

ROZDZIAŁ 1

Poprzednicy i innowatorzy

Polski idealizm nie zapoczątkował namysłu nad fantazją. W połowie stulecia pojęcie było całkiem dobrze zadomowione w rodzimej filozofii i psychologii. Jan Śniadecki w pionierskiej rozprawie *Filozofia umysłu ludzkiego* (1822), którą przez całe stulecie traktowano jako wzór sposobu pisania o władzach człowieka (zwłaszcza od lat sześćdziesiątych¹), podsumowywał rozważania europejskich myślicieli i proponował konsekwentną, własną systematyzację. Jego książkę można uznać za reprezentatywną dla języka teoretycznego pierwszych dekad XIX wieku, bo przedstawiała ona dorobek poprzedników – co ważne – zreferowany z perspektywy narodowej.

Śniadeckiego interesował ludzki umysł, który wyobrażał sobie jako strukturę złożoną. Analizując typowy proces poznawczy, oświeceniowy uczony dokonywał rozbioru władz duchowych człowieka „tak, jak one

¹ Co powiązać należy z silnym oddziaływaniem myśli oświeceniowej na „młodych”. Syntetycznie na ten temat pisali m.in. Henryk Markiewicz, *Pozytywiści polscy wobec tradycji Oświecenia*, [w:] tegoż, *Dialogi z tradycją*, dz. cyt., s. 41–64; Tomasz Sobieraj, *Przekroje pozytywizmu polskiego...*, dz. cyt., rozdz. *Domknięcie Oświecenia, czyli o miejscu polskiego pozytywizmu w strukturze nowoczesności*, s. 11–50; Dawid Maria Osiński, *Deskrypcje Oświecenia. Pozytywiści wobec tradycji i kultury wieku rozumu. Przypadek „Przeglądu Tygodniowego”*, [w:] *Pozytywiści warszawscy. „Przegląd Tygodniowy” 1866–1876. Seria I. Studia, rewizje, konteksty*, red. i wstęp Anna Janicka, Białystok 2015, s. 117–150.

w porządku myślenia idą po sobie, jak jedne gotują i przysposabiają roboty dla drugich, jak się w działaniu posiłkują wzajemnie”².

Ten hierarchiczny układ odzwierciedlał typowe dla tego czasu wyobrażenia antropologiczne³. Zgodnie z nimi na ustrój człowieka składają się władze czy potęgi umysłowe, które są odpowiedzialne za określone procesy wewnętrzne. Konstruowanie modelu antropologicznego polegało na zdefiniowaniu tych części i na odpowiednim ich uporządkowaniu. Tak powstały typ idealny opisywano w kategoriach przestrzennych i temporalnych. Sądzono, że „dzielnice” umysłowe sąsiadują ze sobą i na siebie wpływają, ale też że umysł składa się z różnych poziomów – ogólniejsze części umysłu zawiadują mniejszymi i bardziej podstawowymi, zbierają od nich informacje i przekazują „wyżej”. Zwracano też uwagę, że procesy umysłowe zachodzą w czasie, a udział władz ducha zmienia się zależnie od tego, jaki etap percepcji weźmie się pod uwagę.

Obydwie strategie opisu pewne „składowe” człowieka dowartościowywały, a inne deprecjonowały. Obserwacja zmian pojęcia fantazji musi się z konieczności odwoływać do tych większych struktur, bo tylko na ich podstawie jego znaczenie stanie się zrozumiałe.

Śniadeckiego interesowało przede wszystkim myślenie (a nie „czucie” i „chcenie”), dlatego najważniejszą dla niego władzą ducha pozostawał rozum. Jak przekonywał filozof, znajduje się on na szczycie hierarchicznego modelu, uznać go trzeba za ostateczną instancję, która rozstrzyga o prawdzie i fałszu. Mimo że działanie rozumu wspierają także inne władze, to on kieruje wszystkimi procesami, deleguje zadania i kontroluje ich wykonanie. Zdaniem Śniadeckiego rozum operuje trudnymi do uchwycenia abstrakcjami, które dla ułatwienia przedstawia się w postaci obrazów, za co odpowiada imaginacja (synonimy: wyobraźnia, obrazowanie, „malarstwo umysłowe”). Jej działanie, odwrotne względem procesu tworzenia pojęcia, polega na przekształceniu oderwanej myśli w wyobrażenie zmysłowe.

