

# Walicki, Andrzej

---

## Ruch filozoficzny lat czterdziestych XIX wieku jako program reedukacji i modernizacji narodu

---

Rozprawy z Dziejów Oświaty 48, 129-154

---

2011

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Andrzej Walicki

Warszawa

## Ruch filozoficzny lat czterdziestych XIX wieku jako program reedukacji i modernizacji narodu

Środkowa część okresu międzypowstaniowego – lata 1837/38 – 1848 (które nazywać będziemy umownie „latami czterdziestymi”) – była w intelektualnej historii Polski prawdziwą „epoką filozoficzną”. Filozofowie domagali się wówczas duchowego przywództwa w narodzie, śmiało sięgali po „rząd dusz”, wierząc, że doświadczenie i przewyższenie ciemności Polski „duchem i jaźnią” – „tą podwójną wszechmocą, która podnosi bezwładne ciało i wskrzesza zmarłych”<sup>1</sup> – odrodzi naród polski i utoruje mu drogę do niepodległości. Bez wątpliwości można stwierdzić, że nigdy przedtem i nigdy potem filozofia polska nie przeżywała okresu tak wielkiej wiary w siebie – wiary we własną wartość teoretyczną w porównaniu z myślą filozoficzną innych krajów, a zarazem przekonania o swej wartości praktycznej jako narzędzia przemiany świata. Aby uwydatnić to przeświadczenie o praktycznej doniosłości swego filozofowania, myśliciele ówczesni postulowali (w ślad za *Prolegomenami do filozofii* Augusta Cieszkowskiego) „przejście filozofii w życie” i nazywali swe koncepcje „filozofią twórczości” lub „filozofią czynu”.

Historyczne znaczenie tego wielkiego ruchu umysłowego zostało określone przez wiele okoliczności. Był on pełną rozmachu próbą przeniesienia na grunt polski problematyki klasycznej filozofii niemieckiej, przede wszystkim heglizmu, oraz samodzielnego ustosunkowania się do niej. Próbą ufilozoficznienia nie tylko życia umysłowego Polaków, lecz również całej praktyki społecznej – pedagogiki, polityki, ekonomii; próbą uczynienia z filozofii nieodłącznego składnika samowiedzy narodowej; i wreszcie, próbą stworzenia takiej filozofii, która byłaby zdolna stać się potężnym czynnikiem du-

---

<sup>1</sup> B. F. Trentowski, *O wyjarzmienu ojczyzny*, „Terazniejszość i Przyszłość” Paryż 1845, z. 4, s. 458.

chowego odrodzenia – zarówno własnego narodu, jak i całej ludzkości. To ostatnie zadanie obejmowało tworzenie niezwykle ambitnych programów modernizacji religijnej, zmierzających do radykalnego ufilozoficznienia prawd wiary oraz uwolnienia polskiego katolicyzmu od fatalnie ciężącego na nim balastu kontrreformacyjnego, potrydenckiego tradycjonalizmu.

W sumie ruch filozoficzny lat czterdziestych był więc bezprecedensową próbą przejścia przez filozofów roli przywódczej w realizacji wszechstronnego programu reedukacji i modernizacji narodu. Środkami urzeczywistniania tego programu miały być rozliczne działania kulturalno-oświatowe, poczynając od pogłębiania samowiedzy narodowej elit, poprzez szerzenie oświaty wśród ludu, aż do tworzenia rozległej sieci zorganizowanych ośrodków pracy organicznej. Filozofia, jako tradycyjna „królowa nauk”, nadawać miała tym działaniom wymiar uniwersalistyczny, zgodny z duchem ogólnoeuropejskiego postępu.

Zastanawiający jest fakt, że dziedzictwo ruchu filozoficznego lat czterdziestych – mimo wielkich początkowych sukcesów tego ruchu – szybko uległo dezinterpretacji i nie zostało należycie przyswojone kulturze narodowej. Walnie przyczyniła się do tego kompromitacja krakowskiego powstania 1846 r., które zaowocowało strasliwą rzezią galicyjską, a następnie dramatyczne załamanie się nadziei wiązanych przez patriotów polskich z europejską Wiosną Ludów – wszystko to bowiem zraziło Polaków do intelektualnego maksymalizmu, spychając ich na pozycje klerykalnego tradycjonalizmu (co jeszcze bardziej wzmocniło się oczywiście po klęsce powstania styczniowego). Zerwaniu ciągłości z „epoką filozoficzną” sprzyjała dominacja pozytywizmu traktującego dorobek filozofów lat czterdziestych, nazywanych niezbyt trafnie „filozofami narodowymi”, jako połączenie spekulatywnych fantazji z narodową megalomanią. Wbrew własnym intencjom, utrwalali tę opinię neoromantyczni apologetci „filozofii narodowej” (w rodzaju Wincentego Lutosławskiego), interpretowali ją bowiem w duchu swej własnej, bardzo autentycznej narodowej megalomanii. W nacjonalistycznej atmosferze lat trzydziestych XX w. hasła „filozofów narodowych” wykorzystywane były na użytek prawicowego ekstremizmu, co wywołało alergiczne reakcje intelektualistów lewicy, w tym zwłaszcza Czesława Miłosza. W pierwszym dziesięcioleciu Polski Ludowej alergię tę wyrażał w sposób wyjątkowo skrajny Tadeusz Kroński, traktujący „filozofów narodowych” jako „absolutnych nacjonalistów”, zięjących „nienawiścią klasową” i wyrażających ponoć „interesy najbardziej reakcyjnej części szlachty”<sup>2</sup>. Gdy rozpo-

<sup>2</sup> T. Kroński, *Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku*, [w] *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. III, Warszawa 1957, s. 303, 275, 277, 280.

czynalem w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku moją własną pracę nad filozofią epoki Romantyzmu, zdumiony byłem totalną nieadekwatnością tych uogólnień, niewspartych jakąkolwiek argumentacją merytoryczną.

Niniejszy tekst jest próbą selektywnej prezentacji tej części dorobku ruchu filozoficznego lat czterdziestych XIX w., która pozwoli uznać go za wielki, świadomy swych celów program wszechstronnej modernizacji narodu. Dla ułatwienia orientacji w tej złożonej problematyce, podzieliłem ten artykuł na cztery części wyodrębnione tematycznie:

- I. Powołanie inteligencji i szczególna misja narodowa filozofii
- II. Bronisław Trentowski: „pedagogika narodowa” jako program modernizacji mentalności narodu
- III. Henryka Kamieńskiego „filozofia ekonomii materialnej” jako program modernizacji gospodarczej
- IV. Karol Libelt, Bronisław Trentowski i August Cieszkowski jako twórcy wizji radykalnej modernizacji religijnej.

## I

W nauce zachodniej, zwłaszcza anglojęzycznej, mocno zadomowił się pogląd, że wyraz „inteligencja” pojawił się po raz pierwszy – około roku 1860 – w przedrewolucyjnej Rosji<sup>3</sup>. Nie jest to ściśle. Prawdą jest, że przedrewolucyjna Rosja stworzyła szczególnie wyrazisty model inteligencji jako grupy względnie autonomicznej, połączonej wspólnymi wartościami i poczuciem misji polegającej na walce o postęp społeczny i emancypację ludu. Richard Pipes wskazał jednak w 1971 r., że słowo „Intelligenz” używane było już w lutym 1849 r. w obradach rewolucyjnych parlamentów Austrii i Niemiec jako nazwa miejskiej warstwy wykształconej, przewyższającej resztę ludności stopniem zaangażowania w sprawy publiczne i z tego powodu zasługującej na proporcjonalnie większą reprezentację parlamentarną<sup>4</sup>. Jeszcze bardziej istotną korektę „rosjanocentryzmu” w badaniach nad inteligencją wnieśli naukowcy polscy (Aleksander Gella, Jerzy Jedlicki, a także niżej podpisany), którzy zwrócili uwagę, że

---

<sup>3</sup> Isaiah Berlin w eseju *Narodziny inteligencji rosyjskiej* (1955) ujął to następująco: „Inteligencja» to wynalezione w dziewiętnastym stuleciu rosyjskie pojęcie, które zrobiło światową karierę. Samo zjawisko, zważywszy jego historyczne i w dosłownym sensie rewolucyjne konsekwencje, stanowi, jak sądzę, największy wkład Rosji w społeczną przemianę świata”. I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, przeł. S. Kowalski, postłowie A. Walicki, Warszawa 2003, s. 123.

<sup>4</sup> R. Pipes, „Intelligentsia“ from German „Intelligenz“? A Note, „Slavic Review” 1971, vol. 30, s. 615–616.

słowo inteligencja oraz spójna koncepcja roli inteligencji w życiu narodowym pojawiły się po raz pierwszy w Polsce – w rozprawie Libelta *O miłości ojczyzny*, opublikowanej w 1844 r. w Poznaniu<sup>5</sup>.

Poprzednikami Libelta byli radykalni demokraci Wielkiej Emigracji starający się rozbudzić wśród patriotów polskich poczucie winy społecznej i obowiązku rewolucyjnej walki o wyzwolenie ludu (tak jak czynili to później rosyjscy narodnicy). Koncepcja Libelta była mniej radykalna, legitymizowała bowiem pracę organiczną, a przedstawiciele inteligencji szukała wśród społecznie „zakorzenionych” przedstawiciele pracy umysłowej. Nie było przypadkiem, że miejscem jej narodzin było Wielkie Księstwo Poznańskie. Dzięki polityce liberalizacji po wstąpieniu na tron Fryderyka Wilhelma IV (1840 r.), stało się ono terenem ożywionej i dobrze zorganizowanej pracy organicznej, widownią niebywałego rozkwitu czasopiśmiennictwa polskiego, dostarczającego legalnej trybuny pisarzom i publicystom wszystkich trzech zaborów, oraz głównym ośrodkiem ruchu filozoficznego, w którym uczestniczyli również myśliciele z Królestwa Kongresowego (Henryk Kamieński, Edward Dembowski) oraz emigrant polistopadowy, Bronisław Trentowski. Dzięki temu Poznańskie, podobnie jak emigracja, było wówczas moralną krystalizacją całej społeczności krajowej, „przemawiającą, myślącą i pracującą w jej zbiorowym imieniu”<sup>6</sup>. Jest rzeczą znamioną, że oznaczało to w praktyce – tak samo jak na emigracji – zdecydowaną dominację tendencji demokratycznych.

