

Tomasz Tadeusz Brzozowski

Karola Libelta idea filozofii słowiańskiej

Kontekst historyczno-filozoficzny kształtowania się
idei filozofii słowiańskiej Karola Libelta

Myśl filozoficzna Karola Libelta (1807—1875) to w dużej mierze akt dezawuuujący filozofie teoretyczne, które głównym przedmiotem swych badań uczyniły rozum. „Samowładztwo rozumu”, jako propozycja idealizmu niemieckiego, jest stanowiskiem, wobec którego Libelt wysuwał najwięcej zastrzeżeń. Odnosiły się one zwłaszcza do pomysłów Kanta oraz Hegla. Co ciekawe, u tego ostatniego Libelt studiował. W swych uwagach krytycznych nie pomijał także Fichtego, Schellinga i innych. Samowładztwu rozumu poznański filozof nadaje interpretację projektu opartego na pasywnej roli umysłu wobec otaczającej go rzeczywistości. Obszarem oddziaływania wspomnianej filozofii jest sfera teoretyczna. Libelt nie ogranicza się jedynie do krytyki, ale postuluje stworzenie nowej filozofii, wspartej na rzeczywistym czynie, praktycyzmie oraz aktywności podmiotu. Propozycja ta z czasem przekształca się w ideę, którą mają rozwijać i pogłębiać narody słowiańskie, przy uwzględnieniu wyjątkowej aktywności społeczeństwa polskiego. Zamyśl ten, zdradzający inklinacje wyraźnie słowianofilskie, jest próbą zderzenia Hegłowskiego panlogizmu z zawartą w nim *implicite* wizją panslawizmu. W tym kontekście postaramy się przeanalizować myśli autora *Systemu umnictwa*, by odpowiedzieć na pytanie: w jakim stopniu uprawniona jest taka teza?

Projekt Libelta opiera się na propozycji utworzenia federacyjnej wspólnoty związku narodów o korzeniach słowiańskich. Polakom przypadła w nim szczególnie ważna misja. Choć wykoncypowana przez Libelta wspólnota słowiańska nie powinna faworyzować żadnej z nacji, szczególna rola Polski wynikała z faktu, że jest krajem, w którym występuje najwięcej symptomów „odradzającego się ducha”. Konstatację Libelta wspiera specyficzna w dziejach aktywność romantyków, którzy — jak pisał nieco później Stanisław Brzozowski — podjęli próby zastąpienia nieistniejącej faktyczności bytu państwowego wielkimi mitami romantyzmu¹. Źródłem mocy i inspiracji dla filozofii słowiańskiej jest lud. Od niego ma pochodzić impuls przerażający się z czasem w nową ideę i siłę. Proste wierzenia ludowe ujawniają ponadto przekonanie o interferencji światów transcendentnego i realnego: „Lud nasz przechowuje u siebie wiarę w bezpośredni stosunek świata ziemskiego ze światem duchów, które go jako opiekuńcze istoty otaczają [...]. Sam ją stokroć odpychać będzie, jako niezgodną z rozumem, ale stokroć znowu ona się w głębi jego ducha odezwie”².

Filozoficzna myśl narodowa Libelta ma podwaliny w krytyce rozmaitych wariantów niemieckiego idealizmu, kulminując w systemie Hegla. Obszar polemiki wyznaczyły problemy osobowości Boga oraz nieśmiertelności duszy ludzkiej. W refleksji idealistycznego racjonalizmu, zwłaszcza w okresie poheglowskim, naczelne dogmaty świata chrześcijańskiego zostały zniesione przez filozofię, która uczyniła z nich niezrozumiałe abstrakcje. Zarzuty Libelta wobec myśli Hegla dotyczyły głównie jednostronności jego wersji idealizmu, która cechowała się niedostrzeganiem rzeczywistości w jej materii i kształcie oraz sprowadzeniem człowieka i Boga do abstrakcji. Trzeba podkreślić, że program Libelta krystalizował się głównie pod wpływem wydarzeń zachodzących w ówczesnych Niemczech. Wywarły one wpływ na interpretację myśli Hegla, poddając ją próbom nowego odczytania oraz reinterpretacji. Skutkowało to rozejściem się jego zwolenników i — w efekcie — podziałem. Dezintegracja szkoły heglowskiej znacząco oddziaływała na kryzys absolutnego idealizmu³. Libelt

¹ A. Walicki: *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*. „Studia Filozoficzne” 1969, nr 4 (59), s. 36.

² K. Libelt: *Samowładztwo rozumu i Objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umniactwa, O panteizmie w filozofii*. Oprac. A. Walicki. Warszawa 1967, s. 233.

³ Jeśli mówimy o kryzysie systemu heglowskiego, nie wolno zapominać, w jakich warunkach społeczno-politycznych zaczął się on ujawniać. Schyłek atrakcyjności Hegla idealizmu absolutnego zbiegł się w czasie z narastającym kryzysem instytucji

postrzegał myśl Hegla jako filozofię negatywną, rozumiejąc ją jako system tak zwanych pustych pojęć. Jego zdaniem, była myślą odchodzącą od konkretyzacji. Zastosowany *modus operandi* przez abstrahowanie, izolował podmiot od jego bezpośrednich doświadczeń, które posiadał jako skutek pierwotnego oglądu rzeczywistości. Poznański filozof nie zgadzał się na niewytłumaczalne w dostateczny sposób przejście od bezpośredniego oglądu konkretnej rzeczy ku abstrakcyjnej ogólności, toteż nie mógł zaakceptować spekulatywnego przeobrażenia świata przyrody jedynie w ideę. Obawy Libelta budziły przede wszystkim kwestie osobowości Boga oraz nieśmiertelności duszy. Określając je odwiecznymi dogmatami narodów, wskazywał, że rozum, z założenia nieuznający pierwiastków wiary za rozumne, chciałby je przedstawić jako prawdy rozumu i z niego je wyprowadzić. W myśli Libelta chodzi więc o to, czy z samego rozumu można dowieść nieśmiertelności duszy i osobowości ducha. Rozum umysłowy dochodzi na drodze wnioskowania do wiedzy o trzech ideach: duszy, świata oraz Boga. Jest to wiedza rozumowa i podobnie jak w ujęciu Kanta (płód rozumu umysłowego), martwa. Orzekać o nich, czy istnieją, czy nie, nie jest zadaniem ludzkiego poznania za pośrednictwem rozumu. Skutki zarówno dla rozumu zmysłowego, jak i umysłowego są jednakie, bo czy są ideami, sądami, czy też w przypadku rozumu umysłowego — wnioskami, stanowią jedynie procesualne działanie władzy rozumu, które nie nadaje konkretnych kształtów, ponieważ działa w sferze spekulatywnej (myślniej), nie rzeczywistej.