To właśnie w odniesieniu do imaginacji definiowana jest fantazja:

Ale siłę imaginacji należy troskliwie rozróżnić od innej siły, która albo nabytymi, albo od dzieciństwa wpojonymi wrażeniami zmysłowymi tak zaprzęta i odurza umysł, że zupełnie nad nim góruje i innym jego władzom podnieść się nie daje. Jest to gwałtowne działanie wrażeń mózgowych i pamięci zwie-

² Jan Śniadecki, *Filozofia umysłu ludzkiego, czyli rozważny wywód sił i działań umysłowych*, Warszawa 1834, s. 262.

³ Filozof otwierał się także na odmienne tłumaczenie, z czasem coraz bardziej popularne. Uważał, że fenomeny umysłowe mogą mieć jakąś wspólną podstawę, ale obecnie nie sposób potwierdzić tej hipotezy; por. tamże, s. 262–263.

rzęcej na umysł, i przewaga sił cielesnych nad siłami umysłowymi; nazywać będziemy tę władzę *fantazją* albo *rojeniem* (*phantasia*)⁴.

W antropologii Śniadeckiego fantazja zostaje związana ze sferą materii, ciała i zwierzęcości, funkcjonuje zatem jako władza niższa, upodrzedniona. U niektórych ludzi i w niektórych momentach⁵ jej siła staje się tak wielka, że burzy ustalony porządek wewnątrz człowieka i bierze umysł w niewolę. Fantazję przedstawiał uczony na podobieństwo uzurpatora czy despoty, który dokonuje rewolucyjnego przewrotu w umyśle. Jej odurzająca siła (przychodząca jakby z „zewnątrz”) jest trudna do opanowania.

Śniadecki nie miał wątpliwości, że udział fantazji w procesie poznania i tworzenia jest szkodliwy. O ile imaginacja wsparta rozsądkiem i smakiem tworzy dzieła sztuki, o tyle:

slabość umysłowa siłą fantazji poruszona, kiedy do pewnego stopnia weźmie górę nad człowiekiem, staje się chorobą i wydaje fanatyków różnego rodzaju, fałszywych proroków, wizjonarzów, a razem otwiera pole oszustom do karmienia i powiększania w ludziach tej słabości; żeby ich zwodzić i z nich korzystać; albo przynajmniej uchodzić w ich oczach za ludzi nadzwyczajnych⁶.

Wpływ fantazji na imaginację sprawia, że rodzi ona twory chybione, przesadzone i fałszywe. Posługują się nią albo osoby, które chcą wprowadzić odbiorców w błąd, albo ludzie chorzy, ponieważ nawet świadome używanie fantazji „przywodzi umysł człowieka do niedołężności, a częstokroć do zupełnego obłąkania”⁷. Jej negatywny wpływ można więc zaobserwować na wielu poziomach: estetycznym, podmiotowym i społecznym.

Według Śniadeckiego możliwe jest opanowanie tej szkodliwej władzy ducha „przez gwałt dobrowolnie sobie zadany”⁸. Takie zalecenie pokazuje, że fantazję uważano za to, co naturalne i pierwotne, a co kultura musi przekroczyć i obłaskawić za pomocą pewnego wysiłku. Zdaniem filozofa kierujący się rozumem człowiek musi wziąć za siebie odpowiedzialność i stawić czoła własnym słabościom.

⁴ Tamże, s. 223.

⁵ Śniadecki wymieniał kilka czynników wpływających na rozwój fantazji. Należały do nich: urodzenie, wrażliwość, wychowanie (m.in. słuchanie niesamowitych opowieści w dzieciństwie), lektura książek mistycznych i romansowych, rutynowe marzenie na jawie (nawyk, nałóg) oraz podatność na namiętności; zob. tamże, s. 223–226.