Rewolucyjny arystokrata-populista, Edward Dembowski, konstatował to na łamach libeltowskiego „Roku” w słowach: „W Wilnie zupełna wsteczność, w Galicji budzące się dążenia, w Warszawie już walczące ze wstecznymi, w Wielkopolsce już zwycięstwo”<sup>7</sup>.

Kluczowy fragment libeltowskiej definicji inteligencji brzmi następująco: „Mowa tu wszakże tylko o tak zwanej inteligencji narodu. Stanowią ją ci wszyscy, co troskliwsze i rozleglejsze odebrawszy po szkołach wy-

<sup>5</sup> Zwróciłem na to uwagę we wstępie do edycji pism Libelta pt. *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1967, s. XVII–XVIII, a także w książce *Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland*, Oxford 1982, s. 176–178. Nieco później priorytet Libelta w użyciu słowa „inteligencja” odnotował Aleksander Gella w eseuju *The Life and Death of the Polish Intelligentsia*, „Slavic Review” 1971, vol. 30, no 1. Jerzy Jedlicki w artykule *Autocréation de l'intelligentsia*, [w] *Mythes et Symboles politiques en Europe Centrale*, ed. Ch. Delsol, M. Masłowski, J. Nowicki, Paris 2002 uzasadnił tezę, że pojęcie inteligencji ma genezę polską. Zob. też J. Jedlicki, *Przedmowa*, [w] M. Janowski, *Narodziny inteligencji 1750–1831*, Warszawa 2008, s. 8–9.

<sup>6</sup> K. Jarochoński, *Literatura poznańska w pierwszej połowie bieżącego stulecia*, Poznań 1884, s. 95–96.

<sup>7</sup> E. Dembowski, *Pisma*, t. IV, Warszawa 1955, s. 6.

ższych i instytucjach wychowanie, stoją na czele narodu jako uczeni, urzędnicy, nauczyciele, duchowni, przemysłowi zgoła [!], którzy mu przewożą skutek wyższej swojej oświaty. Poza tą klasą leżą masy ludu, niby ogromne pokłady ziemi, sponad których tamci, jako wzgórze się wznoszą. Znamieniem jest każdej oświaty, że ciemności nie cierpi. Zła więc, sztuczna i złudliwa ta oświata, co się ponad ciałą nieoświeconego ludu unosi i jej mgły grubej nie przebijają. Dopóki w kraju niewola, dopóty nikt na granicznej jego tablicy nie położy napisu «oświecony». Barbarzyństwo, despotyzm i niewola, ta trójca szatańska, nieprzyjaciółka odwieczna trójcy niebieskiej: oświaty, prawa i wolności. Stąd oświaty z niewolą pogodzić się nie da. Pierwszym krokiem do oświaty jest rozbicie kajdan niewoli ludu. Lecz krom niewoli socjalnej jest jeszcze niewola moralna, gdy lud ten, pozornie wolny, zostawiony jest bez oświecenia»<sup>8</sup>.

Była to definicja normatywna, uzależniała bowiem przynależność do inteligencji nie od wykształcenia tylko, ale od aktywnego patriotyzmu kierującego się dobrem narodowej całości, a nie jednego tylko stanu czy klasy. Wszelki egoizm grupowy, stanowy czy klasowy był w tej optyce reliktem Średniowiecza. Aby nie pozostawiać w tej sprawie żadnych wątpliwości, Libelt kończył swą rozprawę podkreśleniem zasadniczej różnicy między inteligencją a wykształconą częścią stanu średniego: „Podnieść bogactwo jednego tylko stanu jest plutokracją [...]. Stan średni ojczyzny nie zbawi i plutokrację wyrodzi»<sup>9</sup>.

Jak widać z powyższego, właściwym powołaniem inteligencji była w ujęciu Libelta nie działalność profesjonalna w zawodach wymagających wykształcenia, ale szerzenie oświaty wśród ludu. Po powstaniu styczniowym nazwano to „społecznikostwem” i uczyniono jednym ze znaków rozpoznawczych klasycznego inteligenta polskiego.

Jako filozof, redaktor „Roku” – pisma, w którym drukowali swe prace wszyscy najwybitniejsi filozofowie polscy – nawiązywał do tezy Cieszkowskiego, że „filozofia jako filozofia” osiągnęła swą kulminację w Heglu, obecnie zaś powinna „przejść w życie”, czyli znaleźć zastosowanie w praktyce społecznej i w niej dopiero „wypłynąć i rozkwitnąć”. Teza ta, rozwinięta przez Cieszkowskiego w niemieckojęzycznej książce *Prolegomena zur Philosophie* (Berlin 1838), propagowała nie praktykę „przedteoretyczną”, lekceważącą zdobywcze myśli, lecz praktykę „poteoretyczną”,

<sup>8</sup> K. Libelt, *O miłości ojczyzny*, „Rok” 1844, z. 1–2, przedruk [w] Idem, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, oprac., wstęp A. Walicki, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1967, s. 61–62.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 109–110.

kierowaną przez ludzi umiejących uzasadnić swe działania na gruncie teoretycznym. Jak łatwo zauważyć, było to uzasadnieniem kierowniczej roli inteligencji jako warstwy zdolnej wznieść się na poziom myśli, a jednocześnie wyraźnym wskazaniem, że przywódcami inteligencji powinni być filozofowie jako dysponujący całościową teorią, a więc najlepiej przygotowani do reprezentowania interesów ogółu, do wzięcia odpowiedzialności za narodową „całość”.

Koncepcja ta uzasadniała narodowe posłannictwo filozofii oraz przywódczą rolę filozofów jako awangardy inteligencji polskiej. Bronisław Trentowski ujmował to w dobitnych słowach: „Filozof czy to do udzielnego, czy do uległego należy narodu, acz nie bierze w żadnym politycznym stronnictwie udziału, jest największym patriotą, a dla ojczyzny własnej promienistą zbawienia gwiazdą”<sup>10</sup>. Podzielali to przeświadczenie nie tylko Cieszkowski i Libelt, lecz również przedstawiciel radykalnej lewicy filozoficznej, Edward Dembowski.

Z punktu widzenia problematyki niniejszego artykułu trzeba jednak podkreślić zasadniczą różnicę dzielącą Dembowskiego od głównego nurtu „filozofii narodowej”. Cieszkowski, Trentowski i Libelt wyznaczali filozofom misję mediatorską, koncyliacyjną i integracyjną, godzącą sprzeczności w wyższej syntezie. Dembowski natomiast, w ślad za Michaiłem Bakuninem (którego artykuł na ten temat, pt. *Reakcja w Niemczech*, był mu znany<sup>11</sup>), rozwijał dialektykę rewolucyjnej negacji, za motor postępu uznającą polaryzację i walkę, a w godzeniu przeciwieństw upatrującą chytrą taktykę reakcji.

Praca organiczna pod kierunkiem inteligencji wymagała oczywiście zupełnie innych podstaw filozoficznych. Cieszkowski poświęcił temu zagadnieniu bardzo ciekawy artykuł *O skojarzeniu dążeń i prac umysłowych w Wielkim Księstwie Poznańskim*, opublikowany w 1843 r. w Libeltowskim „Roku”<sup>12</sup>. Postulował w nim założenie w Poznaniu Towarzystwa Przyjaciół Postępu mającego zająć się organizacją prac naukowych, zapewnieniem warunków rozwoju wszystkim utalentowanym jednostkom oraz wydawaniem czasopisma, wokół którego koncentrowałoby się życie umysłowe Wielkiego Księstwa. Usiłowania Towarzystwa miały być związane z polityką, ale tylko w wyższym, starożytnym sensie tego terminu, czyli z działaniami na rzecz wspólnego dobra społeczności politycznej.

<sup>10</sup> B. F. Trentowski, *O wyjarzmienu ojczyzny*, cyt. wg *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, wybór, wstęp i przypisy A. Walicki, Warszawa 1977, s. 260.

<sup>11</sup>Zob. H. Temkinowa, *Edward Dembowski i Michał Bakunin*, [w:] *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, Warszawa 1966, s. 347–388.

<sup>12</sup> „Rok” 1843, z. 1, s. 132–143.

Wymagałoby to wykorzystania energii reprezentowanej przez poszczególne stronnictwa dla celów konstruktywnych, a nie wyniszczającej walki. Cieszkowski zastrzegł się, że chodziło mu nie o pojednanie stronnictw, to bowiem byłoby rzeczą niemożliwą, ale o ich „organiczne skojarzenie” w oparciu o uznanie „istotnej, acz jednostronnej zasady każdego”. Ilustrując możliwość wprzęgnięcia przeciwstawnych żywiołów w realizację pozytywnego celu, powoływał się na połączenie ognia i wody przez maszynę parową.