Swą koncepcję filozofii słowiańskiej Libelt rozwinął w trzecim rozdziale *Samowładztwa rozumu*, zatytułowanym *Charakterystyka filozofii słowiańskiej*. Wątki filozofii narodowej przewijają się również w innych pismach, ale najbardziej systematyczne jej ujęcie zawarł we wspomnianej pracy⁴. Fragment poświęcony narodowej myśli słowiańskiej nie wypełnia całego *Samowładztwa...*, lecz jedynie jego większą część, to znaczy rozdziały trzeci, czwarty oraz piąty — ostatni. Nie można się jednak oprzeć wrażeniu, że głównym zamiarem Libelta było ukazanie stanu filozoficznej myśli polskiej w okresie poheglowskim jako momentu przejścia od nauki genialnego berlińczyka ku oryginalnej, równie doniosłej, ale co najważniejsze, nowatorskiej narodowej myśli polskiej. Dwa początkowe rozdziały stanowią obrachunek Libelta z idealizmem niemieckim, szczególnie z systemem Hegla. Jako uczeń, żywił uznanie dla wielkości byłego mistrza (dialektyka to

o charakterze polityczno-społecznym, jakie działały w krajach Europy po upadku Napoleona. Rewolucja z lipca 1830 roku nie tylko stanowiła wyłom w rozwoju historii, ale pozbawiła też Hegla wielu złudzeń.

⁴ Tekst ten po raz pierwszy ukazał się w czasopiśmie „Rok” w 1844 roku.

dlań swoisty „kamień filozoficzny”). Nie przeszkadzało mu to jednak podjąć polemiki, celującej głównie w spekulatywne, a w konsekwencji abstrakcyjne meandry racjonalizmu idealistycznego. Jak zaznaczono, ostrze krytyki wymierzone zostało w kwestię osobowości Boga oraz nieśmiertelności duszy. Rozum nabierający charakteru absolutu, będąc wynikiem procesów myślowych, zatracą się w ciągu zawiłych pojęć, z których nie daje się już wyprowadzić namiastki empirycznej rzeczywistości. Rzeczywistość jest dla Libelta ważna, stanowi bowiem sferę działania człowieka wedle nakazów boskich i ludzkich. Ta kwestia otworzyła przed filozofem możliwość podjęcia problemu czynu ludzkiego jako umyślnego działania, zachodzącego podług określonych reguł, pozwalającego zaprowadzić porządek w amorficznej i nieuporządkowanej rzeczywistości pozapodmiotowej. Oprócz Cieszkowskiego, Trentowskiego czy Kamińskiego był więc Libelt rzecznikiem aktywności ludzkiego podmiotu i w znaczący sposób oddziałał później między innymi na myśl Stanisława Brzozowskiego.

Idea filozofii narodowej i jej słowiańskie źródła

Konstruując ideę filozofii narodowej, Libelt powołuje się na inne tego typu koncepcje, wskazując między innymi filozofię indyjską, chińską czy grecką. Każda z nich — jego zdaniem — zbudowana była z odrębnych pierwiastków, które zapewniały im niepowtarzalność oraz specyfikę. To, że te idee rozwinęły się w taki właśnie sposób w tych narodach, Libelt tłumaczy między innymi faktem wymaganego w dialektycznym procesie duchowości dialektycznego materiału⁵. Z tego faktu wyprowadza poszczególne nacje, które wyłonił rodzaj ludzki. Ponieważ wszystkie one stanowią mikrocząstki przyszłego rozwoju ducha, są wpisane w jego immanentną strukturę i są produktami kreatywnego aktu transcendencji. Wieczny Duch jest tedy duchem dziejów, historii, religii i filozofii — z racji pojmowania siebie samego przez pryzmat wiedzy. Założenia te były niezbędne, aby wzmocnić stanowisko w kwestii charakteru filozofii jako idei narodowej. Ponieważ krytyka panującej idealistycznej myśli niemieckiej jest uzasadniona faktem odchodzenia przez nią od rzeczywistości, Libelt

⁵ K. Libelt: *Samowładztwo rozumu...*, s. 227.

dla nowej filozofii postuluje fundament o charakterze narodowym. Filozofia słowiańska ma przewyższyć myśl niemiecką i wznieść ludzką myśl stopień wyżej. Narodowość w formie zarodkowej zawiera się w idei ducha, dlatego filozofii innych niż narodowe być nie może. Z jednej strony Libelt nie przeczy, że różne filozofie mogą na siebie oddziaływać, jest nawet zwolennikiem takiej teorii, ale z drugiej strony podkreśla, że filozofia słowiańska wypływa ze źródeł słowiańskich, wolnych od wpływów zewnętrznych: „[...] jeżeli ma być słowiańska filozofia, ku czemu wszelkie jest prawdopodobieństwo — filozofia ta wypływać musi z pierwiastka słowiańskiego, a w szczególności polskiego, gdzie najwięcej śladów budzącego się ducha”⁶. Nosicielami pierwiastków narodowych, o których Libelt wspomina, nie powinny być warstwy inteligenckie. Zachodzi bowiem obawa, że przypisywana im inteligencja — sprzymierzeniec myślenia abstrakcyjnego — rozproszy treści narodowe, uczyniwszy z nich jedynie pierwiastek szczegółu. „[...] pierwiastka narodowego szukać trzeba wśród samego ludu, nietkniętego inteligencją, amalgamującą narody i zacierającą narodowe odcienia [...]. Tam więc nietknięty pierwotny zachował się pierwiastek narodowy”⁷. Jako zwolennik koncepcji osobowości bytu absolutnego, Libelt podkreśla, że lud reprezentuje postawę wiary. Cechą charakterystyczną owej postawy jest korelacja dwóch światów: transcendentnego i materialnego. Świat duchów, złączony ze światem ziemskim, wpływa na hierarchizację w świadomości ludowej, która większą mocą obdarowuje ten pierwszy.