⁶ Tamże, s. 225.

⁷ Tamże, s. 226.

⁸ Tamże, s. 226–227.

Południe XIX wieku przyniosło jednak zasadniczą zmianę na rynku idei⁹. Po przełomie romantycznym doszły do głosu kolejne pokolenia filozofów i psychologów, którzy podejmowali problemy charakterystyczne dla epoki, nawet jeśli często odnosili się krytycznie do jej podstawowych postulatów. Dlatego Andrzej Walicki przekonywał, aby teoretyczne rozważania tego czasu zaliczać do tzw. filozofii postromantycznej¹⁰, wyrastającej z tradycji oświecenia lub szerzej z pewnego sposobu myślenia typowego dla filozofii w ogóle. Za taką propozycją stało przekonanie, że romantyczne wartości zmieniają swoje miejsce i znaczenie po wpisaniu ich w racjonalny i usystematyzowanego dyskurs, który w tamtym czasie bazował na pojęciach i argumentacji logicznej (w tym także dialektycznej). Choć koncepcje estetyczne omawianych w tej części twórców z lat czterdziestych rozwijały tezy obecne w myśli romantycznej, zwłaszcza zaś przekonania Maurycego Mochnackiego¹¹, to sposób ich ujęcia i kontekst prowadzonych rozważań był już odmienny.

Podobny los spotkał pojęcie fantazji. Funkcjonowało ono w kulturze i sztuce od dawna, ale w czasach południa wieku wiązano je przede wszystkim z polską filozofią idealistyczną. Świadczą o tym chociażby hasła ze *Słownika wileńskiego* z 1861 roku, który można uznać za reprezentatywne świadectwo samoświadomości inteligencji międzypowstaniowej. Autorzy kompendium zauważali, że „Fantazja znaczy po polsku, nie wyobraźnia, jak dotąd sądzono, lecz um”¹². To wyraźna próba uściślenia i uporządkowania kwestii i jednocześnie dowód na to, że filozoficzne ustalenia rozmiękały się z panującym uzusem. Leksykografowie¹³ starali się przeciwdziałać chaosowi przez odwołanie się do koncepcji filozoficznych trzech myślicieli

⁹ Co nie oznacza, że sposób myślenia Śniadeckiego nie był kontynuowany. Ważnym uczniem oświeceniowego twórcy na polu antropologii był Michał Wiszniewski, który w *Charakterach rozumów ludzkich* (Kraków 1837), a później w *O rozumie ludzkim jego siłach, przymiotach i sposobach kształcenia* (Warszawa 1848) opisywał organizację umysłu człowieka na podstawie szeroko rozumianej obserwacji, waloryzując szczególnie wysoko kategorię rozumu. W obu pracach nie wyodrębnia się wyraźnie fantazji, a jedynie wskazuje na pojęcia szersze: imaginacji (w pracy pierwszej) i umu (w rozprawie późniejszej, inspirowanej Trentowskim).

¹⁰ W odniesieniu do Trentowskiego pogląd ten zaprezentował Andrzej Walicki; por. tegoż, *Filozofia polskiego romantyzmu*, dz. cyt., s. 302–303.

¹¹ Por. Stefan Morawski, *O polskiej teorii i krytyce artystycznej*, [w:] *Studia z historii myśli estetycznej XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1961, s. 206 i n.

¹² *Fantazja*, [hasło w:] *Słownik języka polskiego...*, cz. 1, red. Aleksander Zdanowicz, Michał B. Szyszka, January Filipowicz, Walerian Tomaszewicz i in., Wilno 1861, s. 307.

¹³ Współautorem kompendium był Bronisław Ferdynand Trentowski i to zapewne on opracował omawiane hasła.

tego czasu: Bronisława Trentowskiego, Karola Libelta i Józefa Kremera¹⁴, choć z całą pewnością można wskazać jeszcze innych teoretyków fantazji związanych z idealizmem¹⁵.