Ma się rozumieć, mediacją między nieprzyjawnymi stronnictwami oraz kojarzeniem ich jednostronnych dążeń dla dobra ogółu miałyby zająć się elita wiedzy – przede wszystkim zaś filozofowie wyposażeni (dzięki Hegłowi) w umiejętność postrzegania społeczeństwa jako dialektycznej całości. Byłoby to zgodne z główną tendencją nowej epoki – „epoki czynu”, polegającą na zastąpieniu rozwoju żywiołowego „ideą organizacyjną”, czyli świadomym sterowaniem procesami społecznymi.

Warto odnotować, że podobną koncepcję społecznych funkcji inteligencji rozwinął w następnym stuleciu Karl Mannheim. Dowodził on bowiem, że tylko inteligencja ma szansę wzniesienia się ponad wąsko pojęte interesy klasowe oraz pośredniczenia między walczącymi siłami społecznymi w imię interesów całości<sup>13</sup>. Cieszkowski nie miał oczywiście nic wspólnego z założeniami teoretycznymi Mannheimowskiej socjologii wiedzy. Obu myślicieli łączyło jednak przekonanie, że misja inteligencji ma charakter nie rewolucyjny, lecz mediatorski i pojednawczy.

Jednym z elementów przedstawionej przez Cieszkowskiego diagnozy współczesności było uznanie, że w „epoce czynu”, czyli świadomej myśli, działania Polaków uwolnią się od wpływu niezdyscyplinowanych poetów. W kwestii tej doszło do bardzo istotnej wymiany poglądów między Trentowskim a Mickiewiczem, który w swych paryskich prelekcjach z literatury słowiańskiej zaatakował „filozofów narodowych” jako głosicieli „mądrości książkowej”, niepojmujących, że prawdziwymi przywódcami narodu mogą być tylko wielkie bohaterskie jednostki oraz natchnieni posłannicy słowa – prorocy nowych objawień, w tym również profetyczni poeci. Odpowiedź Trentowskiego była bardzo ostra. Warto przytoczyć z niej fragment, w którym pojawiło się słowo „inteligencja”: „Mickiewicz pojąć tego nie może, iż także dla Polski zmieniły się stare, głupie czasy, które nas po zabójstwie ojczyzny zapędziły już tylekroć na ziemię francu-

<sup>13</sup> Zob. K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York–London 1952, rozdz. *The Social Problem of the Intelligentsia* (s. 136–146). Też Idem, *The Problem of the Intelligentsia. An Inquiry into its Past and Present Role*, [w] Idem, *Essays on the Sociology of Culture*, London 1956, s. 91–170.



ską, iż odtąd nie szalone marzenia poetów, ale gołe, rzeczywiste, zimne i bolesne prawdy filozofów poczynają kierować odradzającym się narodem [...]. Widząc nasz wielki poeta, jak objawiają się u nas jeden obok drugiego filozofowie i jak ich kraj przyjmuje, nie pomnąc, że to znak nowego pokolenia i ducha, drży ze strachu, aby mu nie wydarto berła nad inteligencją polską<sup>14</sup>.

Było to równoznaczne stwierdzeniu, że losy narodu zależeć powinny od przywództwa intelektualnego, a nie od zdolności do wyrażania i mobilizowania zbiorowych emocji.

Najniebezpieczniejszym aktualnie przejawem roszczeń poetów do wyróżnionej misji w narodzie był, zdaniem Trentowskiego, Mickiewiczowski mesjanizm głoszący z katedry w Collège de France ideę „nowego objawienia”, wcielonego w postać wielkiego, charyzmatycznego wodza. Filozof odrzucał przywództwo mesjaszów, dobre tylko dla „półdzikich ślepowierców”, przynosząc w zamian ukonstytuowanie „moralnego rządu narodu” złożonego z przedstawicieli elity majątku, elity władzy i elity czynu. Zważywszy, iż rola wielkich posiadaczy miała ograniczać się do dostarczania środków materialnych, a ludzie czynu realizować mieli wskazania elity wiedzy i myśli, w której centralna rola przypadłaby filozofom, powiedzieć można, że był to projekt ustanowienia moralnego przewodnictwa filozofów w życiu narodowym. Trentowski pisał o tym niemalże wprost, stwierdzając: „Czym dzielny hetman w krainie siły fizycznej, tym prawdziwy filozof w dziedzinie siły moralnej”<sup>15</sup>. Zadania tajnego „rządu moralnego” obejmowałyby uwłaszczenie chłopów, rozbudowę przemysłu, obronę i zwiększenie polskiego stanu posiadania w miastach i na wsi, szerzenie oświaty, zakładanie szkół, wszechstronne popieranie rodzimej kultury i nauki. Organizacyjnymi formami działania miały być różnorakie stowarzyszenia – naukowe, literackie, pedagogiczne, przemysłowe, rolnicze, itp. Innymi słowy, był to program szeroko zakrojonej, ogólnonarodowej pracy organicznej, mającej wspierać się na wiedzy zdolnej łączyć wymogi rozwiniętej teorii z umiejętnością wcielania myśli w życie. Takiej właśnie wiedzy dostarczać miała postulowana przez myślicieli lat czterdziestych „filozofia czynu”.

Bardzo podobny program urzeczywistniała poznańska Liga Polska, zorganizowana przez Cieszkowskiego w ścisłej współpracy z Libeltem,

<sup>14</sup> B. F. Trentowski, *Collège de France*, „Teraźniejszość i Przyszłość” Paryż 1844, t. I, z. 2, cyt. wg B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, wstęp, komentarz A. Walicki, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1974, s. 549.

<sup>15</sup> Zob. B. F. Trentowski, *O wyjarzmienu ojczyzny*, [w] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, s. 260.

w okresie Wiosny Ludów. Dzięki spowodowanej przez wydarzenia rewolucyjnej liberalizacji politycznej, istniała ona legalnie i osiągnęła wielkie sukcesy: po roku istnienia skupiała prawie 40 tysięcy członków, stając się faktycznie drugim rządem Wielkiego Księstwa. W kwietniu 1850 r., w związku z nową ustawą o stowarzyszeniach sankcjonującą jedynie istnienie małych stowarzyszeń lokalnych, dyrekcja Ligi musiała się rozwiązać.

Mimo tak krótkiego okresu działalności, dorobek Ligi trudno przecenić. Była ona nie tylko szkołą samorządu dla całego pokolenia wielkopolskich patriotów, lecz również nieprześcignionym wzorem zorganizowanych prac organicznych w skali ogólnopolskiej.

Warto pamiętać, jak sądzę, że było to w ogromnej mierze zasługą filozofów, zarówno koncepcyjną (Cieszkowski i Trentowski) jak i konkretnie organizacyjną (Cieszkowski i Libelt). I należy także zdawać sobie sprawę, że właśnie romantyczny maksymalizm tych filozofów, myślących nie tylko o narodowym przetrwaniu, lecz również o całkowitym odrodzeniu Polski i o jej ogólnoludzkiej misji, nie pozwalał wówczas na kojarzenie pracy organicznej z ideologią ugody lub pozytywistycznym minimalizmem, w sensie samoograniczenia ambicji narodowych, a tym bardziej wyrzekania się niepodległości.

## II

Najbardziej wyrazistym przykładem wprzęgnięcia filozofii w służbę rozbudowanego programu modernizacji świadomości jest dwutomowe dzieło Trentowskiego *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej*, opublikowane w Poznaniu w 1842 r. Warto dodać, że Trentowski – emigrant polistopadowy zamieszkały we Fryburgu Badeńskim – nie tylko wydał w Poznaniu wszystkie swe główne dzieła, ale poważnie myślał o objęciu stanowiska w szkolnictwie poznańskim (realizację tego planu uniemożliwił opór duchowieństwa).

Pedagogikę definiował autor *Chowanny* jako systematyczną umiejętność, której celem jest prowadzenie wychowanka ku pełnoletności przez rozbudzenie drzemiącego w nim pierwiastka boskiego, przekształcenie „bóstwa *in potentia*” w „bóstwo *in actu*”. Ponieważ Bóg jest osobowością, twórczością i pełnią, przeto zadaniem wychowawcy jest ukształtowanie osobowości autonomicznych, twórczych i wszechstronnie rozwiniętych.

Zgodnie z wylansowanym przez Cieszkowskiego hasłem „filozofii czynu”, do najwyższych celów wychowania zaliczył Trentowski ukształtowanie w wychowanku **jaźni działającej** – zdolności do „stwarzania swego

własnego świata”<sup>16</sup>. W kontekście spraw polskich szczególnie ważna była koncepcja czynu kładąca nacisk na **efektywność** działań, a więc przeciwstawna romantycznemu kultowi spraw przegranych. Na kartach *Chowanny* krytykował Trentowski zarówno jednostronny „empiryzm” jak jednostronny „idealizm” pedagogiczny. Pierwszy dąży do pożytku, ale pożytek „odosobniony”, oderwany od szlachetności, jest złem, a „człowiek realny”, w oderwaniu od „człowieka idealnego”, jest „moralnym szatanem”. Drugi nie uznaje uległości wobec faktów dokonanych i odważnie przeciwstawia się temu, co jest, w imię tego, co być powinno. Szlachetność bez pożytku jest jednak równie zła, jak pożytek bez szlachetności. Jednostronnie rozwinięty „człowiek idealny” – „moralny anioł” – jest w istocie egoistą i anarchistą, realizuje bowiem własne cele bez liczenia się z bezpieczeństwem i poglądami większości. Idealem filozoficznej pedagogiki jest przeto „człowiek rzeczywisty”, umiejący harmonijnie łączyć realność z idealnością. Tylko taki człowiek rozwija w sobie bożoczłowieczeństwo i ma anioła i szatana za swe sługi.