Masy ludowe egzystują bliżej przyrody. Odgadując jej prawa, starają się być jej częścią. Ten fakt Libelt sprowadza do „samorodnej wiedzy”, którą ludzie nabyli w rezultacie bliskiego kontaktu z rzeczywistością zewnętrzną. Stopień jej świadomości sprawił, że lud żyje według tych samych praw co przyroda, albowiem pochodzą one od Boga. Stanowi to punkt wyjścia postawienia tezy, że Bóg i duch nie są amorficzną ideą. Są upostaciowane i obdarzone życiem. Bóg ingeruje w świat materialny albo bezpośrednio, albo za przyczyną duchów. Dualizm wszechświata najpełniej wyrażają wewnętrzne przekonania ludu, które mają stanowić o podłożu świadomościowym filozofii słowiańskiej. Wyrażone poglądy są płaszczyzną ugruntowującą myśl słowiańską. Jej rozwinięcie znajdziemy w dziesięciu punktach, w których Libelt dookreśla ideę filozofii słowiańskiej. Konkretyzując swe poglądy, twierdzi, że idea systemu myślowego, opartego na wartościach słowiańskich, winna opierać się na zasadzie związku dwóch

⁶ Ibidem, s. 231.

⁷ Ibidem, s. 232.

światów: świata niewidomego i świata materialnego. Wszelka próba ich oddzielenia odchodzi więc od głównej idei. Kolejnym czynnikiem był problem samowładztwa rozumu. Libelt, opowiadając się za poznaniem intuitywnym, akcentuje potrzebę dotarcia jednym prostym aktem poznawczym do sfery transcendentnej. Trudno jednoznacznie określić, jaką drogę poznania uważa za ważniejszą; sam zastrzega, że poznanie racjonalne należy pogodzić na równych prawach z wewnętrznym i bezpośrednim ujęciem rzeczywistości niematerialnej. Inną, równie istotną dystynkcją słowiańskiej myśli filozoficznej jest nadanie „wyobrażalności” bezosobowym przejawom ducha. Podmiot, poznający rzeczywistość zewnętrzną na drodze wysiłku poznawczego, obdarza przejawy ducha cechami indywidualnymi i osobowościowymi. Zadaniem tego aktu staje się odkrycie przed podmiotem tajemnicy ducha, ujawniające, że duch obdarzony jest własnym życiem, możliwością działania (czynu) i znajduje się w sferze rzeczywistości.

Z dotychczasowych rozważań wynika kilka wniosków: Libelt poglądy swe w dużej mierze uzgadnia z krytyką heglizmu, dokonaną między innymi przez Schellinga podczas jego wykładów w Berlinie. Wiąże się z tym przywrócenie formy i materii, co w poglądach Libelta konkretyzuje się w postulatcie powrotu do koncepcji nadawania każdej postaci ontologicznej wyobrażalnych i jednostkowych kształtów. Libelta koncepcja filozofii słowiańskiej zawierała wymóg przywrócenia nieśmiertelności duszy i nadania Bogu osobowości. Ta ostatnia, głównie w ujęciu Hegla, uległa abstrakcyjnym przekształceniom. Libelt okazał się ponadto rzecznikiem konkretnego czynu o znamionach materialnego działania, czym wpisał się w nurt polskiej filozofii czynu, obok Hoene-Wrońskiego, Cieszkowskiego, Trentowskiego, Dembowskiego i Kamińskiego⁸. Z pozycji stworzonej przez siebie „filozofii narodowej” zwalczał absolutny idealizm heglowski, rehabilitując proste wierzenia ludowe, na których opierał główny zamysł koncepcyjny⁹.

Kolejne postulaty sformułowane przez autora *Systemu umnictwa* mają charakter wyraźnie konfesyjny, odnoszą się bowiem bardziej do sfery religijnej niż racjonalnej. Dotyczą nade wszystko zniesienia dualizmu, pojmowanego jako wyższość dobra nad złem czy światłości nad ciemnością. Libelt odwołuje się także do problemu waloryzowania świata zewnętrznego za sprawą ludzkiego działania. Człowiek — podmiot zorganizowanego i przemyślanego czynu — wprowadza w obszar rzeczywistości pozapodmiotowej piękno, prawdę oraz dobro. Na

⁸ S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*. Red. A. Walicki. Warszawa 1983, s. 83.

⁹ K. Libelt: *Listy*. Oprac. Z. Grot. Warszawa 1978, s. 11.

przesłance, że materia pochodzi od Boga, zbudował pogląd o uszlachetnieniu materii i o jej genezie: człowiek winien zrezygnować z poczucia własności prywatnej na rzecz „boskiego lennictwa”, na takie miano zasłużył wysiłkiem o znamionach czynu i pracy. Czyn to składnik nie tylko filozofii Libelta, stanowił ważny komponent ideologii romantycznej, był trwałym i podkreślanym czynnikiem pozytywizmu i należał do głównych jego haseł¹⁰. Filozofia czynu stanowiła ważny element różnych wariantów koncepcji narodowych. Także w myśli Libelta miała swe miejsce. Kolejny postulat ujawnia egalitaryzm Libelta, mający swe źródło w istocie najdoskonalszej. Jedność myśli boskiej ma być gwarantem braterstwa między członkami społeczności narodowej. Każdy naród reprezentuje Boską myśl, władza zaś jest uosobioną myślą Boga, która aby mogła działać, musi się urzeczywistnić. Naród jest więc zmaterializowaną wiedzą Boską i najwyższą władzą, której udziela mocą swej woli jednostkom. „Jednostki władzy są czynnikami woli Bożej, najwyższa jednostka, najwyższym czynnikiem”¹¹. W dziewiątym punkcie Libelt porusza problem religii katolickiej, jako piętnującej samowładztwo rozumu. Jest ona religią słowiańską, ponieważ dopuszcza wewnętrzny i bezpośredni sposób postrzegania ducha, czyli rzeczywistości niematerialnej. Jest wiarą w Chrystusa, ujawniającą relację między światem materialnym a światem duchów. Postępowość religii katolickiej polega na fakcie uzgodnienia jej doktryny z filozofią. W tym miejscu Libelt czyni dość obszerną uwagę, dotyczącą zgodności religii z filozofią, wyprawdzając bardzo dyskusyjną tezę: jego zdaniem, z faktu społecznego charakteru natury ludzkiej wynika potrzeba wiary. Stanowi ona *conditio sine qua non* zaistnienia grupy, którą warunkuje moralność. Innymi słowy, Libelt zakłada potrzebę wiary. Jej brak każdą relację międzysobniczą czyni niemożliwą. Moralność jest wartością, dzięki której kolektywne życie w ogóle okazuje się możliwe. Analizy Libelta wskazują, że przedmiotem wiedzy, wspólnym obu dziedzinom, staje się wiedza o rzeczach ostatecznych. Dwie są drogi wiodące do ich poznania: objawienie i rozum, przedmiot zaś jest jeden. Drogę teologiczną określa jako bardziej ogólną, bo katolicką (powszechną), podczas gdy drogę racjonalną cechuje — jego zdaniem — szczegółowość i zmienność.

