

### **Aksjologia przeszłości jako źródło modeli alternatywnych**

*„Zdajemy sobie sprawę z tego, że w ciągu ostatnich dekad żyjemy w kulturze promującej sławę, pieniądze i władzę. Wielu z nas pozwoliło sobie wmówić, że są to wartości godne wszelkich poświęceń”*

*Paulo Coelho*

Czasy obecne to z jednej strony napór wielu możliwości i różnorodności, a drugiej – niewątpliwy kryzys w wielu płaszczyznach życia ludzkiego aż po moralny i egzystencjalny. Kryzys intelektualny I połowy XX wieku dotyczył wąskiego kręgu kulturowego – elit twórczych, uczonych i artystów; ich poczucia bezpieczeństwa i odpowiedzialności, a w efekcie – bezsilności wobec sił destrukcyjnych, antyelitarnych i totalitarnych w różnych odmianach kolektywizmu. Wiek XX – to droga od „buntu mas” do „buntu elit”<sup>1</sup>; co więcej – zmiana znaczenia i rozumienia elity. Dominujące znaczenie grupy wyróżnionej tym terminem – to polityczne i ekonomiczne, a więc przez termin „elita” w czasach nam współczesnych rozumie się ludzi władzy i pieniądza. Zmiana sensu oznacza zarazem upadek historycznej i kulturotwórczej roli uczonych i artystów, upadek etosu i funkcji wychowawczej, jaką od czasów Sokratesa i Platona pełnili. Współczesność nie gwarantuje bezpieczeństwa; w imię idei otwartości (otwierania się na inność) próbuje się przekroczyć wszelkie granice – społeczne, moralno-obyczajowe, granice intymności i prywatności – w czym znaczny udział mass mediów. Media uczestniczą w procesie „przewartościowania wartości”, przedstawiania znaków wartościujących – ujemny w miejsce dodatniego, dodatni, tam, gdzie była ocena negatywna. To, co kilkadziesiąt czy nawet kilkanaście lat temu byłoby naganne, dziś jest wartościowane pozytywnie. Fryderyk Nietzsche święci swój pośmiertny triumf. Jesteśmy świadkami i przedmiotami niebywałej wręcz manipulacji aksjologicznej – wprowadzenia do kultury (do niedawna pojmowanej przez większość – niejako z samej definicji – pozytywnie) wartości negatywnych, ujemnych, antywartości. Jako że wartości stanowią rdzeń i istotę kultury, ta tym samym przyjmuje formę antykultury. Jest to manipulacja, a więc świadome działanie przeciwko dotychczasowemu charakterowi kultury europejskiej i jej swoistym

---

<sup>1</sup> Por. F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, Poznań 1921, J. Ortega y Gasset, *Bunt mas* (1933) Warszawa 1934 – to książki wyrażające pierwszą formułę, drugą ilustruje *Bunt elit* (1995) Ch. Lascha zawierający analizę źródeł współczesnego kryzysu, jak i konsekwencji deelitaryzacji społeczeństwa.

odmianom etnicznym. Co najważniejsze – głównym celem jest tu podważenie filarów czy fundamentów, na których się wspiera, tj. greckiego intelektualizmu, rzymskiego prawa oraz chrześcijaństwa. „Niewielu zorientowało się, że ludzie, którzy nami manipulują – wpędzając nas w pułapkę bez wyjścia – pozostają zwykle anonimowi. Sami manipulatorzy bowiem zdają sobie doskonale sprawę z tego, że najbardziej efektywnym sposobem sprawowania władzy jest rządzenie z ukrycia – niezauważalne dla manipulowanych do czasu, kiedy jest zbyt późno [...]”<sup>2</sup> Manipulacja rozciąga się również na sferę wychowawczych oddziaływań; świadczą o tym zarysowujące się teorie i strategie antypedagogiki i antyscholaryzmu<sup>3</sup> oraz przebieg dotychczasowej reformy szkolnej w Polsce<sup>4</sup>, wraz z likwidacją treści budujących tożsamość kulturową i narodową w podręcznikach szkolnych, dopuszczenie tekstów współczesnych o niskiej wartości i zwulgaryzowanych; preferowanie pisarzy o orientacji wyraźnie antypolskiej jak Gombrowicz czy Witkacy. Sztuka współczesna z kolei staje się „listkiem figowym działań z gruntu banalnych i niskich”. „Sztuka jest dziś zjawiskiem, które budzi niepokój, a przynajmniej konfuzję” – pisze we *Wstępie* do swej książki Sławomir Marzec<sup>5</sup>. Jednym z celów tej książki jest „próba uodpornienia na retorykę i mechanizmy mające uprawomocnić bylejakość w sztuce oraz czynienie nas bezradnymi wobec niej”. Wyrasta też z protestu autora przeciwko takim mechanizmom, które prowadzą do degradacji sztuki i człowieka. Sztuka – która w najgłębszym przeświadczeniu wyrasta z tego co dobre, co więcej – „jest tym, co w nas najlepsze”, często z jakichś „ważnych powodów” bywa dziś identyfikowana coraz częściej z tym, „co w nas najgorsze”. Poświadcza tę myśl niebywała fascynacja złem<sup>6</sup> w sztuce współczesnej, jak i wypracowanie odmian zwanych antysztuką. W sztuce również dokonuje się przewartościowań i zamienia znaki. Człowiek doby najnowszej od dzieciństwa wzrasta więc w kręgu oddziaływań negatywnych: antypedagogiki, antysztuki, antykultury, antywartości. Maria Janion konstatując wyparcie w końcu XX wieku takich wartości duchowych jak ojczyzna, wolność, solidarność o proveniencji romantycznej przez utylitarno – materialne z ducha kapitalizmu, tj. towar, zysk, pieniądz, zaproponowała interesującą strategię – traktować romantyzm jako kulturę alternatywną<sup>7</sup>. Projekt ten czy też dyrektywa