Do naczelných ideałów pedagogiki Trentowskiego należy także ideał wszechstronności, uniwersalności. Praktycznym zastosowaniem tego ideału był sprzeciw wobec jednostronnego uprzywilejowania tej lub innej zdolności lub umiejętności oraz postulat równoważenia i harmonizacji. Pedagog powinien więc uczyć rozumienia różnych punktów widzenia i nieabsolutyzowania żadnego z nich, dostrzegania częściowej racji nawet w stanowisku zupełnie obcym nam i wrogim. Każda postawa wymaga bowiem ograniczenia jej przez inną, stanowiącą jej przeciwagę; w „odosobnieniu” od innych postaw i rozwinięta ich kosztem burzy bowiem harmonię całości i wyradza się w szkodliwą jednostronność.

Za szczególnie szkodliwe uznał autor kultywowanie w wychowaniu narodowych partykularyzmów. Pragnął uwzględnić w programie wychowawczym ideały wszystkich epok dziejów powszechnych i wszystkich narodowych kultur. Przez pedagogikę narodową rozumiał program wychowywania narodu w duchu jego prawdziwych potrzeb, a nie wychowanie tradycjonalistyczne, kultywujące narodową odrębność zgodnie z wiarą i obyczajami ojców. Odrębna, zamknięta w sobie narodowość jako najwyższa miara wszystkich wartości była w jego oczach ideałem anachronicznym, właściwym epoce starożytnej. W kwestii tej wypowiedział się jednoznacznie: „Nie **wychowanie narodowe** może być dzisiejszego

<sup>16</sup> Słowo „jaźń” jest jednym ze słów ukutych przez Trentowskiego i wprowadzonych przez niego do filozoficznej terminologii polskiej. Inne z jego licznych propozycji terminologicznych brzmiały dziwacznie i nie znalazły akceptacji.

szkolnictwa polskiego celem, bo to było piętnem szkół chińskich, indyjskich, egipskich, fenickich, greckich, rzymskich, słowem, starożytnego czasu. Taki cel straciłby nasze szkoły, a z nimi cały naród, na stopień w Europie najniższy. Wyłącznie i jakby od Boga wybrana **ogólność**, trąci hebrajszczyzną i jest na dziś niedostateczna [...]. Dziś wychowywać należy w każdej szkole i szkółce **pojedyńczość**, tj. jaźń jednostkową wedle jej przyrodzonego usposobienia i objawu bożego w niej złożonego<sup>17</sup>.

Jak tedy rozumieć przeświadczenie Trentowskiego, że jego własna filozofia pretendować może do miana „filozofii narodowej”, zgodnej z misją, którą wyznaczał Polakom w filozofii powszechnej? Rzecz w tym, że narodowość była dla niego nie czymś **danym**, lecz raczej **zadaniem** – zespołem wartości tkwiących w narodzie potencjalnie, ale dalekich jeszcze od rozwinięcia i wcielenia w instytucje społeczne. Swe ideały wychowawcze uważał filozof za zgodne z istotnym przeznaczeniem Polski i posłannictwem dziejowym ludów słowiańskich, ale uzasadnienie tego przekonania pozostawiało niewiele miejsca dla narodowego samozadowolenia i megalomanii. Cechą predestynującą Słowian, a zwłaszcza Polaków, do spełnienia wielkiej misji historycznej widział w „pochopności do czynu”, podkreślał jednak, że jak dotychczas Polska znana była z czynów lekkomyślnych, pozbawionych rozwagi, woli i przedsięwzięcia. Wola i przedsięwzięcie – dwa pierwsze szczeble jaźni działającej – reprezentują w nowożytnej ludzkości narody romańskie i germańskie; Polacy powinni uczyć się od nich, jeśli chcą wznieść się do prawdziwego Czynu będącego ukoronowaniem jaźni działającej<sup>18</sup>. Ponadto przesłanką czynu jest całkowite rozwinięcie jaźni poznającej, Polakom zaś brakuje rozsądku: ich najpotężniejszą władzą w sferze duchowej jest wschodnia fantazja, wspaniała w twórczości poetyckiej, ale zgubna jako natchnienie i przewodnik czynów.

Z rozważań tych wynikało, że przeciwstawienie wartości partykularnie narodowych wartościom uniwersalnym prowadzić może tylko do przekształcenia największych zalet charakteru narodowego w groźne narodowe wady; że priorytetem powinna być dla Polaków krytyka tych wad oraz uczenie się od bardziej zaawansowanych w ogólnoludzkim postępie narodów Europy; że celem pedagogiki jest nie „wychowanie narodowe” w sensie starożytnym, ale **reedukacja narodu**, przygotowanie go do spełnienia stojącym przed nim zadań. Naród w tej postaci, w jakiej ukształtowała go przeszłość, nie jest więc i nie powinien być kolektywnym

<sup>17</sup> B. F. Trentowski, *Chowanna czyli system pedagogiki narodowej*, wstęp, komentarz A. Walicki, t. II, Wrocław 1970, s. 875–876.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 627.

wychowawcą; jest on raczej **przedmiotem** wychowania, kolektywnym wychowankiem, którego swoiste potrzeby i warunki bytu powinny być uwzględnione w programie wychowawczym.

Szczególnie ważną, fundamentalną wręcz częścią działań na rzecz re-educacji narodu była w ujęciu autora *Chowanny* krytyka historyczna. Miała ona dwa ostrza: jedno skierowane było przeciwko starszszlacheckiemu konserwatyzmowi, drugie zaś przeciwko współczesnemu polskiemu rewolucjonizmowi, uznanemu za dziedzica starszszlacheckiej lekkomyślności i anarchii. Nakreślone w *Chowannie* ujęcie dziejów Polski wolne było od jakiegokolwiek idealizacji dawnej Rzeczypospolitej, zarówno w wersji mesjanistycznej jak lelewelowskiej. Stanowisko swe nazwał filozof „liberalizmem” i ściśle powiązał je z odrzuceniem antyracjonalizmu, zarówno w wersji tradycjonalistycznej jak romantycznej. Odrzucał przekonanie o „pierwiastkowym demokratyzmie” odziedziczonym przez szlachtę polską po dawnym gminowładztwie słowiańskim, sarmacki republikanizm uważał za formę ustrojową „najgorszą, najanarchiczniejszą, najśmieszniejszą w świecie”. Mesjanistyczne poglądy Mickiewicza – w szczególności obrona wolnej elekcji i *liberum veto* oraz apoteoza takich postaci jak ksiądz Kordecki i ksiądz Marek – budziły w nim zgrozę. Piętnowanie anarchii szlacheckiej, słabości władzy królewskiej, ucisku ludu i niedorozwoju miast, przede wszystkim zaś programowy okcydentalizm uznający za szkodliwą anomalię wszelkie zboczenie z drogi rozwojowej społeczeństw zachodnich, zbliżały go do Karola Hoffmana, oficjalnego historyografa Hotelu Lambert. Rzeczywiste zbliżenie z obozem księcia Czartoryskiego uniemożliwiał jednak Trentowskiemu jego antyklerykalizm: poglądy filozofa bliskie były pod tym względem ideologom Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, przy czym zbieżność ta rozciągała się nawet na krytyczną ocenę chrztu Polski i sympatię dla pogańskich wierzeń dawnych Słowian.

Wszystkie te wątki powróciły – i to w wersji zradykalizowanej – w rozprawie *O wyjarzmienu ojczyzny* opublikowanej w 1845 r. w paryskim piśmie Trentowskiego „*Teraźniejszość i Przyszłość*”. Z rozmachem, namietnością i swadą rasowego publicysty dowodzi w niej Trentowski, że upadek Polski był jej własną winą. Gdyby Polska przyłączyła się do reformacji, gdyby stworzyła odrębny kościół narodowy, gdyby przynajmniej umiała przedkładać własne interesy nad interesy Watykanu, los jej byłby zupełnie inny. Polska jednakże utożsamiała chrześcijaństwo z „papieżnictwem”, zredukowała swą misję do roli „wojennej zaciężnicy rzymskiego kościoła”, co pociągnęło za sobą sprzeniewierzenie się wartościom nowożytnej Europy. „Fanatyzm ślepowierców” musiał zabić ojczyznę, ponieważ

Rzeczpospolita mogła się ostać tylko jako państwo tolerancyjne i wielowyznaniowe. Podsumowaniem tych wywodów były mocne słowa: „Słuszne, jeszcze raz słuszne, stokroć, tysiąckroć słuszne są sądy Boże: Głupia jak sak szlachta polska swawoliła bezkarnie, pastwiła się nikczemnie nad ludem, wywoływała rzezie humańskie; dziś rzeza ją za to Moskał, wysłała na Syberię, rozpędza po całym świecie. Przewrotni i oddani piekłu jezuici swawolili bezkarnie, nawracali Ruś do unii iście po szatańsku, wypuszczali prawosławne cerkwie w propinację Żydom, równie jak gorzałkę; dziś schizma katolickie kościoły obraca w cerkwie [...]. Poświęciliście **cel narodowy** celom Rzymu, **ojczyznę** wierze w papieża, gnębiliście **lud** chcąc dogodzić szlachcie i duchowieństwu, więc upadliście. Dobrze wam tak! [...] **Upadłeś, boś był głupi!** Jeżeli chcesz powstać, **ucz się rozumu od zwycięzców**”<sup>19</sup>.