W ostatnim z punktów charakteryzujących filozofię słowiańską poznański filozof odwołuje się do statusu filozofii: ta ma się uwolnić

¹⁰ K. Wojnowski: *Wstęp*. W: A. Cieszkowski: *Prolegomena do historii filozofii*. Poznań 2007, s. 29.

¹¹ K. Libelt: *Samowładztwo rozumu...*, s. 237.

od scholastycznego gorsetu i wyjść ze szkół i z akademii, aby swe dokonania popularyzować, to znaczy zostać myślą ludową, myślą Bożą, tkwiącą w ludzie i mającą się rozwijać w działaniu, które nosi znamiona ukierunkowanego czynu. Wszystkie te postulaty sformułowane przez autora *Systemu umnictwa* są oparte na głównej przesłance wynikającej „z wiary w bezpośredni związek widomego i niewidomego świata, i co tu jest wiarą, filozofia powinna rozjaśnić i podnieść do przekonania; zrobić tę władzę ludu wiedzą narodu, pełną siły działania”¹². Tym, co pozwala odróżnić w sposób wyraźny niemiecką filozofię idealistyczną od filozofii słowiańskiej, jest fakt, że ta pierwsza pojmuje Boga jako rozum — ideę, i pozbawia ją indywidualności, negując przypadkowość i materialność. Dla narodowej myśli słowiańskiej Bóg to duch i żywa, kreatywna indywidualność, która uznaje materię. Materia staje się terenem manifestacji ducha. Przywołując szacowne nazwiska Śniadeckiego i Kołłątaja, Libelt wskazuje na nich, jako tych, którzy nie potrafili odczytać koniecznego skądinąd kierunku rozwoju ducha, stwierdzając: „Naród polski nigdy nie był przystępny dla abstrakcji, dla tych bezkształtów samego rozumu, którymi zajmował się z taką lubością geniusz kontemplacyjny Niemców. W narodzie naszym górowało zawsze poczucie niewidomego Świata i było tak silne, tak zrosłe z duchem narodowym, że do refleksji nie przyszło”¹³. Różnice w charakterze obu filozofii stały się pretekstem do wyrażenia krytycznych uwag na temat religii protestanckiej. O jej rozumowym charakterze ma świadczyć fakt krytycznego stanowiska wobec religii katolickiej, co samo w sobie jest symplifikacją. Katolicyzm Libeltowi jawi się jako religia objawienia oraz uczuć, podczas gdy protestantyzm postrzega w kategoriach jedynie rozumowych, „rozpuszczających” dogmaty i tradycję.

Analizując proces uosobiania wszelkich abstrakcji przez Polaków, Libelt był zdania, że zarówno Bóg — Absolut, jak i nieśmiertelność duszy są duchowościami rozumianymi jako osoby, uchwytne dla narodu w akcie percepcji: „[...] wszystkie, oderwane od wszelkiej materialności, przedmiotowości ducha, np. idea państwa, idea obyczajowości, idea prawa itp., leżą poza obrębem pojęć narodowych. Lud nasz każdą abstrakcję koncentruje w jednostkę, w osobę, jakby wiedział, że żadna abstrakcja rozumowa nie może być czynną, twórczą, żywotną. Co jest sądownictwo, tego nie wie, że ta idea jest żywotną i czynną w osobie sędziego i nazywa go — co w śmieszność obracano — prześwietnym sądem”¹⁴. Ponieważ analogicznie wszelka władza

¹² Ibidem, s. 240.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 243.

manifestuje się — zdaniem Libelta — w konkretnej osobie, tak też Bóg ujawnia się ludowi w osobie Chrystusa. To zaś wpływa na sposób, w jaki prosty lud pojmuje tajemnicę wcielenia i odkupienia ludzkości oraz całą historię zbawienia. Jednostka — osobowy Chrystus — jest wyższa od idei zbawienia, bo idea pozostaje martwą i nieokreśloną abstrakcją, co czyni ją niezdolną, aby ujawnić się w świecie materialnym. Libelt skupia się na jednostkowym bycie. *Samowładztwo rozumu* przekonuje, że próbuje on położyć podwaliny pod koncepcję filozofii narodowej głównie za pomocą negatywnego odniesienia do myśli niemieckiej. Ugruntowaniem takiego stanowiska jest próba dyskredytacji idealizmu niemieckiego, co nie stanowi dostatecznego czynnika uprawomocniającego koncepcję samego Libelta. Co więcej, filozofia słowiańska nie wynika z filozofii niemieckiej, jako jej kontynuacja, ale jest odrębnym wkładem w dziedzictwo myśli i ukierunkowany rozwój świata i historii. Stanowi raczej przechodzenie ze stanowiska niemieckiego w stanowisko odmienne. Uzasadnieniem tej wolty miałyby być konieczny postęp ducha. Libelt posłużył się tu trzema kategoriami: „ogół”, „szczegół” i „jednostka”, czyli „subiektywność”, „przedmiotowość” i „osobowość”. Problem starał się więc rozwiązać triadycznie. Nowa filozofia operuje na poziomie jednostki i przez to dystansuje się od koncepcji Heglowskiej, zajmującej stanowisko „szczegółu i obiektowości”. Jako zewnętrzny przejaw, Bóg w myśli niemieckiej jest absolutem i ideą. Znaczenie rzeczownika *Geist* Libelt porównuje do znaczenia określenia „Duch” i odwołuje się do słowiańskiej etymologii tego wyrazu. Za pomocą analizy źródeł znaczenia wyrazu „Duch” wyprowadza tezę, że znaczyło ono u Słowian tyle, co „powietrze”, „dech”. To zaś jest dowodem, że określenie to pochodzi od słowa „dusza”.