---

<sup>2</sup> P. Coelho, *Od Autora*, w: *Zwycięzca jest sam*, Warszawa 2009, s. 11.

<sup>3</sup> Na tych treściach edukuje się też nauczycieli. Por. *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. B. Śliwerski, Warszawa 2003, w którym kilka rozdziałów poświęcono „pedagogice krytycznej”, „pedagogice negatywnej” i tym podobnych antypedagogicznych i antyscholastycznym treściom.

<sup>4</sup> Por. głos protestu prof. Bogusława Wolniewicza, *Ręce precz od polskiej oświaty*, w: *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993.

<sup>5</sup> S. Marzec, *Sztuka, czyli wszystko. Krajobraz po postmodernizmie*, Lublin 2008, s. 9. (Pozostałe cytaty z tejże strony).

<sup>6</sup> Zob. M. Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Warszawa – Kraków 1994.

<sup>7</sup> M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, Warszawa 1991.

hermeneutyczna wydaje się interesująca – w sytuacji swoistej mody na alternatywność. Tę strategię stosują też Japończycy włączając własną tradycję i ceremoniał jej towarzyszące w obieg kultury masowej, by oprzeć się zbyt daleko posuniętym procesom okcydentalizacji. Może w naszym przypadku trzeba byłoby wykorzystać spuściznę kulturową jako źródło modeli alternatywnych – wobec triumfu antywartości i antywzorów kulturowych. Widziałabym taką możliwość w modelach aksjologii klasycznej (staropolskiej) i romantycznej. Są one oparte na różnych podstawach filozoficznych i mają odmienne konsekwencje kulturowe; ich rekonstrukcja wymagałaby wykroczenia poza ramy niniejszego tekstu. Pozwolę sobie jedynie zasygnalizować pewne teoretyczne pola badawcze i skupić się na głównej wartości, która stymulowała naszą historię, jak i indywidualny rozwój kulturalny, a mianowicie na w o l n o ś c i.

Problem wolności jako przedmiotu namysłu filozoficznego pojawił się w naszym piśmiennictwie już w XV wieku<sup>8</sup>, ale apogeum rozważań to XVI i XVII wiek. Okres ten określić można mianem staropolskiego lub klasycznego. Większość wypowiedzi polskich autorów na temat wolności nawiązuje do ustaleń filozofii klasycznej (w sensie antycznej), przede wszystkim do myśli Arystotelesa i Cicerona. Antonimem wolności była niewola; język staropolski dostrzegał jednakże możliwość nazwania wolności źle pojętej, nadużywanej do celów egoistycznych, wprowadzając dwa terminy: „swawola” i „samowola”. Swawola/samowola – to także synonimy zniewolenia wewnętrznego i zarazem społecznego jednostki. Współczesne nadużywanie terminu i idei „samorealizacji” jednostki bez uwzględniania jej uwarunkowań, okoliczności i innych ludzi, jest niczym innym jak zachętą do samowoli. Te rozróżnienia wolności i samowoli (czy swawoli) funkcjonujące w przeszłości warte są przypomnienia. W czasach naszej potęgi politycznej i kulturalnej twórcy i myśliciele ostrzegali, że nadmiar wolności (jej niewłaściwe pojmowanie i działanie) jest tak samo szkodliwy, jak i jej brak. Byli tego świadomi tacy wybitni przodkowie jak Andrzej Frycz Modrzewski (ok. 1503 – 1572), Sebastian Petrycy (1554 – 1626) czy Szymon Starowolski (1588 – 1653). W fundamentalnym dziele *O poprawie Rzeczypospolitej* A. F. Modrzewski za podstawę czynów ludzkich uznaje rozum. Mamy tu przykład próby racjonalistycznego odróżnienia wolności od samowoli („swawoli”). Swawola – to emocje i ślepe namiętności, natomiast wolność jest rezultatem uznania rozumu za przewodnika życia i uczynków. Według Modrzewskiego: „[...] prawdziwa wolność nie polega na swawoli