Drugim z głównych wątków w rozrachunkach Trentowskiego z polskością była, jak już wspomniałem, krytyka romantycznego kultu heroizmu oskarżonego o szerzenie irracjonalizmu i moralnej nieodpowiedzialności. Polacy – czytamy w *Chowannie* – skłonni są do nierozsądnego bohaterstwa mierzącego siły na zamiary i pchającego ich „jeszcze głębiej w przepaść nieszczęścia”. Dlatego też wychowawcy młodzieży polskiej powinni wdrażać ją do dyscypliny społecznej oraz szczególnie dbać o to, aby nie rozbudzać w swych wychowankach niekontrolowanego przez rozsądek zapału. Trentowski pisał: „Czyń dla ojczyzny, ile ci podobne, ale nie poświęcaj się bez potrzeby i skutku. Zabij, jeśli możesz, ale nie rozdrażniaj niebezpiecznego gadu. Zabij go, mając siłę, lecz jeśli jej nie masz, siedź cicho, bo on cię zabije! [...] Wychowaj naród jak Mojżesz lud izraelski na pustyni, z wolna i cierpliwie, by dawnej rozpusty egipskiej zapomniał i światło oblicza Boskiego ujrzał, by zmądrzał, sunął się o kilka wieków naprzód i stanął z innymi ludami europejskimi w równi; rzuć dobre ziarno nasienne, a więcej zrobisz niż odsłoniwszy pierś heroiczną przeciw sromotnej kuli!”<sup>20</sup>.

Reasumując. Uniwersalna misja stworzonej przez Trentowskiego „filozofii narodowej” nie polegała na przyznawaniu Polakom roli zbawców świata. Nie miała też nic wspólnego z celebrowaniem tradycji i narodowego partykularyzmu. Autor *Chowanny* był zdecydowanym okcydentalistą, widzącym powołanie patriotów polskich w działaniach na rzecz konsekwentnej europeizacji swego narodu; europeizacji, którą należy zacząć od dogłębnej przemiany historycznie ukształtowanej umysłowości naro-

<sup>19</sup> Cyt. wg *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, s. 256–258.

<sup>20</sup> B. F. Trentowski, *Chowanna*, t. I, s. 574–575.

du. Zakładał, że Polacy mogą wyprzedzić inne narody na drodze do uniwersalnego ideału „bożoczołwieczeństwa”, ale uzależniał to od ich **redukcji** umożliwiającej głęboką i wszechstronną modernizację wszystkich dziedzin życia narodowego. Ujmował to w słowach, które uczynił mottem czasopisma „Teraźniejszość i Przyszłość”: „Nowa Polska będzie się musiała we wszystkim odrodzić”<sup>21</sup>.

Konkretyzując tę myśl Trentowski położył nacisk na oświatę. Wyzwolenie Polski – dowodził – zależy przede wszystkim od oświaty właśnie, od kontynuowania i wzmacniania wysiłków zapoczątkowanych w epoce Oświecenia, od umiejętności nawiązania do prac Komisji Edukacji Narodowej, do osiągnięć Stanisława Kostki Potockiego, pierwszego ministra oświaty Królestwa Kongresowego, a także do działalności naukowo-dydaktycznej Aleksandrowskiego Uniwersytetu Warszawskiego. Rosjanie po powstaniu listopadowym dobrze to rozumieli i starali się temu przeszkodzić, gasząc jedne po drugich „lampy polskie” – Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Uniwersytet Warszawski, Wileński. Ale dlatego właśnie patrioci polscy powinni „rzucić się do światła i postępu”, przekształcić Polskę w „Attykę słowiańską”. Największe możliwości działania, a więc i największe obowiązki mieli w tej dziedzinie Wielkopolanie, żyjący pod oświeconymi rządami protestanckich Prus.

### III

Jedną z ważnych ksiązek wydanych w Poznaniu i współtworzących ruch filozoficzny lat czterdziestych była *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa* Henryka Kamieńskiego, opublikowana anonimowo przez drukarnię Walentego Stefańskiego (t. I – 1843, t. II – 1845). Autor książki był jednym z głównych przedstawicieli ówczesnego ruchu rewolucyjno-niepodległościowego, ściśle związanym z TDP, ale radykalniejszym niż Libelt – choć dużo mniej radykalnym od swego młodszego kuzyna, utopijnego komunisty, Edwarda Dembowskiego.

Podobnie jak inni filozofowie lat czterdziestych, Kamieński pragnął uzasadnić filozoficznie potrzebę aktywnego, twórczego stosunku wobec życia. Nazwał swą filozofię „filozofią twórczości”, a główną jej ideę streścił w słowach „Tworzę, więc jestem”<sup>22</sup>. W odróżnieniu od Cieszkowskiego, Trentowskiego i Libelta, nie interesował się jednak filozofią religijną,

<sup>21</sup> Ibidem, t. II, s. 653.

<sup>22</sup> H. Kamieński, *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa z dodaniem mniejszych pism filozoficznych*, oprac. B. Baczeko, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1959, s. 144.

nie próbował godzić immanencji z transcendencją oraz panteizmu z teizmem w panenteistycznej koncepcji Absolutu. Zaproponował zamiast tego teorię radykalnego oddzielenia świata boskiego od świata ludzkiego, dowodząc, że istnieją dwa absoluty: kosmiczny, boski „absolut wszechrzeczy”, czyli niepoznawalny rozumowo pozaświatowy Bóg, oraz byt człowieka jako „absolut wszechrzeczy ludzkich”, czyli ludzka twórczość mająca źródło i podstawę w sobie samej.

*Filozofia ekonomii materialnej* nie była jednak dziełem *sensu stricte* ekonomicznym. Było to raczej filozoficzne ujęcie znaczenia działalności gospodarczej w procesie powszechnego postępu ludzkości oraz program przygotowania społeczeństwa polskiego do świadomego podjęcia wynikających stąd zadań modernizacyjnych. W tym sensie książka Kamińskiego wpisywała się w program intelektualnej reedukacji narodu, będący wspólnym mianownikiem ruchu filozoficznego lat czterdziestych.

Tej tendencji antynaturalistycznej towarzyszyło zdecydowane odcięcie się od idealistycznego subiektywizmu. Autor mocno podkreślał, że człowiek nie jest czystą aktywnością, ale również istotą materialną, zmysłową, biernie pojmującą. Czyn pojęty idealistycznie, po Fichteańsku, nie jest więc prawdziwym czynem. Rzeczywistym czynem, nadającym człowiekowi rangę twórcy, jest opanowanie materii, „wrażenie idei w materię”, podporządkowanie materii władzy ludzkiego ducha”. „Materia – pisał Kamiński – jest przedmiotem, który byt człowieka opanować musi, aby w nią wrazić swej twórczości znamię”<sup>23</sup>.

Wywody te uzasadniały centralną tezę książki, głoszącą, że „*summum* filozofii”, a jednocześnie „przejęciem wiedzy w świat, czyli w życie zbiorowe, praktyczne”<sup>24</sup>, jest „ekonomia materialna” – nauka o opanowywaniu przyrody przez człowieka, o prawach postępu i o autokreacji człowieka w historii.

Zainteresowanie ekonomią polityczną (nazywaną przez Kamińskiego „ekonomią materialną”) nie było czymś nowym w filozofii polskiej. Ekonomiczne rękopisy Józefa Hoene-Wrońskiego z lat 1803-1806 dowodzą, że uznawał on naukę ekonomii za integralną część filozofii, dotyczącą zagadnień „antropologii pragmatycznej”. Cieszkowski nigdy nie wątpił, że jego znakomita książka o kredycie i obiegu (*Du crédit et de la circulation*, Paryż 1839) stanowi wkład do praktycznego rozwiązania zagadnień w istocie swej filozoficznych. Kamiński jednak był pierwszym myślicielem polskim, który dostrzegł w ekonomii politycznej naukę o **centralnym** znaczeniu

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

<sup>24</sup> Ibidem, s. 348.



dla filozofii, klucz do zrozumienia i praktycznego rozwiązania najważniejszych zagadnień filozoficznych. Z jednej strony bliski był Wrońskiemu, za punkt wyjścia brał bowiem problem Absolutu. Z drugiej strony wpisywał się w nurt filozofii posthegłowskiej, który wiążemy dziś z Mosesem Hessem i młodym Marksem<sup>25</sup>. Z nurtem tym łączyło go nie tylko odkrycie centralnej roli działalności gospodarczej w procesie humanizacji przyrody i uspołecznienia człowieka, lecz również dążenie do syntezy filozofii niemieckiej z brytyjską ekonomią polityczną i socjalizmem francuskim.

Uznanie prymatu rozwoju ekonomicznego łączył Kamiński z przekonaniem o istnieniu nienaruszalnych prawdowości życia społecznego i ekonomiczności postępu. Prawa rozwoju ujmował antynaturalistycznie – nie jako *quasi*-przyrodnicze prawa ewolucji, lecz jako immanentne prawa społecznego procesu pracy podporządkowującej oporny świat pozaludzki władzy ludzkiego ducha. Podkreślał jednak, że prawa te można i należy poznać i że nie można ich bezkarnie naruszać. Wynikała stąd przestroga przed woluntaryzmem i utopijnością. W odróżnieniu od Dembowskiego, Kamiński dystansował się od socjalizmu, wysoko oceniał natomiast postępowość kapitalizmu i nie wahał się głosić, że właśnie rozwój kapitalistyczny jest aktualnie optymalną formą gospodarczej modernizacji Polski.