Dociekania filologiczne Libelta zmierzają do udowodnienia, że ujmowanie Boga jako ducha odnosiło się do materialnej osnowy, będącej jego tworzywem i sposobem manifestacji w świecie. Nazywając powietrze obleczeniem i szatą absolutu, wnioskuje, że „ów związek cudownego niewidomego świata, tak czysto przechowany u Słowian, był w tych pierwotnych pojęciach ludzkości bezpośrednio danym [...]. Wszystkie najtrudniejsze dziś kwestie, do oznaczenia stosunku ducha nieskończonego do ducha skończonego, tłumaczyła jasno ta bezpośredniość Boga jako ducha”¹⁵. Powołując się między innymi na słowniki Kopczyńskiego i Lindego, dowodzi, że słowa „duch”, tak jak rozumieeli je Niemcy (używając słowa *Geist* na określenie idei, niemającej cech materialności), nie można właściwie rozumieć w języku

¹⁵ Ibidem, s. 248.

polskim, ponieważ duch zawsze oznaczał żywot. Status ontologiczny, jaki rozumowi nadała niemiecka myśl idealistyczna, jest dla Libelta „terroryzmem oprowadzającym gilotynę po obszarach wiary”. Nie była to żadna pomyłka czy niedopatrzenie; to konieczność dziejowa w rozwoju ducha. Refleksji tej przeczyć ma myśl słowiańska, nadając samomyślącej się myśli autentyczne i materialne bytowanie, uposażając ją w cielesność. Nastanie filozofii słowiańskiej Libelt łączy z terażniejszością. Właśnie teraz jest czas na jej zaistnienie. Teraźniejszość — łącznik tego, co było, i tego, co nadejdzie — wychodząc z przeszłości, wkracza w przyszłość i już teraz ją konstruuje. Teraźniejszość obejmuje trzy momenty czasowe, spajając je w jeden moment. Myśl słowiańska ma być postępem, elementem dynamizującym czas i historię, wreszcie filozofią czynu i życia, anihilując stagnację i przeszłość. Nie jest przy tym myślą rewolucyjną, ponieważ jej zadanie nie sprowadza się do dekonstrukcji zastanych teorii, ale polega na zharmonizowaniu przeszłości z tym, co nastąpi.

Inną charakterystyczną cechą myśli słowiańskiej stanowi jej pragmatyczny charakter. Koncentruje się ona na ujednostkowieniu, co w zamyśle Libelta oznacza nieustanne „poczynanie z ducha”: „Filozofia nowa musi zstąpić ze sfery samej wiedzy do sfery żywota, który jest wyjściem z wiedzy do rzeczywistości”¹⁶. Filozofia, uwolniona z wewnętrznych determinant o charakterze spekulatywnym, kieruje się ku „pojawom”, osiągając dostęp do sfery praktycznej. Pozwala to na zmianę: z koncepcji wyraźnie idealistycznej przekształca się w filozofię praktyczną i twórczą, skierowaną na rzeczywistość materialną. Filozofia słowiańska jest więc filozofią czynu.

Filozofia narodowa jako filozofia czynu

Pojęcie czynu, choć złożone i wieloznaczne, ma różne warianty interpretacyjne — choćby w literaturze filozoficznej romantyzmu i pozytywizmu. Propozycja Libelta jest jedną z wielu, częściowo zapożyczoną od innych myślicieli, częściowo samodzielna. Interesującym zaś jest połączenie czynu z koncepcją myśli narodowej o korzeniach słowiańskich. Libelt w *Samowładztwie rozumu* określa czyn negatyw-

¹⁶ Ibidem, s. 257.

nie. Nie jest on dlań wypadkiem, który musiałby stanowić konieczne dopełnienie konkretnych warunków. Jeśli miałyby charakter przypadkowy, w sposób znaczący obniżyłby status człowieka jako jego podmiotu. Nie byłby on już sprawcą owego czynu, ale instrumentem, przy którego użyciu w świat materialny ingerują irracjonalne i nieokreślone siły natury. Dla Libelta czyn to zakładane i racjonalne następstwo: „[...] czyn jest przewidzianym następstwem, jest wiedzym ogarnięciem okoliczności do wydania takiego, a nie innego wypadku i człowiek działający jest tu twórcą czynu. Znaczenie czynu jest najważniejsze”¹⁷. Wykładnia tego pojęcia przebiegała w taki oto sposób: duch, wychodząc ze sfery myślniej, osiągał rzeczywistość tożsamą z działaniem. Przejawem ducha jest jego działanie, przedmiotowość. Czyn zatem stanowi warunek wszelkiego rozwoju dziejów i w nim ujawnia się ów dziejowy rozwój ducha, który Libelt nazywa procesem sprawiedliwości boskiej. Podobnie jak rzeczywistość metafizyczna, również świat ludzkich czynów wskazuje, że to właśnie czyn jest elementem jego rozwoju, każde ludzkie działanie stanowiąc przejawem podmiotu. Mówiąc o „upostaciowaniu się” wszelkich konkretyzacji w sferze społecznej, wskazuje między innymi religię, która przeobraża się w Kościół, prawo przeobrażające się w państwo, moralność zaś — w życie społeczne. Myśl nadaje wszelkiej rzeczywistości kształt, słowo — materię. Nie wyczerpują one pojęcia czynu, są co najwyżej wstępem na prawach możliwości. Czyn ma moc unieśmiertniającą, albowiem pozostaje niczym niezatarte piętno na duszy i wraz z nią wkracza w obszar wiecznego bytowania: „Czyn jest ostatecznym celem myśli, nim dokonywa się jej żywot, staje się wyrzniętą na wieczność. Czynem przechodzi myśl do rzeczywistej nieśmiertelności, do obszernej i niemej krainy umarłych. Co się stało, już się nie odstanie: jest straszliwe godło każdego czynu; napis płomienisty nad bramą do wieczności; fatum niewzruszone i nieubłagalne, panujące światu”¹⁸.