---

<sup>8</sup> Według moich ustaleń był to Jan z Ludziska (ok. 1400 – 1460); podjął rozważania na temat wolności człowieka w *Mowie pochwalnej na część filozofii*. Zob. B. Truchlińska, *Filozofia polska. Twórcy, idee, wartości*, Kielce 2001, s. 11 i in.

czynienia, co by się tylko zechciało, ani na nadmiernej pobłażliwości prawa [...], ale na poskramianiu ślepych i szalonych namiętności i na panowaniu nad nim rozumem [...]”<sup>9</sup> Gwarantem wolności w płaszczyźnie społecznej są oprócz tego sprawiedliwe prawa równe dla wszystkich. Oto więc na dwa wieki przed rewolucją francuską i Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela w myśli polskiej pojawia się dzieło głoszące idee wolności, równości, sprawiedliwości społecznej (można rzec braterstwa). Jawne braterstwo głosili Bracia polscy, których dzieła nie tylko z powodów religijnych wzbudziły szereg emocji w absolutystycznym Zachodzie. Dzieło Modrzewskiego, wydane w 1554 roku w Bazylei w słynnej w Europie drukarni Oporyna wydawca też opatrzył wielce wymownym komentarzem: „[...] od początku świata nie wydali niczego w tym rodzaju ani starożytni, ani nowożytni”<sup>10</sup>.

Modrzewski w projektach swych reform naprawiających Rzeczypospolitą wskazuje konieczność rozwiązań umiarkowanych, ale w każdej z dziedzin życia społeczno – politycznego. „Nadmierna wolność” jak i „nadmiarem niewola” mogą bowiem prowadzić do upadku państwa, tak bowiem stało się w Persji, z powodu zbytnej niewoli, jak i w Grecji, w Atenach, z nadmiaru wolności.

Najpełniejszą i najdoskonalszą filozoficznie analizę pojęcia wolności przyniosły pisma Sebastiana Petrycego z Pilzna. Był to jeden z najślawniejszych lekarzy w Polsce, dyrektor Liceum przy Akademii Krakowskiej (!), pierwszy w Polsce tłumacz poezji Horacego, tłumacz dzieł Arystotelesa. Wybór *Etyki, Ekonomii i Polityki* z dzieł Stagiryty nie był przypadkowy, Petrycy chciał bowiem uprzystępnąć Polakom „umiejętność i filozofię przystojności ludzkiej”; z pewnością dostrzegł w tej dziedzinie znaczne braki. Tłumaczenia były wyposażone w bogate filozoficzne komentarze. Wiktor Wąsik w *Historii filozofii polskiej* podkreślał znaczenie Petrycego jako najznakomitszego arystotelika w całej Europie, stawiając go na równi z Mikołajem z Oresme i Antonio Bruciolli. „Tak wybitnych autorów w tej dziedzinie nie mają ani Anglicy, ani Niemcy, ani Hiszpanie, nie mówiąc już o innych narodach europejskich. Lecz i to jeszcze nie wyczerpuje jego znaczenia w dziejach filozofii w Polsce”<sup>11</sup>. Najsamodzielniesze prace Petrycego dotyczą filozofii politycznej, dokonującej zarazem krytyki ustroju Rzeczypospolitej, zwłaszcza zgubnego faktu, iż na „nierządzie stoi”. Jak pisze Wąsik: „chyba żaden ze staropolskich autorów nie nagromadził takiej erudycji, by

---

<sup>9</sup> A. F. Modrzewski, *O prawach*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, wybór i oprac. L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 260.

<sup>10</sup> Cyt. za S. Piwko, *Frycz Modrzewski – naprawa państwa i kościoła*, w: *Filozofia polska*, Warszawa 1967, s. 45.