Uzasadnieniem tego poglądu była teza o ścisłej współzależności „stopy jedności pomiędzy ludźmi” ze „stopą twórczości i siły człowieka w walce z materią”<sup>26</sup>. Przez jedność międzyludzką Kamiński rozumiał nie integrację świadomościową, znajdującą wyraz w tradycji i więzi religijnej, lecz przede wszystkim system więzi ekonomicznych – w pierwszym rzędzie rozwój podziału pracy, czyniący pracę coraz bardziej zbiorową, rozprzestrzeniający zakres wzajemnej wymiany usług, likwidujący anarchiczną samowystarczalność małych wspólnot, kolosalnie zwiększający ilość ról społecznych (możliwość ich krzyżowania ze sobą) oraz wzajemną zależność od siebie jednostek i grup. Podkreślał, że rozwój kapitalistyczny jest jednocześnie procesem indywidualizacji, ponieważ głównym jego motorem jest jednostkowy interes, ale nie widział w tym powodu do ubolewań nad upadkiem moralności. „Interes pojedynczy” nie był dlań tożsamy ze społecznym egoizmem, przeciwnie – był czynnikiem, który „wie-

<sup>25</sup> Do nurtu tego należał Cieszkowski. Nicholas Lobkowitz w swej historii filozoficznego pojęcia „praktyki” poświęcił mu cały rozdział, a *Prolegomena do historiozofii* uznał za „najznakomitszy i najważniejszy tekst filozoficzny opublikowany pomiędzy śmiercią Hegla a *Rękopisami filozoficzno-ekonomicznym* Marksa”. Zob. N. Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept From Aristotle to Marx*, Notre Dame–London 1967, s. 194.

<sup>26</sup> H. Kamiński, *Filozofia ekonomii materialnej*, s. 68.

dzie w społeczność i w postęp”, jest „węzłem społecznym, nie zaś rozczynnikiem”<sup>27</sup>. Definiował interes jednostki jako „wyrażenie indywidualności człowieka”, a to wyrażenie nie może być przeciwspołeczne, skoro „*individuum* jest przede wszystkim społecznym”<sup>28</sup>. Indywidualistyczna motywacja działań gospodarczych nie była więc dlań sprzeczna z organicznością społeczeństwa, siłę więzi społecznej określał bowiem w kategoriach obiektywnych powiązań ekonomicznych. Jego pozycja w tej kwestii przypominała stanowisko Marksa, który widział w kapitalizmie epokę najbardziej rozwiniętych stosunków społecznych i wyśmiewał konserwatywnych romantyków traktujących rozwój kapitalistyczny jako rozkładowy proces społecznej atomizacji.

Aby zestawienie to nie było mylące, należy dodać, że myśliciel polski nie podzielał poglądów Marksa na konieczność upadku formacji kapitalistycznej. Skłonny był nawet (wbrew własnej tezie o nieuchronnej zmienności „układów społecznych”) uwiecznić pewne cechy kapitalistycznej gospodarki towarowej, traktując je jako nieodłączne od życia społecznego w ogóle.

W pierwszej części *Filozofii ekonomii materialnej* znajdujemy nawet pogląd o nieuchronnej konieczności wyzysku człowieka przez człowieka: autor sądził, że jest to zjawisko nieodłączne od zależności między ludźmi powstałej w społecznym procesie pracy i że jego likwidacja zahamowałaby postęp gospodarczy<sup>29</sup>.

W drugiej części znajdujemy „sprostowanie” tego poglądu świadczące, że stanowisko Kamińskiego uległo w trakcie pisania książki pewnej modyfikacji. Stwierdza on, że istnieje możliwość pewnego – „idealnego jeszcze dotychczas” – momentu rozwoju, w którym zjawisko wyzysku przestałoby istnieć, praca motywowana indywidualnym interesem materialnym ustąpiłaby miejsca pracy z powołania, bogactwo rozdzielane byłoby wedle potrzeb, a gwarancją wzajemności usług byłaby jedynie „powszechna żądza bycia pożytecznym społeczeństwu”. Drogę do tego idealnego stadium rozwoju społecznego wyobrażał sobie myśliciel jako proces ewolucyjny, naturalny, a nie jako „gwałtowne ani zewnętrzne wyparcie interesu ze stosunków towarzyskich”. Wszelkie sztuczne przyspieszenie tego procesu przez władzę polityczną „byłoby burzeniem ludzkiego społeczeństwa, nie zaś jego postępem”<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 109.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 324–325.

Tym samym wizja modernizacji życia społecznego przez rozwój kapitalistyczny uzupełniona została perspektywą socjalistyczną. Perspektywą ujmowaną jednak nie profetycznie, lecz hipotetycznie; jako możliwość tylko, a nie jako nieuchronna konieczność w służbie finalnych przeznaczeń ludzkości. Wynikała stąd ewidentnie opcja na rzecz gradualizmu. Kamieński sugerował bowiem, że świadomość społeczna powinna wprawdzie wyprzedzać rozwój gospodarczy, ale zwracał zarazem uwagę, że to wybieganie naprzód nie powinno być zbyt wielkie. Pewien rozdźwięk między rzeczywistością a ideałami społecznymi uważał za konieczny dla rozwoju, przestrzegał jednak, że rozdźwięk zbyt wielki grozi wpadnięciem w pułapki utopijnego radykalizmu. Wyprowadzał stąd wniosek, że rozwój gospodarczy powinien być zharmonizowany z poziomem oświaty narodowej, a więc nie może dokonywać się bez udziału świadomości, w sposób automatyczny.

Za aksjologiczną normę postępu uważał Kamieński rozwój samorządny, nie zakłócany przez czynniki zewnętrzne. Wyraźnie dostrzegał jednak, że bywają sytuacje, w których niezbędne jest rewolucyjne usunięcie hamulców rozwoju. Określał rewolucję jako „funkcję organiczną społeczną, którą naród odbywa sam w sobie dla wykształcenia swojego wewnętrznego organizmu”<sup>31</sup>. Była to definicja bardzo szeroka, świadomie krytyczna wobec wyobrażeń potocznych, takich jak postrzeganie rewolucji przez pryzmat jakobinizmu lub romantycznej idealizacji heroicznym walk na barykadach. Niemniej jednak była to legitymizacja użycia przemocy, przynajmniej na zasadzie niezbędnego chirurgicznego cięcia. W warunkach Polski – kraju podzielonego, pozbawionego podmiotowości politycznej, a jednocześnie zablokowanego w rozwoju wewnętrznym przez nierozwiązaną kwestię agrarną – miała to być rewolucja społeczna i narodowa zarazem. Autor przekonany był jednak, że rewolucyjne rozwiązanie kwestii chłopskiej może dokonać się w Polsce bez przekształcenia oporu klasy panującej w wojnę domową. „Lekcja niewoli narodowej” nauczyła przecież szlachtę, do czego prowadzi bronienie własnych przywilejów wbrew prawomocnym interesom większości narodu.

Kamieński, rzecz jasna, w pełni zdawał sobie sprawę, że lekcja ta wymaga ciąglego przypominania, łatwo bowiem ulec może zapomnieniu lub przesłonięciu przez egoistyczne interesy. Było to dodatkowym argumentem na rzecz głoszonej przez niego tezy o olbrzymim znaczeniu oświaty i myśli krytycznej w procesie kształtowania nowoczesnego narodu.

---

<sup>31</sup> F. Prawdowski [H. Kamieński], *O prawdach żywotnych narodu polskiego*, Bruksela 1844, s. 62.

Połączenie powstania narodowego z rewolucyjnym uwłaszczeniem chłopów było, jak wiadomo, centralną ideą demokratycznych rewolucjonistów polskich epoki międzypowstaniowej. Kamiński wyróżniał się połączeniem tej idei z programem wszechstronnej modernizacji gospodarczej, organicznie zespalającym zadania emancypacji społecznej z bardzo realistycznym, świadomie antyutopijnym scenariuszem rozwoju przez kapitalizm. Znamienne jest, że ogłosił ten program w książce filozoficznej, rozpoczynającej się od rozważań o Absolucie i opublikowanej w Poznaniu, a więc w stolicy „ruchu filozoficznego lat czterdziestych”.

#### IV

Dążenie do przekształcenia filozofii spekulatywnej w filozofię „czynu” lub „twórczości” skierowywało uwagę myślicieli ku religii jako dziedzinie o szczególnej doniosłości praktycznej. Było tak również w Niemczech, gdzie stosunek do religii stał się głównym kryterium podziału na filozoficzną prawicę (której sztandarową postacią stał się stary Schelling) i lewicę starającą się uczynić z heglizmu narzędzie walki o całkowite wyzwolenie człowieka od wyalienowanej świadomości religijnej. W Polsce było pod tym względem inaczej, postulat zupełnego zerwania ze świadomością religijną pojawił się bowiem tylko na skrajnym, rewolucyjnym skrzydle lewicy – w bezkompromisowym radykalizmie filozoficznym Dembowskiego. Przedstawiciele głównego nurtu „filozofii narodowej” lat czterdziestych – Cieszkowski, Libelt i Trentowski – dążyli, aczkolwiek w różny sposób, do **pojednania** filozofii z religią jako światopoglądem najmocniej związanym z życiem i wywierającym największy wpływ na działania mas. Celem tego „ufilozoficznienia” religii miało być unowocześnienie światopoglądu religijnego, pogodzenie go z wymogami powszechnej oświaty ludowej, co uważano nie bez racji za niezbędny warunek autentycznej modernizacji Polski.

Zadanie to pociągało za sobą wprowadzenie do filozofii języka religijnego, co myślicielom programowo świeckim wydawało się rażące i prowadziło czasem do interpretacyjnych nieporozumień. Największym, rekordowym wręcz nieporozumieniem była wspomniana już interpretacja Krońskiego, traktująca koncepcję „filozofów narodowych” jako wariant „katolickiej reakcji”<sup>32</sup>. W rzeczywistości bowiem koncepcje te były nie tylko śmiałą krytyką katolickiego tradycjonalizmu, lecz również programem wykroczenia poza ramy historycznego chrześcijaństwa. Cieszkowski pisał

---

<sup>32</sup> Zob. przyp. 2.

o tym już w końcu lat trzydziestych, w *Prolegomenach do historiozofii*, zapowiadając nadejście trzeciej, **postchrześcijańskiej** epoki dziejów – „epoki czynów”, radykalnie rehabilitującej życie ziemskie, którym gardziła chrześcijańska asceza.