Rekonstrukcję antropologii polskich filozofów¹⁶ trzeba jednak poprzezdzić kilkoma zastrzeżeniami. Po pierwsze, z perspektywy drugiej połowy XIX wieku dorobek poheglowskiej filozofii idealistycznej może się wydawać niezwykle spójny i niezróżnicowany. Jest to jednak przekonanie złudne. Dialektyczne rozprawy lat czterdziestych i pięćdziesiątych są pełne polemik, sporów, zapożyczeń i zwrotów światopoglądowych. W poniższej części pracy skupiam się przede wszystkim na klasycznych dziełach wymienionych pisarzy. Idealizm był jednak prądem niezwykle podatnym na stopniową ewolucję, co pokazują kolejne części książki, gdzie przyglądam się późniejszym tekstom omawianych filozofów.

Po drugie, prace polskich idealistów składały się przede wszystkim z definiowania abstraktów i określania związków pomiędzy nimi. Inflacja pojęciowa łączyła się zaś z wyraźnym ciążeniem ku systemowości. Filozofowie narodowi opisywali świat za pomocą wielopoziomowych taksonomii i hierarchizacji, każdy z poziomów konsekwentnie dzieląc na trzy części, odpowiadające kolejnym, dialektycznym stopniom. Taka strategia argumentacyjna wynikała z określonych założeń ontoepistemologicznych.

Za pośrednictwem Hegla polscy idealiści przyjęli pogląd o tożsamości lub (w popularniejszej, słabszej wersji) paralelizmie myśli i bytu. W najbardziej znanym brzmieniu wziął się on z przekonania berlińskiego filozofa wyrażonego w słynnym zdaniu: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”¹⁷, którego rozwinięcie prowadziło do

¹⁴ Por. *Wyobraźnia*, [hasło w:] *Słownik języka polskiego...*, cz. 2, s. 1987–1988.

¹⁵ Między innymi Hipolita Cegielskiego jako autora wielokrotnie wznawianej rozprawy *Nauka poezji zawierająca teorię poezji i jej rodzajów oraz znaczny zbiór najcelniejszych wzorów poezji polskiej do teorii zastosowany* (Poznań 1845, zwłaszcza s. 9–14); por. Eliza Kącka, *Wyobraźnia/Imaginacja/Fantazja*, dz. cyt., s. 765–766.

¹⁶ Warto zaznaczyć, że antropologia idealistów w niewielkim stopniu zajmowała historyków filozofii. Jak zauważał Bronisław Baczko, zainteresowanie badaczy wynikało ze swoistych cech polskiego heglizmu, w którym: „Akcent pada na filozofię społeczną, przede wszystkim historiozofię (...), oraz na sprawę postaw moralnych i intelektualnych wobec rzeczywistości społecznej. Heglizm odczytywany jest przede wszystkim jako określona koncepcja powołania człowieka, dróg jego wolności, jego stosunku do Boga i ludzkości, narodu i historii...” (Bronisław Baczko, *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*, dz. cyt., s. 14). Dlatego większość prac o filozofach narodowych sytuowało ich rozważania w ramach pewnego projektu historiozoficznego, pomijając kwestię „budowy” człowieka.

¹⁷ Georg Wilhelm Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, Warszawa 1969, s. 17.

stwierdzenia, że świat i umysł człowieka złożone są z tych samych, obiektywnie istniejących pojęć. Polscy idealisci zerwali z panlogizmem i racjonalizmem Hegla, ale wielokrotnie prowadzili swoje rozważania o świecie i człowieku na podstawie apriorycznej spekulacji. Na gruncie zaprezentowanych założeń nie musieli posiłkować się obserwacją, ponieważ wystarczy, że jakaś cecha świata może zostać pomyślana lub odczuta, a następnie włączona do spójnego systemu filozoficznego, aby przyjąć jej istnienie za oczywiste lub (w wersji słabszej) możliwe i prawdopodobne¹⁸.