<sup>11</sup> W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. I, Warszawa 1958, s. 155. Wąsik był też autorem prac o Petrycy, takich jak *Sebastian Petrycy z Pilzna i jego epoka (Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa)*, z. 1 – 3, Warszawa 1923 – 1935 oraz *System pedagogiczny Sebastiana Petrycego*, Warszawa 1968.

potępić naszą „wolność nad wolnościami”, tzw. „złotą wolność”, którą się przed światem popisujemy, a która się faktycznie do tego sprowadza, że szlachta może bezkarnie gnębić niższe warstwy społeczne<sup>12</sup>. Jeśli występuje nierząd – dowodził Petrycy – to nie tylko nie ma „największej” wolności, ale też nie ma żadnej. Stąd też wiele uwagi poświęcił analizom pojęcia wolności i samowoli, w komentarzu do *Etyki* Arystotelesa zwanego *Przydatkami*. Autor jest tu świadomy różnic w ujęciu przez różne dyscypliny, jak i wieloznaczności słowa, co często prowadzi do nieporozumień i „omyłek na imieniu”. Filozoficzna analiza odsłania nam specyficzne rozumienie „imienia wolności”<sup>13</sup>. Na etapie wstępnych ustaleń wolność jest synonimem dobrowolności: „wolności imię bierzemy miasto tego, co dobrowolnie nie dzieje się, bo każdy, co czyni dobrowolnie, wolne i z wolnością czyni” – orzeka autor *Przydatków*. Jednakże idąc dalej tłumaczy, że takie rozumienie „wolnej wolności”, a więc opartej na woli, jest charakterystyczne dla dzieci i zwierząt i je raczej trzeba „swą wolą nazywać. Wola nie może być więc źródłem wolności, gdyż „wolność bez rozumu nic nie jest i nie może być”<sup>14</sup>. Odróżnia też typ wolności przypisywanej duchom bezcielesnym, ale nimi się nie zajmuje, podobnie jak i teologicznym rozumieniem wolności, które określi mianem „mniemań”. Trzeci typ wolności, akceptowalny przez Petrycego – to wolność racjonalna, to rozum stanowi jej źródło i dzięki rozumowi może się zmieniać. Jest ona wyłącznie domeną człowieka, w którym, po Arystotelesowsku, widzi stop pierwiastków zwierzęcego i boskiego. Ale, jak już zauważył Pitagoras, przed człowiekiem są dwie drogi: cnoty i niecnoty i od jego rozumnej woli zależy, którą pójdzie. Człowiek jest tu ujęty jako potencjalny podmiot czynów i dobrych, i złych. W każdym razie – „w naszej mocy jest co czynić i nie czynić”. Petrycy kładł akcent na samodzielność, niezależność i odpowiedzialność jako wartości współtowarzyszące pojęciu wolności, poddając krytyce różne dyscypliny m.in. teologię, filozofię, medycynę, astrologię, za ich determinizm i fatalizm.

Pojęcie wolności Petrycego ma ściśle antropologiczno – etyczny wymiar, ugruntowuje go poprzez odwołania do metafizyki. Argumentacja metafizyczna ujawnia się poprzez ujęcie człowieka jako „spojenia” śmiertelności i nieśmiertelności. W świetle tych wywodów człowiek będąc częścią śmiertelnej materii podlega koniecznościom („niewolstwa”), wolność zaś odpowiada części wiecznej w człowieku. „Nieśmiertelna część boża w nas” – to myśl

---

<sup>12</sup> Tenże, *Historia filozofii polskiej*, dz. cyt.

<sup>13</sup> W oparciu o dzisiejsze piśmiennictwo analizy definicji wolności dokonuje M. Abramowicz, *Wolność*, w: *Nazwy wartości. Studia leksykalno semantyczne*, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz – Brzozowska, Lublin 1993. Porównanie klasyfikacji znaczeń wykazuje zubożenie języka polskiej publicystyki w stosunku do subtelności językowej staropolszczyzny.

<sup>14</sup> S. Petrycy, *Przydatki do Etyki Arystotelesa*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. II, Warszawa 1979, s. 38.

rozumna, to rozum, który stanowi podstawę wolności. O wolności decyduje – jak już zauważyłam – sytuacja wyboru (dobrej lub złej drogi postępowania), a ograniczenia wiążą się z prawem, któremu człowiek podlega i które nim kierują. Prawa ograniczają „swawolę” i złe używanie wolności. Petrycy stawiał pytania również o cel i przyczynę wolności – w świetle jego wypowiedzi jest to *d o s k o n a ł o ś ć* ludzka. Doskonalenie człowieka następuje przez dobre używanie wolności, złe natomiast prowadzi do jego degradacji. Podobne, aczkolwiek w ostrzejszej formie wyrażone stanowisko, reprezentował Szymon Starowolski w tekście *O wolności bez swawoli*<sup>15</sup>. Dokonuje w nim ostrej krytyki obyczajów polskich; w kraju, gdzie „wszystko wszystkim wolno”, ma miejsce zniewolenie ludzi ubogich przez możnych, łamanie prawa, prywatnie. Nieposzanowanie prawa, naginanie go do własnych potrzeb – to przejawy pozornej wolności, „swawoli”; uderzając w jednostki, w rodzinę, doprowadzi także do zguby Rzeczypospolitej. Staropolski uznał, że naród żyjący w podobny sposób nie może zwać się wolnym, co więcej, jest „niewolnikiem największym nad wszystkie najgrubsze (w sensie – nieokrzesane, o niskim stopniu ucywilizowania – B.T.) narody”.

