego badacza.

ADAM ZIELEŃCZYK ALS HISTORIKER DER PHILOSOPHIE

(Zusammenfassung)

Vor dem ersten Weltkrieg interessierte sich Adam Zieleńczyk (1880—1943) hauptsächlich für Empirioskritizismus und Pragmatismus. Aus dieser Zeit stammen auch die 1912 in der Sammlung *Wege und Abwege der Philosophie* veröffentlichten

³⁵ Tenże, *Czynnik pragmatyczny...*, s. 139—140.

³⁶ *Ibid.*, s. 230.

Artikel. Die der griechischen Philosophie gewidmeten Arbeiten von Zieleńczyk stellen vorwiegend den Versuch einer Interpretation der Gedankenfäden von Demokrit und Platon und ihres Einflusses auf verschiedene Schulen des antiken Griechenlands dar. In seiner Analyse der mittelalterlichen Philosophie kritisierte er ihre mystischen Inhalte und scholastische Formen. Doch die Untersuchungen Zieleńczyk als eines Historikers der Philosophie bezogen sich in erster Linie auf Neokantismus, Hegelianismus, Positivismus und die polnische Philosophie. Er schätzte sehr hoch die Rolle der Hegelschen Ideen für die polnische Philosophie der Hälfte des XIX. Jh. Negativ beurteilte er die messianistischen Strömungen in der polnischen Philosophie, die Neigung zum Mystizismus, Nachgiebigkeit den religiösen Ideen gegenüber.

Zieleńczyk deutete auf das Bedürfnis hin, solche Begriffe, wie „polnische Philosophie“ und „Philosophie in Polen“ zu unterscheiden, wobei er den Begriff „national-polnische Philosophie“ als eine von der allgemeinen Philosophie höhere Denkform betrachtete. Seiner Meinung nach, gehören zur Haupteigenart der polnischen Denkungsweise „Induktivismus“ und „Praktizismus“. Der „Induktivismus“ der polnischen Philosophie sollte darauf beruhen, daß sie „naturgemäß gefärbt einleitende Fragen aufgreift, die Sphäre der reinen Spekulation meidet und Schlüsse aus Voraussetzungen zieht, die auf Empirie gestützt sind“. Der „Praktizismus“ bedeutete dagegen, daß die polnische Philosophie direkt aus den praktischen Bedürfnissen des Volkes hervorging. Diese Merkmale des polnischen Denkens näherten es vielmehr der französischen und englischen Philosophie an.

Die Thesen und Methoden der polnischen Philosophie als einer „nationalen Philosophie“ laufen — nach Zieleńczyk — mit der von F. C. S. Schiller und W. James vertretenen Richtung zusammen. Indem sich Zieleńczyk auf das Werk von Antoni Cieszkowski *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin 1838) beruft, stellt er fest, daß dieser Denker tatsächlich den Pragmatismus in der Gestalt der „Philosophie der Tat“ geschaffen hat.