Systemy idealistyczne powstawały w wyniku kolejnych errat i powrotów, mimo że z dzisiejszej perspektywy nie wydają się dynamiczne. Wydobycie z tych ruchomych struktur pojedynczego pojęcia jest skazane na petryfikujące uproszczenie. Każdą jednostkę spekulatywną umieszczono w bardzo określonym miejscu skomplikowanego systemu, powiązano z innymi jego komponentami i opisano w kontekście określonych czynności człowieka. Aby przybliżyć to „środowisko naturalne” pojęcia idealistycznego, przedstawię fantazję w kontekście przemian dwóch innych władz duszy: rozumu i wyobraźni. Rozumu, który wiąże się z bliską „młodym” tradycją oświeceniową, i wyobraźni, gdyż ta jako pojęcie bliskie semantycznie pomoże doprecyzować znaczenie fantazji.

Po trzecie, podkreślić trzeba szczególnie charakter polskiego idealizmu¹⁹. Podstawową cechą prądu, w stosunku do jego niemieckiej odmiany, było uwydatnianie roli katolicyzmu. Szczególnie trudny do przyjęcia dla polskich idealistów był wynikający z niemieckich systemów panteizm, niezgodny z katolicką wizją świata. Heglizm proponował nietradycyjną wizję Absolutu prezentowanego jako racjonalna, bezwzględna Idea, nie zajmował się też kwestiami eschatologicznymi, które w religii odgrywają rolę zasadniczą.

Sprzeciwiając się takim ujęciom problemu, polscy idealisci próbowali włączyć do swoich systemów osobowego Boga, Stwórcę świata i gwaranta wartości. Uzupełnienie oryginalnych systemów niemieckich o ten komponent prowadziło jednak do kłopotów z uzgodnieniem dwóch różnych sposobów myślenia:

¹⁸ Andrzej Walicki nazywał tę metodę, wyprowadzoną z zasady tożsamości myśli i bytu, „metodą genetycznej progresji, tj. metodą wyprowadzającą *a priori* całą rzeczywistość absolutu” (Andrzej Walicki, *Lata 1815–1863*, dz. cyt., s. 24).

¹⁹ Trzeba pamiętać, że polski idealizm, mimo ambicji stania się filozofią narodową, pozostawał wierny – by nie powiedzieć wtórny – wobec wzorów niemieckich. Najlepiej ilustrowała to imponująca w swej rzetelności praca Zdzisława Kaczmarskiego, *Źródła poglądów estetycznych Libelta* (Poznań 1930). Badacz z niezwykłą skrupulatnością (niemal akapit po akapicie) pokazywał, że myśl estetyczna polskiego filozofa to interesujący zlepek poglądów idealistów niemieckich – przede wszystkim Hegla i Friedricha Vischera, ale też Friedricha Schellinga czy Jeana Paula (Johanna Richtera).

Podstawową intencją polskich filozofów religijnych lat czterdziestych było dążenie do takiego ujęcia relacji „Bóg–świat–człowiek”, które godziłoby transcendencję Boga z immanentną osobowością Boga w świecie, przeciwstawiając się zarówno panlogicznemu panteizmowi Hegla, jak i tradycyjnemu modelowi chrześcijańskiego teizmu²⁰.

Trudna sytuacja polskich myślicieli wynikała z próby połączenia religii i filozofii, zniesienia sprzeczności pomiędzy *fides* i *ratio*. Pogodzenie nauki spekulatywnej z dogmatami wiary nie wyszło rodzimym systemom na dobre. Bardzo szybko poczęto orientować się, że eklektyczna konstrukcja nie wytrzymała filozoficznej krytyki²¹.