Pojmowanie wolności w świetle analiz piśmiennictwa przedrozbiorowego jest złożone i ujawnia wyniki konfrontacji stanowiska teoretycznego z *praxis* społeczną, obyczajową i polityczną. Stąd też świadomość występowania wolności „prawdziwej” i „pozornej” (swawoli czy samowoli); ta ostatnia jest negatywnie oceniana, nie stanowi wartości ani społecznego czy etycznego ideału. Różne definicje ujawniają także jej podwójny sens: wolności „od” i wolności „do”. Można tu mówić o następujących próbach rozumienia: 1) wolność jako cecha człowieka i źródło jego godności, 2) wolność jako dyspozycja psychiczna – wolność od namiętności i złych skłonności, 3) prawo dokonywania wyboru, 4) możliwość posiadania dóbr umysłowych, cielesnych i materialnych 5) wolność jako wartość pozytywna, związana z czynami ludzkimi np. wartość moralna, polityczna, religijna czy społeczna, 6) wolność od ograniczeń stanowych 7) wolność jako przywilej szlachty, 8) wolność jako cecha charakteru narodowego Polaków. Najpiękniej ujął pojęcie wolności Kazimierz Maciej Sarbiewski (1595 – 1640), najpopularniejszy poeta XVII – wiecznej Europy, „chrześcijański Horacy”, w formule poetyckiej inwokacji: „O córo przewidującej mądrości, matko pomyślności błogosławiona żywicielko spokoju, o pierwsza ozdobę i podporo narodu polskiego” (IV ks. *Liryk*). Ta inwokacja jest kwintesencją staropolskiej apologii wolności. Raz jeszcze podkreślę, że koncepcja tej wolności w myśli staropolskiej oparta była na racjonalistycznych

---

<sup>15</sup> Tekst ten stanowił rozdział dzieła *Reformacja obyczajów polskich* (1650), wcześniej opublikowany w 1625 roku jako rozdział II pt. *Poprawa niektórych obyczajów polskich politycznych*. Zob. Z. Ogonowski, *Wstęp do: Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. I, Warszawa 1979. Ogonowski zauważa zanikanie stosowania pojęć wolności politycznej i etycznej, co w ostateczności uznaje za „świadomy chwyt retoryczny” (s. 16).

podstawach, choć nie oznacza to deprecjacji woli. Ta – u niektórych myślicieli (m.in. Petrycego) stanowiła jedność z rozumem, jednością bowiem uczuć, myśli i czynu był człowiek. Nie ma jednakże wolności bez podstawowych składowych: logosu i etosu.

Romantyzm dokonał zmian w konceptualizacji wolności. Przeobrażeniom uległy przede wszystkim fundamenty ogólnofilozoficzne, co wiązało się z odwrotem od racjonalizmu ku irracjonalno – woluntarystycznym założeniom. Z różnych typów wolności – z powodów historycznych – na czoło wysuwała się jej odmiana polityczna. W przypadku utraty państwowości podmiotem wolności uczyniono „naród” i była to podstawowa kategoria historiozoficzna tej doby, z którą powiązano również kategorie przyszłości i jej mesjanistyczne projekty. W piśmiennictwie polskich romantyków ma miejsce krytyka racjonalizmu. Rozum był wykorzystywany ich zdaniem przeciwko człowiekowi, człowieczeństwu i uzasadniał wszelkie zło moralne, zwłaszcza w polityce, co przejawiało się m.in. w rozbiorach Polski, dokonywanych przy aprobacie „ludzi rozsądnych” (sejm rozbiorowy)<sup>16</sup>. Wbrew heglowskiej apologii państwa polscy filozofowie i poeci na czoło wysunęli naród, wiążąc go z pojęciami czynu i przyszłości. Czyn był też związany z zadaniem polskich elit artystyczno – filozoficznych. Było nim stworzenie polskiej filozofii narodowej (literatura już uzyskała poziom samowiedzy narodowej, jak orzekł Maurycy Mochnacki (1804 – 1834) w pracy *O literaturze polskiej w wieku XIX* z roku 1830 oraz sztuki narodowej. Zadanie to, to jedno z głównych powołań każdego z twórców; każdy z nich mniemał, iż ma do spełnienia pewną misję w posłanniczych przeznaczeniach narodu. Idealistyczne założenia, tezy o znaczeniu ducha w rozwoju dziejów i twórczości, prowadziły do deprecjacji siły i pieniądza; przeciwstawiono zmaterializowanej burżuazyjnej cywilizacji (krytykę cywilizacji współczesnej przeprowadził m.in. A. Mickiewicz w *Księgach Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego*, 1832) cywilizację i siłę ducha (*Król – Duch* J. Słowackiego), „Wyjarzmienie ojczyzny” (B. Trentowski) albo też zapobieganie „znicestwieniu narodu” (C. K. Norwid) ma odbywać się dzięki przewyciężeniu zniewolenia umysłowego, własną oświatę, rozwój intelektualny społeczeństwa. Do tego potrzebna jest budowa własnych, narodowych systemów w wielu dziedzinach kultury, m.in. logiki (*Myślini* – B. Trentowski), pedagogiki narodowej (*Chowanna* – B. Trentowski), filozofii narodowej (A. Cieszkowski, 1814 – 1894, B. Trentowski, 1808 – 1869, K. Libelt, 1807 – 1875 i inni), estetyki (*Umniactwo piękne* – K. Libelt), zarządzania narodem (*Cybernetyka...* B. Trentowski) oraz tworzenie języka filozoficznego (J. N. Kamieński, B. Trentowski). Do tego należałoby dorzucić jeszcze