Metaforyczna charakterystyka czynu zostaje pogłębiona analizą przykładów. Pierwszy przywołany został czyn boski — pierwotny akt stwórczy. Bóg, przez czyn stworzywszy świat i człowieka, powołał do istnienia całą resztę. Przez czyn stało się wszystko, czego dokonał, bez czynu zaś nic stać się nie mogło. Jeśli czyn rozumieć jako *logos* — Boga i jego siłę sprawczą, przypomina to początek Ewangelii św. Jana Apostoła. To nie jedyny przypadek sięgnięcia po stylizację biblijną. Odniesienia, szczególnie do Nowego Testamentu, są w Libelta

¹⁷ Ibidem, s. 258.

¹⁸ Ibidem.

tekstach częste. Czyn rozumie on jako przejaw ducha w ludzkości, myśl i wiedza zaś to jedynie jego niematerialne mary. Aby realnie zaistnieć, wymagają ujednostkowienia, to z kolei dzieje się za przyczyną czynu obdarzającego mary ducha ciałem. Dopiero czyn nadaje im cechy ciał zewnętrznych, powołując je do rzeczywistości. Myśl ta koresponduje ze słowami Leszka Kołakowskiego, który na jedno z pytań Zbigniewa Mentzela odpowiedział: „Mam poczucie, że wiem, iż świat naszego doświadczenia jest przejawianiem świata Ducha. Jak się ma ten świat niewidoczny — albo prawie niewidoczny, bo bywa doświadczany tylko w niepewnych i bardzo rzadkich chwilach — do świata doświadczenia codziennego, nie potrafimy powiedzieć. Ale mamy jego intuicję”¹⁹.

Libeltowska koncepcja filozofii czynu idzie w stronę praktycyzmu: człowiek jako istota społeczna, realizująca założenia eudajmonizmu, dąży do szczęścia, polegającego na rozszerzaniu ideału dobra wspólnego. Relacje międzyludzkie sprzyjają rozwojowi natury każdej jednostki, która czynem zaprowadza porządek w strukturze społecznej, wpływając na wzrost dobra ogółu. Warunkiem tego stanu jest realizacja zasad braterstwa i równości, inherentnie zawartych w chrześcijaństwie²⁰. Chrześcijaństwo, a dokładnie Kościół katolicki ugruntowuje i uzasadnia głoszone zasady moralne, oparte w głównej mierze na nakazie miłości bliźniego. Idea poświęcenia dla innych świadcząca o wyższości moralnej w porównaniu z postawą przeciwną, obarczoną egoizmem, charakteryzującą się zamykaniem się jednostki na innych członków społeczeństwa, przybiera niekiedy formę indyferentyzmu moralnego, który prowadzi z czasem do zawiści lub zazdrości. Z tych między innymi powodów Polakom stojącym na czele tworzącej się filozofii o korzeniach słowiańskich trzeba czynu. Nie zadowala ich stan faktyczny, ale podejmują działanie w celu urzeczywistnienia tego, co być powinno. Zastany i gotowy świat należy przemienić. Ma on być jedynie pretekstem do zmiany wedle wartości. Zastany byt trzeba zmienić, ponieważ człowiek jest istotą moralną i wartościującą. „W filozofii zwykło się stosować dwa pojęcia, mianowicie »bytu« i »powinności«, a więc tego, co po prostu jest, i dlatego może być poddane badaniom, oraz tego, co być powinno, a więc czego faktycznie jeszcze nie ma. Sfera bytu (przypadkowo czy z konieczności) miała być sferą zainteresowań i domeną badań nauki, sfera powinności — tradycyjną domeną moralności”²¹. Powinność to coś, co winno być zrealizowane,

¹⁹ L. Kołakowski: *Życie wbrew historii*. „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 39.

²⁰ S. Jedynak: *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*. Wrocław 1986, s. 110.

²¹ J. Szewczyk: *Filozofia pracy*. Kraków 1971, s. 173.

a więc domagające się czynnego zaangażowania podmiotu (podmiotów), który tę powinność ze względu na wartości (prawne, moralne) jest zobowiązany wypełnić²². Czynne zaangażowanie społeczeństwa to — wedle Libelta — działanie podjęte z myślą o urzeczywistnieniu nakazów moralnych lub etycznych wynikających z chrześcijaństwa.

Zdanie sugerujące, że przez czyn wszystko staje się prawdą, pozwala mniemać, że jest Libelt rzecznikiem średniowiecznego poglądu ontologicznego, utożsamiającego wszelką postać realnego bytu z pięknem oraz prawdą. Duch postępu zaś zmierza naprzód i ujawnia się w ludzkości, właśnie przez czyn. Autor *Systemu umnictwa* czyn odnosi do procesu realizacji ideału miłości bliźniego, ideału, w którego ramach idea, pozbawiona działania, jest dlań kłamstwem. Na dowód przytacza fragment Listu św. Jakuba, w którym apostoł wypowiada słowa o martwocie wiary pozbawionej uczynków. Zaniechanie czynu oznacza dla Libelta również brak miłości ojczyzny, z uwagi na takie sytuacje, w których wymaga ona od nas poświęcenia i działania. Przykład podkreśla rangę, jaką filozof nadaje każdorazowemu zaangażowaniu jednostek w budowanie wspólnoty oraz dobra ogółu: „Czynem też tylko pokazujesz, że kochasz rzeczywiście kraj swój. Kto mu skąpi ofiar, kto nic dla niego nie czyni, kto chce, by się tam dobrze działo, bez jego dołożenia się, ten nie ma i za grosz miłości kraju swojego. Wszystkie cnoty towarzyskie, wszystkie nauki i zdolności ludzkie czynem się objawiają i stają się prawdą: bez czynu martwe są i bez znaczenia. Są, jakby ich nie było”²³. Dotychczasowe rozważania Libelta nie pozwalają w pełni zrozumieć treści pojęcia „czyn”; nie podaje wykładni swego stanowiska w tej kwestii. Nieskonkretyzowane pojęcie czynu pozostaje w sferze domysłów czytelnika, który głównie na intuicjach buduje jego znaczenie. Nieco więcej światła rzucają ostatnie akapity trzeciego rozdziału analizowanego tekstu, choć i tym daleko do pełnej jednoznaczności.