Szukanie podobnej syntezy miało kilka przyczyn. Jedną z nich był lęk przed społeczną anatemią, ponieważ myślenie, które oddalało się od religijnie pojmowanego Boga, było uznawane za heretyckie i groźne. Maria Żmigrodzka przed laty tak opisywała pozycję filozofii lat czterdziestych i pięćdziesiątych z perspektywy dominującego „obozu warszawsko-petersburskiego” (pentarchii i Eleonory Ziemięckiej):

Słowo „filozof” było od dawna podejrzane, ciążył na nim grzech pierworodny „mędrkowania”, pamiętano jeszcze, że przed paroma dziesiątkami lat oznaczało ono tyleż co „libertyn”, a i teraz ludzie tej profesji niewiele poprawili swą reputację w oczach reakcji. „Można wierzyć poetom, ale trzeba oszaleć, by uwierzyć filozofom” – pisał Rzewuski²².

Ale wpływ na potrzebę uzgadniania heglizmu z katolicyzmem miały też czynniki geopolityczne. Andrzej Walicki zwracał uwagę, że Trentowski odrzucał „panteizm jako zagrożenie osobowej odrębności i autonomii człowieka, zachowywał jednakże tezę o jednorodności człowieka z Bogiem”²³. Okazuje się więc, że dla Polaka południa wieku oba sposoby myślenia o świecie miały coś do zaoferowania. Panteizm pozwalał postrzegać człowieka jako ściśle związanego z naturą i Bogiem, z kolei Bóg transcendentny i wszechmogący stawał się wzorem (obrazem i podobieństwem) dla wolnej jednostki i aktywnego narodu.

²⁰ Andrzej Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, dz. cyt., s. 62.

²¹ Świetnie wykazał je na przykładzie Libelta Andrzej Walicki; por. tamże, s. 382.

²² Maria Żmigrodzka, *Walka o realizm w estetyce i krytyce literackiej kraju w latach 1831–1848*, cz. 1, „Pamiętnik Literacki” 1953, t. 44, nr 1, s. 27.

²³ Andrzej Walicki, *Lata 1815–1863*, dz. cyt., s. 77.

Kolejną cechą charakterystyczną rodzimej wersji idealizmu była wpisana w niego idea posłannictwa²⁴. Filozofowie byli przekonani o specjalnej umiejętności narodu, dzięki której może on spełnić dziejową misję. Już Bronisław Trentowski zauważał, że Polacy zostali obdarzeni tzw. wrażeniem dwójcy, czyli szczególnym darem poznania. Polega ono na jednoczesnym postrzeganiu dwóch wymiarów istnienia: idealnego i realnego, które dopiero po połączeniu dają obraz „Całej Rzeczywistości”. Jak konstatował filozof w przedśłowiu do *Myślni, czyli całokształtu logiki narodowej*:

Autor tej książki, poświęciwszy się od dawna filozofii i poznawszy ją od początku do końca w najrozlicniejszych barwach, uderzon został tą umiejętnością, wszystko przenikającą, wszędzie widoczną dwójcą. Dziękuje on niebu, że został Polakiem. Francuz albowiem – pod którym się tu [rozumie – przyp. D.W.M.] cały szczerp romański – widząc li w Empirii prawdę, a w spekulacji umu widziadła; Niemiec znowu, mianując czystą ideę prawdą, naturę zaś i cały świat zmysłowy złudzeniem; zaczem jeden i drugi, nie pojmując wcale umiejętnej dwójcy, nie mógł otrzymać od niej głębokiego wrażenia. Polak zaś, z Łaski myślącego Stwórcy (...), opatrzon zarówno cielesnym, jak niecielesnym okiem, wrażenia tego doznał, gdyż było to dlań rzeczą możebną²⁵.