Pojednanie filozofii z religią miało więc polegać nie na zwyczajnej akceptacji nauk Kościoła, lecz na jej ufilozoficznieniu, **zmodernizowaniu**, dostosowaniu do wymagań mającego nadejść wielkiego przełomu dziejowego. „Filozofia narodowa” miała być więc swoistą reformacją religijną. Pragnęła **zreformować**, przekształcić świadomość religijną oraz uczynić z niej potężne narzędzie przemiany świata. Domagała się więc religijnej „rehabilitacji materii” (Cieszkowski nawiązywał w tej kwestii do saintsimolistów), aby uświęcić w ten sposób troskę o życie na ziemi, uwolnić myśl religijną od jednostronnego zaabsorbowania indywidualnym zbawieniem w zaświatach i skierować ją ku rozwiązywaniu bolesnych problemów społecznych (co było niewątpliwie jedną z antycypacji popularnej w XX w. latynoamerykańskiej „teologii wyzwolenia”). Postulowała takie czy inne wersje *panenteizmu*, czyli godzenia tradycyjnego teizmu z panteizmem, transcendentnego Boga religii z immanentnym Absolutem filozofii, aby przeniknąć świat boskością i nie zagubić jednocześnie pionowego wymiaru transcendencji<sup>33</sup>; aby – mówiąc słowami Cieszkowskiego – „świat nie był bezbożny, a Bóg bezświatowy”<sup>34</sup>. „Czyn” był w tym ujęciu swoistym immanentyzowaniem transcendencji przez wznoszenie się własnym wysiłkiem do wyżyn boskości.

W filozofii Libelta tendencje te wyraziły się w sposób nieco zamaskowany – jako działacz społeczny musiał on bowiem unikać narażania się duchowieństwu. Zgodnie z romantycznym ideałem ludowości, pragnął także dopasowywać swoją filozofię do religijnych wyobrażeń słowiańskiego ludu, co czyniło go surowym krytykiem racjonalizmu. Niemniej jednak Libeltowska filozofia Boga śmiało kwestionowała katolickie dogmaty i nie miała również wiele wspólnego ze światopoglądem ludowym. Odrzucała np. tradycyjny kreacjonizm, dowodząc, że stworzenie świata nie było aktem jednorazowym: „Bóg nie tylko raz stworzył świat, ale wciąż go stwarza” i tylko dzięki temu świat nigdy nie staje się dla Boga

<sup>33</sup> Identyczna tendencja charakteryzowała rosyjskich myślicieli religijnych z okresu tzw. renesansu filozoficzno-religijnego początku XX w. Pisałem o tym obszernie w rozprawie *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model polski*, [w] *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, red. W. Rydzewski, A. Ochotnicka, Kraków 2004, s. 15–50.

<sup>34</sup>A. Cieszkowski, *Ojczyzna Nasz*, t. 2, Poznań 1923, s. 262–268.

zewnątrzną przedmiotowością<sup>35</sup>. Pojmowała świat jako współwieczny z Bogiem, jako boską teofanię i wyrażała to w języku neoplatońskim, mówiąc o „wypływaniu” świata z Boga, o „rozpromienianiu” boskiej wszechmocy w „pojawne kształty”. Pytanie o immanencję lub transcencję Boga – o to, czy jest on „istotą wśródświatową” (*ens intramundanum*) czy „istotą zaświatową” (*ens extramundanum*) stawalo się w tym ujęciu bezprzedmiotowe: Bóg bowiem „jest **nad** wszystkim, **przez** wszystko i **we** wszystkim”<sup>36</sup>. Innymi słowy, była to koncepcja *par excellence* panenteistyczna, i to w wersji bliższej panteizmowi niż teizmowi (na co zwrócił uwagę Trentowski). Wymowny jest fakt, że Libelt zarzucił systematykowi panteizmu, Karlowi Christianowi Krausemu, ograniczanie Boga przez jego innobyty: krytykował więc panenteizm od wewnątrz, nie podważając zasady *panen Teo* (wszystko w Bogu), lecz przeciwnie – dążąc do stosowania jej bardziej konsekwentnie<sup>37</sup>.

Cel wychowawczo-oświatowy tej reinterpretacji filozofii Boga był oczywisty. Chodziło o zbliżenie Boga do świata, o uprawomocnienie troski o sprawy ziemskie, o przeciwstawienie się jednostronnemu spirytualizmowi lekceważącemu sprawy materialnego postępu w imię zbawienia „zaświatowego”, a także o należyte zdystansowanie się od autorytarnej koncepcji zaświatowego Boga osobowego, uświęcającej autorytarne relacje ziemskie. „Filozofowie narodowi” pragnęli (jak wyraził się Cieszkowski), aby „świat nie był bezbożny, a Bóg bezświatowy”. Odrzucali klasyczny teizm jako uświęcenie autorytarnej władzy osobowej, ale nie mogli zarazem przystać na panteizm, w którym widzieli negację zasady osobowości. Panenteizm był w tej sytuacji wyjściem najlepszym.

Libeltowska obrona osobowości Boga (przez dowodzenie, że Bóg jest „sobą”, chociaż nie w oddzieleniu od świata i ludzkości) była pozornym tylko ustępstwem na rzecz Kościoła. W gruncie rzeczy postulowana przez Libelta „religia słowiańska” miała być religią zgodną z filozofią, a więc „religią postępu”, różną od dotychczasowego „na opokę stwargłego katolicyzmu”<sup>38</sup>.

Inną odmianę panenteizmu reprezentowała religijna filozofia Trentowskiego. Pomyślana była jako synteza trzech jednostronnych koncepcji: 1. teistycznej koncepcji Boga zaświatowego, 2. panteizmu Spinozy, Schel-

<sup>35</sup> K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, t. II, wyd. 2, Poznań 1874, s. 111.

<sup>36</sup> Ibidem, t. II, s. 11, t. III, s. 53–54.

<sup>37</sup> Ibidem, t. III, s. 278–279.

<sup>38</sup> K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, s. 23–238. W drugim wydaniu książki (1874) Libelt opuścił słowa o katolicyzmie, uznając je za niestosowne w okresie Bismarckowskiego *Kulturkampf*.

linga i Hegla, którzy „przeprowadzili Boga w świat”, oraz 3. koncepcji antropoteistycznej wyrażonej najpełniej w filozofii Feuerbacha. Podstawowym jej założeniem była myśl o zasadniczej jednorodności człowieka z Bogiem i o immanentnej obecności Boga w świecie. Człowiek był w tej syntezie jaźnią stworzoną, będącą obrazem jaźni stwórczej, czyli Boga, powołaną do „rozwikłania” w procesie dziejowym swych atrybutów boskich i zrealizowania w ten sposób ideału „bożoczłowieczeństwa”. Bóg jest osobowością, twórczością i pełnią – ideałem dziejowym (a w planie indywidualnym ideałem wychowawczym) jest więc stan społeczny, w którym każda jednostka będzie osobowością wolną, twórczą i wszechstronnie rozwiniętą.

Żywą więzią między człowiekiem a Bogiem, „mostem zawieszonym między jaźnią stworzoną a jaźnią stwórczą”, była w tej koncepcji religia. Trentowski przestrzegał jednak, że nie należy mylić religii z wiarą objawioną. Religia – głosił – jest jedna, natomiast wiar objawionych jest wiele; są to uświęcone i spisane w księgach przekonania poszczególnych ubóstwionych jednostek, zwanych „wysłańcami niebios”, a więc jedynie cząstkowe objawy wiecznej religii, zależne od zmiennych okoliczności czasu i miejsca. Uteoretycznionym, zdogmatyzowanym wyrazem poszczególnych wiar są teologie: jako absolutyzacja prawd cząstkowych są one kłamstwem i jedną z największych przeszkód w procesie emancypacji ludzkości. Człowiek wierzący w księgę świętą jest istotą heteronomiczną i bierną, natomiast człowiek religijny jest samodzielny i twórczy – gdyby było inaczej, nie byłby „zwierciadłem Boga” na ziemi. Wiara potrzebna jest dla „niefilozoficznych tłumów”, ale potrzeba ta zmniejsza się wraz z dochodzeniem ludzkości do wieku dojrzałego<sup>39</sup>.

Szczegółowy wykład poglądów Trentowskiego na religię zawierają jego niepublikowane rękopisy, w tym czterotomowa *Bożyca* pisana w latach 1844–1852. W jednym z jej rozdziałów rozwinął filozof pogląd o szkodliwości przyjęcia przez Polaków rzymskiego katolicyzmu. Dawna wiara słowiańska redukowana się w istocie do etyki, nie znała teokracji i niewoli sumienia, a więc miała zdolność rozwijania się wraz z postępem. Odstąpienie od niej ściągnęło na Polskę serię nieszczęść: „pożyczona mistyka” wyparła rodzimą etykę, cuda i tajemnice „wystraszyły zdrowy rozum”, interesy Kościoła podporządkowały sobie miłość ojczyzny, aż wreszcie jezuityzm podciął Polskę „żyły i muszkuły pod kolanami”<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Zob. B. Trentowski, *Pisma o filozofii religii*, z rękopisu wyd. T. Kozanecki, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1965, t. XI.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 22.