---

<sup>16</sup> Por. A. Mickiewicz, *O ludziach rozsądnych i ludziach szalonych* („Pielgrzym Polski” 1833 nr 8), w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831 – 1864*, Warszawa 1977 (seria – „700 lat myśli polskiej”).

naukę o pracy ergonomię W. B. Jastrzębowski (1799 – 1882). Romantycy wskazywali również na wykorzystanie edukacji u obcych (państwa zaborcze likwidowały zazwyczaj polską oświatę), by zdobyć potrzebną w nowożytności wiedzę, a jednocześnie rozpoznać „ducha” owych społeczeństw, by zyskać własną moc. Ów wallenrodyzm miał przeciwstawiać się wynarodowieniu i kosmopolityzmowi. Obowiązkiem i nakazem w sferze wolności ducha było wypracowanie i zachowanie swoistości i swojskości – tę zaś w najczystszej postaci przechował lud polski. Pojawiające się u romantyków idee solidaryzmu narodowego („z Polską szlachta, polski lud” – Z. Krasiński) łączono więc z postulatami podnoszenia ludu do poziomu kulturowego szlachty (K. Libelt oraz projekty reform społeczno – oświatowych A. Cieszkowskiego).

Oprócz historycznych i politycznych rozważań nad problemami wolności spotkać możemy ujęcia uwzględniające aspekt ontologiczno – epistemologiczny. Występują one zazwyczaj w powiązaniu z religią i religijnością, dostrzegając podstawy metafizycznej absolutyzacji woli w Bogu. Nawet krytyczny wobec katolicyzmu B. Trentowski widział pragmatyczną potrzebę zachowania Kościoła i religii w polskich warunkach. Adam Mickiewicz wolność łączył z wiarą i narodowością, przeciwstawiając je „bezbożnej filozofii i świeckiemu despotyzmowi” (*Księgi Narodu i Pielgrzymstwa polskiego*). Dotyczy to więc krytyki racjonalizmu, ale też wiąże się – z jednej strony – z perspektywą odrodzenia chrześcijaństwa, z drugiej zaś – z marzeniem „o wojnie powszechnej za wolność ludów”. Radykalizm Mickiewiczowski nie był jednakże akceptowany przez filozofów. Najczęściej, tak jak A. Cieszkowski, rozwiązanie kwestii społecznych i narodowych upatrywano w reformach, minimum socjalno – oświatowym oraz instytucjach społecznych (trybunały międzynarodowe A. Cieszkowskiego oraz teoria ustaw K. Libelta). Autor traktatu *Ojczyzna* za największy absurd XIX wieku uważał istnienie niewolnictwa. Chrześcijaństwo wprowadziło wprawdzie ideę wolności i godności człowieka, ale nie przekroczyło granic abstrakcji, toteż wizja przyszłościowa (Królestwo Boże na ziemi) – to realizacja tych idei, urzeczywistnienie ich w czynie. W sferze stosunków międzyludzkich o zasięgu uniwersalnym służyć miał projekt unii absolutnej – unii państw, narodów i religii<sup>17</sup>.