Dla Libelta czyn jest synonimem rzeczywistości, co ma zarazem stanowić o mocy owego czynu. Mając na myśli czyn zbiorowy, wskazuje na jego większe konsekwencje. Choć nie wyklucza czynów wielkich, jakich dokonuje jednostka, postuluje, aby jednostkowe akty zespolić w „jedno ognisko”. Synergia pojedynczych czynów wywoła znacznie większy efekt, gdyż każdy z nich stanie się częścią składową całości. Dotykamy w tym miejscu niezwykle ważnego problemu, mianowicie rozróżnienia czynu prostego i czynu złożonego. Czynowi elementarne-

²² J. J a s t a l: *Powinność*. W: *Słownik filozofii*. Red. J. H a r t m a n. Kraków 2004, s. 172.

²³ K. L i b e l t: *Samowładztwo rozumu...*, s. 259.

mu przyświeca jeden określony cel. Nie wyklucza to faktu, że taki czyn nie może mieć więcej celów; owszem, ale są one uporządkowane hierarchicznie. Z nich zaś jeden jest celem naczelnym, inne zaś są wobec niego podrzędne. W stosunku do tych ostatnich mogą być inne, które i wobec nich są podrzędne. Inaczej: ile mamy zamierzonych środków, tyle mamy celów podrzędnych, natomiast dziełu, którego zamierzamy dokonać i które nie jest środkiem realizacji innego zamierzonego celu, odpowiada cel nadrzędny. Każdy cel urzeczywistniony staje się umyślnym dziełem. Nieco inną strukturę ma czyn złożony. Czynem złożonym zbiorowym można określić syntezę działań indywidualnych lub ciąg czynów indywidualnych, które po sobie następują. Ponadto, aby czyn był zbiorowy, każdy podmiot działania musi mieć cel, który uznaje za wspólny, wspólny z innymi działającymi. Chodzi więc o współdziałanie, którego odniesieniem jest osiągnięcie jednego celu, uznawanego przez innych za naczelnny i wspólny²⁴. Libelt, budując podwaliny narodowej filozofii słowiańskiej, jednym z jej naczelnnych haseł uczynił aktywizm jednostek; miał jednak na myśli działalność wyrażającą się czynem kolektywnym. Świadczą o tym niektóre jego wypowiedzi: „[...] tak olbrzymieją i rosną w potęgę połączone czyny ludzi. Pracą ludów, niby mrowia na ziemi, zmienioną została ziemia powierzchnia i potężne żywioły zhołdowane; pracą wieków doszły umiejętności do dzisiejszego stopnia rozwoju. [...] Długim szeregiem czynów dobrały się narody dzisiejszych swobód [...]. Czego jeden nie dokaże, dokaże dziesięciu, dokażą tysiące, dokaże naród cały”²⁵.

Rola czynu w konstruowaniu wizji filozofii słowiańskiej jest istotna, jednak doszukując się jego konkretyzacji, musimy poprzestać na domysłach i hipotezach. Libelt, wprowadzając to pojęcie, uznał, że albo jest ono zbyt pospolite, a więc dookreślenie go staje się zbędne, albo świadomie odstąpił od jego głębszej charakterystyki. Z tekstu nie wynika, aby traktował je w sposób filozoficzny, to znaczy wymagający uściślenia. Niestety, nie wpływa to dodatnio na metodologiczny poziom rozważań. Posługując się pojęciem czynu, nadaje mu filozof obiegowe znaczenie, w czego efekcie termin ten pozostaje mglistym i nieoczywistym. Piszac o czynie ludzkim, najczęściej odnosi go do czynu sprawczego Absolutu. Fakt ten nie jest zabiegiem, dzięki któremu pojęcie to zyskałoby na ostrości. Tekst Libelta obfituje w metafory, przydające mu walorów literackich. Jednym z zadań metafory jest ukrycie wyraźnych sensów, dzięki poddaniu ich wielo-

²⁴ T. Kotarbiński: *Czyn*. Lwów 1937, s. 11–19.

²⁵ K. Libelt: *Samowładztwo rozumu...*, s. 260.

aspektowej wyobraźni czytelnika, a taka stylistyka na pewno nie przyczynia się do wzmocnienia filozoficzności języka autora *Systemu umniactwa*.

Czyn — wedle Libelta — stanowi w odniesieniu do jego nieśmiałych zapowiedzi, w postaci myśli i słowa, „pierwszą zupełną rzeczywistość”. Choć te pierwsze są ważne w swych skutkach, nie stanowią jeszcze dla filozofa zupełnych rzeczywistości. Daremnie szukać wyjaśnień, jaką jest bądź ma być ta rzeczywistość, czy też jakie muszą zająć warunki, abyśmy mogli mówić o czynie, w końcu — na czym polega ważność skutków zarówno myśli, jak i słowa. Ostatnie strony wyjaśniają nieco więcej, bo oto czyn „nie jest i nie może być trafunkiem, ale jest wpływem woli nieprzymuszonej, wpływem namysłu i rozważ, objawem mądrości człowieka”²⁶. Trafunek — traf, przypadek, jest obarczony momentem koniecznościowym, jakimś następstwem, zbiegiem nieprzewidywanych zdarzeń, z wyłączeniem woli, myśli i wiedzy. W czynie ujawnia się pełnia ducha, wypływająca z niczym nieskrępowanego aktu wolitywnego, wiedzy oraz żywej myśli. Czyn upodabnia człowieka do Boga „w przymiocie jego wszechmocności, bo i on jednym woli swojej niezłomnej orzeknięciem, jednym: stań się, przeprowadził myśl i słowo w rzeczywistość nowego ludzkiego Świata, w którym się także duch jego odtłacza”²⁷. Czyn uznaje Libelt za ślad, na którego podstawie można orzekać o przeszłości; jest „całkowitością” ducha, zawiera bowiem myśl oraz wiedzę. Aby mógł wystąpić, najpierw ideę zainicjuje myśl jednostkowa, następnie słowem ją zobiektywizuje i udostępni innym, czynem zaś — „uspostaci”. Jeśli myśl nazywa niestworzonym czynem (czynem w możebności), słowo — czynem w ujawnieniu (objawie), to czyn realny, zachodzący, rzeczywisty jest wtrąceniem przez ducha terażniejszości w przeszłość i skierowaniem jej ku przyszłości²⁸.