W swych pracach opublikowanych Trentowski, nie chcąc urazić uczuć religijnych swoich rodaków, wyrażał się oględniej, ale niekiedy zdobywał się na całkowitą szczerość. W *Chowannie*, na przykład, solidaryzował się z poglądem utopijnego komunisty, Ludwika Królikowskiego, że „rzymski katolicyzm był zawsze kłamcą, oszustem i zbrojną”<sup>41</sup>. W *Rzeczy o wyjarzmieniu ojczyzny* odróżniał „pierwotny, pierwiastkowy katolicyzm” od „papieżnictwa”, deklarując, że katolikom niesie „miłość braterską”, ale za to „papieżnikom” życzy „śmierci najrychlejszej”<sup>42</sup>. Uważał „papizm” za główną siłę „azjatyckiej” reakcji w Europie i wyrażał nadzieję, że przyszła rewolucja wyzwoli Europę od tego potwora.

W odróżnieniu od Libelta, autor *Chowanny* nie liczył na wewnętrzną odnowę kościelnego katolicyzmu. Wysoko oceniał natomiast zdobycze reformacji, uważając ją za przejście od Średniowiecza do czasów nowożytnych; kontrreformacyjny katolicyzm krytykował radykalniej niż Joachim Lelewel, dowodząc, że głównym mordercą Polski był „papież z gwardią jezuitów”. Nie uważał jednak reformacji za wzór dla współczesności; podkreślał, że ludzkość dojrzała już do przyjęcia filozoficznej religii ponadwyznaniowej, bliskiej poglądom głoszonym w lożach masonskich<sup>43</sup>. Polskę traktował jednak jako kraj szczególnie zacofany pod względem religijnym, sparaliżowany w dążeniu do postępu przez kościelny tradycjonalizm. Złamanie wszechpotęgi Kościoła było więc w jego oczach niezbędnym wizerunkiem odrodzenia Polski jako kraju nowoczesnego, pełnowartościowego uczestnika rozwoju Europy<sup>44</sup>.

W odróżnieniu od Trentowskiego, August Cieszkowski nie pozwalał sobie na bezceremonialne ataki na hierarchię Kościoła rzymskiego. Niemniej jednak i on przekonany był, że „wywietrzała, albo spróchniała wiara ojców naszych”<sup>45</sup>. Wyprowadził stąd wniosek o niezbędności radykalnej przemiany ziemskiego życia i to w skali ogólnoświatowej; przemiany mającej polegać na przewyciężeniu zarówno chrześcijaństwa (w sensie

<sup>41</sup> B. F. Trentowski, *Chowanna*, t. II, s. 900 (aneks).

<sup>42</sup> B. F. Trentowski, *O wyjarzmieniu ojczyzny*, [w] *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, s. 272.

<sup>43</sup> Pośmiertnie opublikowana książka Trentowskiego *Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen* (1873) ujawniała, że on sam należał od 1840 r. do masonerii, a w 1847 r. związał się z fryburską lożą „Zur edlen Aussicht”, w której osiągnął najwyższe szczeble organizacyjne.

<sup>44</sup> Tym tragiczniejszy jest fakt, że rzeź galicyjska 1846 r. tak bardzo przeraziła filozofa, że nie tylko zrezygnował z wydania swych prac o filozofii religii, lecz również uznał za stosowne wesprzeć szlachecko-katolicki konserwatywizm jako jedyną siłę zdolną zapewnić mimo wszystko przetrwanie polskości.

<sup>45</sup> A. Cieszkowski, *Ojciec Nasz*, t. III, s. 92.



historycznym) jak i filozofii (w sensie klasycznym) przez ich praktyczne urzeczywistnienie w społecznym życiu ludzkości.

Wszechstronne rozwinięcie tej idei, naszkicowanej już w *Prolegomenach do historiozofii*, znajdujemy w *magnum opus* filozofa pt. *Ojczce Nasz*. Była to filozoficzna interpretacja Modlitwy Pańskiej jako szeregu prośb mających spełnić się w trzeciej, pochrześcijańskiej epoce dziejów, czyli w nadchodzącej „epoce czynu”. Pracę nad tym dziełem rozpoczął Cieszkowski już w końcu lat trzydziestych, ale za jego życia ukazał się (w rewolucyjnym 1848 r.) jedynie tom pierwszy. Przed ukończeniem i opublikowaniem dwóch dalszych tomów (ogłoszonych po śmierci autora) powstrzymywała filozofa obawa, że zawierają one myśli nazbyt wyprzedzające swój czas, a więc niezgodne z „ekonomiką objawienia” i mogące wywołać niepożądane skutki.

W kwestii wyboru „właściwego czasu” Cieszkowski liczył się więc z konserwatywną zasadą ostrożności. W swej wizji kierunków i finalnego celu „religijnego postępu” był jednak zdumiewająco radykalny. Jego wizja przyszłości czyli Królestwa Bożego na Ziemi, przewidywała globalne zjednoczenie ludzkości przez uniwersalną religię Ducha Świętego, zachowującą w wyższej syntezie odrębne tradycje wszystkich wielkich religii mono-teistycznych, uświęcającą troskę o życie doczesne i w ten sposób nadającą pracy społecznej i gospodarczej głęboki wymiar religijny. Ludzie różnych narodów i ras mieli po raz pierwszy ukonstytuować się w „organiczną ludzkość”. Władze publiczne zjednoczonej ludzkości zabezpieczyć miały każdemu członkowi społeczeństwa „proporcjonalne minimum”, spełniając w ten sposób prośbę Modlitwy Pańskiej o zapewnienie każdemu „chleba naszego powszedniego” – co byłoby również realizacją prawomocnych postulatów pionierów socjalizmu, Saint-Simona i Fouriera<sup>46</sup>. Narody do niedawna zacofane i barbarzyńskie miały uzyskać realną możliwość wszechstronnego rozwoju jako pełnoprawni członkowie ogólnoludzkiej wspólnoty. Groźba zagłady ludzkości przez rozwój techniki wojennej położyłaby kres wojnom, zapoczątkowując erę „wieczystego pokoju”. Odrodzona ludzkość zorganizuje się – powstanie Centralny Rząd Ludzkości, Powszechny Trybunał Narodów i Powszechny Ludzkości Sobór.

Używając współczesnego nam języka można powiedzieć, że była to wizja alternatywnej globalizacji – nie ekonomicznej jedynie, lecz sankcjonowanej religijnie, podporządkowanej zasadom etycznym i regulowanej przez wyposażone w sankcję wykonawczą międzynarodowe prawa. Poszczególne elementy tej wizji zbieżne były z ideami najśmielszych myśli-

<sup>46</sup> Ibidem, s. 215–216.

cieli katolickich XX w. – tych, którzy utorowali drogę II Soborowi Watykańskiemu, a także tych, którzy (jak np. wielcy postępowi jezuici: Teilhard de Chardin i teoretyk religijnego pluralizmu, Jacques Dupuis) domagali się dalszej i bardziej radykalnej modernizacji świadomości religijnej. Szkoda, że idee autora *Ojczyzny Nasz* nie były wykorzystywane w tak żywych niedawno jeszcze debatach religijno-filozoficznych okresu wielkich nadziei na *aggiornamento*, czyli dogłębną religijną odnowę. Zasługiwały na to w całej pełni.

Podsumowanie tego, co chciałem powiedzieć w niniejszym artykule sprowadza się do myśli prostej, choć niestety niedostatecznie uwydatnionej w literaturze przedmiotu. Wspólnym mianownikiem łączącym różne drogi myśli polskich filozofów lat czterdziestych XIX w. była idea wszechstronnej reedukacji i modernizacji narodu. Modernizacji, której głównym instrumentem miała być polska inteligencja, a która rozciągać się miała od dogłębnych przemian społeczno-gospodarczych (realizowanych ewolucyjnie lub rewolucyjnie) do jeszcze bardziej radykalnych przemian świadomościowych. Te ostatnie polegać miały na głębokim rozrachunku z konserwatywnym katolicyzmem i na krytycznym przewartościowaniu całej szlachecko-klerykalnej tradycji polskiej. Dla Polaków było to zadanie pierwszoplanowe, lecz nie jedyne. Myśliciele, o których pisałem, nie oddzielali bowiem sprawy polskiej od sprawy uniwersalnej, społecznej i duchowej, regeneracji ludzkości w skali ogólnoeuropejskiej a nawet ogólnoswiatowej.

**Andrzej Walicki**

### **The Philosophical Movement of the 1840s as a Programme of Reeducation and Modernization of the Poles**

#### Summary

In the years 1837–1848 the Grand Duchy of Poznan was the center of a strong philosophical movement known as „philosophy of action” or philosophy of creativity. Its leaders – August Cieszkowski, Bronislaw Trentowski, Karol Libelt and Henryk Kamiński – tried to transform German Idealism (especially Hegelianism) into a philosophy of social praxis, capable of paving the ways for a wholesale modernization of Poles and, thereby, to national independence.

The present article is divided into four parts. The first one deals with Libelt's views on the national calling of the intelligentsia as natural leaders in the process

of transforming the unenlightened masses into conscious, active citizens. The second deals with Trentowski's comprehensive programme of reeducating conservative Polish gentry in the spirit of modern European values. The third part analyzes Kamienski's views on the philosophical meaning of the „material economy” and on the urgent need of preparing Polish society to cope with the problems of economic modernization. Finally, the last part shows the originality and importance of Cieszkowski's, Trentowski's and Libelt's most ambitious task: to achieve a thorough modernization of religion through a philosophical interpretation of the revealed truths. In Polish conditions it was to be a radical break with the Sarmatian-type Catholic traditionalism, seen as the main obstacle on the way to the new regenerated Poland.