Bronisław Trentowski wolność rozumiał jako istotę i atrybut jaźni. Program edukacji narodowej oparł również na tym pojęciu a celem było wychowanie jaźni. We fragmencie *Chowany* dotyczącym tej kwestii pisał: „wolność jest naszą sobistością, korzeniem naszego człowieczeństwa, wianem naszym z rąk Boga! Kto dał sobie wolność wydrzeć, przestał być

---

<sup>17</sup> Zob. B. Truchlińska, *Tradycje polskiego unionizmu*, w: *Filozofia wobec XXI wieku*, red. L. Gawor, Lublin 2004.



człowiekiem, kto innym wolność wydziera deptąc najwyższą świętość nogami i jest zbuntowanym przeciwko Bogu szatanem”<sup>18</sup>. Zdaniem polskiego filozofa nie ma żadnych praw, które mogłyby usprawiedliwić niewolę, człowiek bowiem jako „powtórzenie boskiej jaźni” jest – po Bogu – „najwyższą wolnością”. Docenia tu historyczne zasługi chrześcijaństwa: ono bowiem wniosło te przymioty do pojmowania człowieka, głosząc idee równości i braterstwa, wskazując na boskość człowieka jego wolność i osobowość. Niewola świadczyć może jedynie o braku urzeczywistnienia w praktyce właściwych przeznaczeń chrześcijaństwa, kraje zniewalające – cechuje brak człowieczeństwa i barbarzyństwo.

Nietrudno zauważyć, że romantycy politykę łączyli z etyką, dostrzegając najczęściej jej brak. Tak więc i Trentowski „przez wolność rozumiał świadome działanie ludzkie zgodnie z koniecznością, czyli z wartościami etycznymi, które stanowią treści absolutu, są równocześnie idealnymi wzorami ludzkiego postępowania”<sup>19</sup>. Społeczeństwo więc jako „gra jednostkowych wolności” uzyskać może ład dzięki rozwijaniu wartości etycznych (mających boski charakter). Zalecał też doskonalenie moralne, będąc przekonanym, że dopóki naród sam się wewnątrznie nie odrodzi, dopóty będzie i zewnętrznie niewolnikiem. Tak więc system „wychowania jaźni” stanowić miał podstawę teoretyczną odrodzenia narodu. Wiara w tę możliwość poprzedzona była ostrą i niespotykaną krytyką poczynań przodków, szlachty i duchowieństwa. Do czasów Stanisława Brzozowskiego (pocz. XX wieku) trudno byłoby spotkać tak ostry atak i tak przykre słowa pod adresem poprzednich pokoleń. Odidealizowanie przeszłości łączy się z dostrzeżeniem głupoty politycznej, jak i nadużywania wolności i gnębienia poddanych. Współgrać mogą to słowa C. K. Norwida, brzmiące jak *momento*: „znicestwić żadnego narodu nikt nie podoła bez współdziałania obywateli tegoż narodu [...]”<sup>20</sup>

Historiozofia Karola Libelta, oparta na krytyce racjonalizmu (za jego konsekwencje polityczne; przypominam, że władcy krajów zaborczych określani byli mianem „oświeconych”, wykształcona formuła rządów to absolutyzm), apologii tradycji i wiary, służyć miała zbudowania estetyki narodowej (filozofii wyobraźni). Treścią dziejów ludzkich jest według autora *Umniactwa pięknego*, rozwój idei – wartości dobra, prawdy i piękna, wartości stanowiących atrybuty Boga – poprzez czyn artysty. Podkreśla też rolę więzi

---

<sup>18</sup> B. Trentowski, *Wychowanie jaźni*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831 – 1864*, wybór i oprac. A. Walicki, dz. cyt., 1977, s. 244.

<sup>19</sup> J. Ładyka, *Trentowski – system pogodzonych przeciwieństw*, w: *Filozofia polska* (seria „Myśli i Ludzie”), Warszawa 1967, s. 349.

<sup>20</sup> C. K. Norwid, *Znicestwienie narodu*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831 – 1864*, dz. cyt., s. 667.

irracjonalnych wiary i tradycji w kształtowaniu się wyższych jednostek społecznych, narodu i narodowości. Lud jest tu ceniony za poczucie wolności, pracę, demokratyczność.