W końcowej partii rozdziału poświęconego charakterystyce filozofii słowiańskiej Libelt sugeruje, że rozwój ducha nie kończy się na terażniejszości, choć czyny z przeszłości są nimi ze względu na rozwój ducha. Zdarzenia przyszłe będą czynami, dzięki którym rozwiną się jednostki i narody zgodnie z kierunkiem rozwoju ducha. Filozofia nowa może zaś powiedzieć o sobie: „[...] filozofią jestem, abym z rzeczy o rzeczy sądziła, czyli abym z rzeczywistości wychodząc, do rzeczywistości naprzód kroczyła”²⁹. Dwa ostatnie rozdziały *Samowładztwa rożumu...* Libelt poświęcił analizie dorobku pisarskiego ludzi, których

²⁶ Ibidem, s. 261.

²⁷ Ibidem, s. 262—263.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, s. 264.

uznał za twórców okresu przejściowego. Przełom wyraża się — jego zdaniem — w dążeniu do zaistnienia filozofii słowiańskiej. Wśród myślicieli znaleźli się filozofowie obcy, ale i Polacy. Całość stanowi autorską interpretację poglądów, ze szczególnym uwzględnieniem ich przydatności dla własnej koncepcji. Na zakończenie omawia problem mistycyzmu, który uznaje za sposób refleksji otwierający się bezpośrednio na filozofię słowiańską. Libelta rozumienie mistyki, jak i stosunek do twórców tego sposobu uprawiania filozofii stanowią odrębny temat, który wymaga rzetelnej analizy i osobnych badań.

Podsumowanie

Libelt jako polski myśliciel romantyczny, który uwzględnia w swojej refleksji filozoficznej przede wszystkim dorobek filozofów akcentujących działanie i aktywność jednostki w społeczeństwie, nie zredukował jej li tylko do krytyki stanowiska idealistycznego. Mimo iż jego wywodom często brakuje ścisłości, na przykład gdy parametryzuje funkcjonujące w jego tekście pojęcia (czyn), których poziom skonkretyzowania zależy od kontekstów, w jakich następują, całość stanowi jakościowo nową wartość. Autor *Samowładztwa rozumu...* nie kryje swych preferencji intelektualnych i wyraźnie odwołuje się do tych stanowisk, które są mu bliskie, jednak jego myśl nie traci wskutek tego na oryginalności; choć w znacznej mierze synkretyczna, wprowadza ona nowe wątki teoretyczne, do których należy między innymi propozycja utworzenia filozofii słowiańskiej wspartej na działaniu podmiotów. Pojęcia rzeczywistego czynu, praktycyzmu i aktywizmu podmiotu, występujące wcześniej w rozważaniach innych myślicieli, Libelt włącza w obszar przemyślanego projektu i w związku z jego zamysłem je systematyzuje. Osobnym problemem natury metodologicznej pozostaje ich wartość pojęciowa oraz przydatność dla Libeltowskiej wersji idei filozofii słowiańskiej.

Propozycja wysunięta przez Libelta w formie idei nie jest, mimo tytułu dzieła, projektem o ambicjach systemowych, choć takich zamiarów do końca wykluczyć nie można. Na pewno nie udało się to samemu Libeltowi, który był zdania, że filozofia słowiańska ma się rozwijać i być pogłębianą przez narody słowiańskie, głównie zaś dzięki aktywności społeczeństwa polskiego. Zamyśl ten oparty został wyraż-

nie na treściach słowianofilskich, wskutek czego wpisuje się w bogaty nurt tak zwanych filozofii słowiańskich. Wychodząca od krytyki Hegłowskiego panlogizmu, myśl Libelta zatrzymała się na antypodach idealizmu, przeciwstawiając spekulatywności pragmatyzm, idealizmowi — realizm, racjonalności — intuicję, idei — konkretny czyn.

Tomasz Tadeusz Brzozowski

Karol Libelt's idea of Slavic philosophy

S u m m a r y

The paper discusses Karol Libelt's critique of Hegel's thought from the perspective of his own standpoint in which he tries to sustain the idea of the immorality of soul and personality of the spirit. In the latter part presuppositions of the idea of Slavic philosophy are presented. Most systematically Libelt has presented his ideas in *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, hence the paper is mostly based on this book. Libelt's conception was rooted in the critiques of theoretical philosophies, which he finds to be concerned primarily with "the autocracy of reason". And his critique was directed towards the speculative character of this kind of philosophy. By putting forward the postulate of creation of a new philosophy rooted in act, practicality and activity of agent, Libelt appears as a Slavophil. And he proposes slavophilism as an alternative for speculative character of Hegelian philosophy and its panlogism. The essence of Slavic philosophy, according to Libelt, is the act in which the entirety of the spirit, originated in the act of the will of knowledge and thought, is being revealed.

Tomasz Tadeusz Brzozowski

Karol Libelts Idee der slawischen Philosophie

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im vorliegenden Artikel werden Karol Libelts Ansichten über Hegels Philosophie dargestellt, deren Sinn war, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und die geistige Persönlichkeit zu retten. Der Verfasser zeigt dann ideologische Grundsätze der slawischen Philosophie, die er dann mit seinem kritischen Kommentar versieht. Die Idee der slawischen Philosophie von Libelt kommt am besten in seinen Werken *Die Autokratie der Vernunft* und *Die Symptome der slawischen Philosophie* zum Ausdruck. Sie gründet auf die philosophischen Theorien, welche die „Vernunftautokratie“ zum Hauptgegenstand ihres Interesses gemacht haben. Libelts Vorbehalte

betrafen den spekulativen Charakter der Philosophieart. Die Erschaffung einer neuen, sich auf Tat, Praktizismus und subjektive Aktivität stützenden Philosophie fordernd, offenbart er seine panslawistischen Inklinationen. Die letztgenannten stellt er dem spekulativen Charakter der Hegelschen Idee gegenüber und nennt eine Alternative für Hegels Panlogismus. Das Wesen der slawischen Philosophie ist eine Tat, in der — nach Libelt — der Geist in vollem Maße als eine volitionale Akte des Wissens und des Gedankens am besten zum Ausdruck kommt.