Dystans wobec krańcowych poglądów filozoficznych Europy to stała cecha wszystkich rozważań południa wieku. Dla polskich idealistów mediacyjny charakter tych rozpoznań nie wiązał się jednak ze świadomością, że prawdę należy ustalać w relacji do różnych prądów. Filozofowie narodowi mieli pewność, że polska perspektywa jest lepsza. Uznawali się za przedstawicieli narodu wybranego, dlatego też wierzyli, że w przyszłości ustalone przez nich prawdy wykrócą poza kontekst lokalny i staną się powszechnie obowiązujące. W tym duchu rozumował Trentowski w (skończonej na początku lat sześćdziesiątych, a wydanej już po śmierci autora) encyklopedii *Panteon wiedzy ludzkiej*:

²⁴ Andrzej Walicki proponował, aby w stosunku do projektów Trentowskiego czy Karola Libelta nie używać określenia mesjanizm. Termin rezerwował np. dla poglądów Adama Mickiewicza (z prelekcji paryskich) Józefa Hoene-Wrońskiego albo Augusta Cieszkowskiego i odnosił jednoznacznie do kwestii soteriologicznych, związanych z biblijnym zbawieniem; por. Andrzej Walicki, Karola Libelta „filozofia słowiańska”, [w:] Karol Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umnicstwa. O panteizmie w filozofii*, Warszawa 2014, s. XXVI–XXVII.

²⁵ Bronisław Ferdynand Trentowski, *Myślni, czyli całokształt logiki narodowej*, t. 1, Poznań 1844, s. II–III. W bardzo podobny sposób sytuację filozofii europejskiej opisywał Jan Śniadecki; por. tegoż, *Filozofia umysłu ludzkiego...*, dz. cyt., s. 3–10.

Czyliż tylko francuska empiria i niemiecka spekulacja, tylko rozumowy realizm i umysłowy idealizm są mądrością? Obok nich jest przecie mądrość trzecia, powszechnie znana, przedniejsza od pierwszej i drugiej, która na polach wiary zowie się *chrześcijaństwem*, a w dzielnicach umiejętności *filozofią polską*, *filozofią prawdziwą* lub *filozofią w ogóle*²⁶.

Przyjęcie mediacyjnej perspektywy²⁷ otworzyło polską myśl idealistyczną na badanie natury – w tym także na nauki przyrodnicze. Z drugiej strony prowadziło do zasadniczej krytyki pewnych zjawisk romantycznych. Szczególnie głośny spór wywiązał się pomiędzy Trentowskim a Mickiewiczem, a dotyczył on odmiennego wartościowania: rewolucjonizmu, roli i znaczenia ludu oraz pierwiastków irracjonalnych w świecie i twórczości²⁸. Jednak nawet Libelt, który niejednokrotnie szukał w prelekcjach paryskich źródła dla własnych koncepcji, próbował powściągnąć romantyczne marzycielstwo logicznym rozumem i władzami pochodnymi (np. rozważą)²⁹. Projekt filozofii wyobraźni poznańskiego myśliciela przekraczał krytykowaną filozofię racjonalną, ale nie rezygnował z niej całkowicie:

Samo pojęcie filozofii było dla Libelta – podobnie jak dla Mickiewicza – nieodłącznie związane z racjonalizmem; postulowanie słowiańskiej *filozofii* było tym samym równoznaczne z dążeniem do pojednania „prawd wyobraźni” z „prawdami rozumu”, żywiołu słowiańskiego z żywiołem niemieckim³⁰.

Umnictwo (taką nazwą określa filozof własne rozważania) wyrastało z uprzywilejowania słowiańskiej (mistycznej i poetyckiej) wyobraźni, ale stanowić miało tylko pierwszy etap w przekraczaniu bezsilnego i bezproduktywnego rozumu.

²⁶ Bronisław Trentowski, *Panteon wiedzy ludzkiej lub Pantologia, encyklopedia wszech nauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii*, t. 2, Poznań 1874, s. 464.

²⁷ To mediatorskie usytuowanie polskiej myśli filozoficzno-estetycznej, właśnie na tle idealizmu niemieckiego, znakomicie pokazywała Aneta Mazur, która całą swoją rozprawą udawała, jak wiele realiści drugiej połowy XIX wieku zawdzięczają filozofom i krytykom związanym z (po)idealistycznymi systemami, choć był to związek obserwowalny głównie w literaturze, a nie myśli teoretycznej; por. Aneta Mazur, *Transcendencja realistów. Motywy metafizyczne w polskiej i niemieckiej prozie II połowy XIX wieku*, Opole 2001, zwłaszcza s. 59–86.

²⁸ W szczegółowy sposób opisał go Andrzej Walicki; por. tegoż, *Filozofia polskiego romantyzmu*, dz. cyt., rozdz. „Filozofia narodowa” Bronisława Trentowskiego a mesjanizm Mickiewiczowski, s. 235–328.

²⁹ Andrzej Walicki, *Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, dz. cyt., s. XXI–XXXII.

³⁰ Tamże, s. XLIII.

Za tymi rozważaniami podejmującymi problem stanu ówczesnej filozofii tkwiło przekonanie uwarunkowane politycznie. Jak pisał Andrzej Walicki,

bolesna świadomość poniesionej klęski rodziła kompensacyjne marzenie o podźwignięciu Polski siłą ducha, o pokonaniu zaborców na polu myśli, przede wszystkim zaś na jej szczytach – w dziedzinie filozofii³¹.

Ucieczka w świat ducha nie miała charakteru kapitulacji, ale też nie należy o niej myśleć jako o konsekwentnym odcięciu się od rzeczywistości.

Kolejną cechą idealizmu polskiego (odróżniającą go od tzw. filozofii katolickiej) było uprzywilejowanie filozofii czynu i sfery praktycznej³². Omawiani myśliciele, a także inni znani propagatorzy prądu (m.in. August Cieszkowski, Edward Dembowski), snuli swoje rozważania przede wszystkim w obrębie historiozofii. Byli przekonani, że filozofia może wpływać na świat, że jej siłą jest nie kontemplatywna obserwacja³³, ale konkretne działanie. Czyn rozumiano różnie, w zależności od orientacji politycznej: od rewolucyjnej walki z ludem po ewolucyjne reformy, które zwiększyć miały jeszcze znaczenie szlachty. Właśnie polityczne zorientowanie poglądów stało się ważną przyczyną porażki polskiego idealizmu. Powstanie z 1846 roku dla ziem polskich, a Wiosna Ludów w skali europejskiej pokazały, że konsekwencje płynące z rozważań tzw. lewicy heglowskiej mogą prowadzić do katastrofy³⁴.

³¹ Andrzej Walicki, *Lata 1815–1863*, dz. cyt., s. 60. Dla Tadeusza Krońskiego nacjonalizm idealizmu polskiego wynikał z narastającego lęku szlachty przed rewolucją ludową i wiązał się z próbą utrzymania starego porządku; por. Tadeusz Kroński, *Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich...*, dz. cyt., s. 5–18; por. także: Andrzej Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, dz. cyt., s. 344–348.

³² Tadeusz Kroński, *Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich...*, dz. cyt., s. 52–76; Andrzej Walicki, *Lata 1815–1863*, dz. cyt., s. 60. Bronisław Baczko uważał, że to właśnie sytuacja społeczno-polityczna wpłynęła na zasadniczą reinterpretację systemu Hegla przez filozofów narodowych. Otwarcie na przyszłość i potrzeba czynu społecznego, który przewyższy kontemplacyjne podejście do rzeczywistości, stanowiły według badacza zasadniczy rys polskich systemów nawiązujących do niemieckiego idealizmu; por. Bronisław Baczko, *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*, dz. cyt., s. 22–26.

³³ To też podstawowy i konsekwentnie powtarzany komponent krytyki oryginalnego, niemieckiego idealizmu, który miał się wyczerpywać w kontemplacji. Według Andrzeja Walickiego po raz pierwszy na ziemiach polskich po ten argument sięgnął Maurycy Mochnacki; por. Andrzej Walicki, *Lata 1815–1863*, dz. cyt., s. 22.

³⁴ Por. Bronisław Baczko, *Horyzonty problemowe polskiego heglizmu*, dz. cyt., s. 8–9; Tadeusz Kroński, *Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich...*, dz. cyt., s. 26, 38; Andrzej Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, dz. cyt., s. 302–303. O ideologicz-