Wyjątkową pozycję zajmuje w myśli romantycznej rozprawa Józefa Gołuchowskiego (1797 – 1856) o miłości. Uczuciowość romantyczna zostaje tu podniesiona do rangi ważkiego czynnika antropologiczno – społecznego, a nawet zasady bytu. Analizując cechy ludzkie, wśród istotowych Gołuchowski wymienia wolność, łącząc ją z kategorią miłości. Wolność została człowiekowi jako bytowi stworzonemu dana; jest darem, mocą duchową, które sprawiają, że dzięki wolności człowiek może stworzyć swój własny świat. Istota wolności tkwi w czynie; w tym, że człowiek jest swym czynem. Zasadą życia i celem nadrzędnym, a nawet zasadą bytu, jest zdaniem Gołuchowskiego miłość. Wszelkie dolegliwości i nieszczęścia, jakie dotknęły ród ludzki biorą się z nadużywania wolności, i tym samym braku miłości. Brak miłości (Boga i bliźniego) – to źródło moralnego zła. miłość jest w tej interpretacji „najwyższą prawdą” i zarazem celem człowieka. Zdolność tworzenia własnego świata dzięki wolnej woli nie oznacza, że ten świat ma być budowany dowolnie, w sprzeczności z „absolutnym celem miłości”. Gołuchowski orzeka: „Świat duchowy jedynie na wolności stoi” – bez niej nie byłoby go wcale. Ale też podstawą i źródłem jest miłość. Wolność winna iść w parze z miłością<sup>21</sup>; bez niej stanowi niebezpieczeństwo. Autor porównuje ją do miny rozrywającej świat. W jego rozważaniach interesujące jest ujęcie wolności w jej aspekcie „negacyjnym” i „pozytywnym”<sup>22</sup>, co można by przełożyć na rozumienie wolności jako możliwości wyboru „między złem moralnym a dobrem moralnym” i wolności jako urzeczywistnienia tego pozytywnego wyboru czynu. Stąd też postulowana konieczność pracy nad sobą, doskonalenia się, by kształtować wolę „do dobrego”. Trzeba tu podkreślić, że do czasu recepcji socjaldarwinizmu i marksizmu, pojawienia się socjologii Ludwika Gumplowicza i Ludwika Krzywickiego, preferujących „konflikt” i „walkę”, w myśli polskiej nie było tych – z punktu widzenia ładu społecznego – antywartości. Marksizm wypaczył obraz relacji społecznych; do tego przyczynił się też, nawiązujący do marksizmu, G. Simmel, oddziałujący na humanistów polskich<sup>23</sup>, eksponujący tragizm kultury przez fakt konfliktu skostniałych form kulturowych z dynamicznym życiem. Polska myśl romantyczna – w przeważającej mierze – łączyła wolność z wolną wolą, z uczuciem i poczuciem miłości, sprawiedliwości, kładła akcent na współdziałanie i solidarność, a nie walkę.

---

<sup>21</sup> Zob. J. Gołuchowski, *Dumania nad najwyższymi zagadnieniami* (fragm.: *Miłość jako sprawa spekulacji*), w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831 – 1864*, dz. cyt.

<sup>22</sup> Tenże, s. 782 – 783.

<sup>23</sup> M.in. na B. Suchodolskiego. Zob. B. Truchlińska, *Filozofia kultury Bogdana Suchodolskiego*, Lublin 2006.

W tych dwu modelach aksjologicznych w przypadku konceptualizacji wolności nastąpił pewien rozdźwięk. Obydwa wprawdzie cenią wysoko wolność, ale w staropolskiej aksjologii ma ona źródło w rozumie, natomiast w romantycznej w wolnej woli. Eksponowana jest tu rola religii, w ostateczności – to Bóg jest źródłem i darczyńcą wolności. Odwoływania do irracjonalizmu i metafizycznych czynników pozaludzkich mają zapewnić oparcie dla czynów i mesjanistycznych przeznaczeń. Ma miejsce rozerwanie logosu i etosu; w koncepcji człowieka wolnego Mickiewicz przeciwstawia dwie kategorie ludzi: „ludzi rozsądnych” i „ludzi szalonych”, z tymi drugimi łączy wolność. Mierzenie sił na zamiary, nieliczenie się z uwarunkowaniami zewnętrznymi – mocno zaważyło na późniejszych dziejach Polski i nie tylko negatywnie – jak to współcześni niektórzy historycy podkreślają. Być może nie byłoby Odrodzenia Polski, gdyby nie pokolenie legionowe, wychowane na literaturze romantycznej<sup>24</sup>. Dwudziestolecie zaś – odkryło na nowo Norwida, piszącego o czynie, pracy i obowiązku. Jego myśl, iż ojczyzna to zbiorowy obowiązek, towarzyszyła twórcom i zwykłym obywatelom II Rzeczypospolitej. Romantyzm wprowadził na stałe do repertuaru wartości takie kategorie jak twórczość<sup>25</sup>, czyn, praca; łączyły się one *implicite* z pojęciem wolności – w każdej z nich podstawą była wolna wola. Realizacja tych wartości – to przyszłościowe przygotowywanie narodu, wewnątrz i duchowo wolnego, do odzyskania także wolności politycznej.

Należy tu podkreślić, wobec współczesnych awersji do takich pojęć jak naród czy narodowość, iż romantycy polscy nie używali tych kategorii w sposób nacjonalistyczny czy szowinistyczny. Hasło Jakuba Lelewela: „za waszą i naszą wolność” najmocniej to uwidacznia. Romantyzm godził to, co jednostkowe z ponadindywidualnym, naród był indywiduum – podmiotem częściowym, ale ukierunkowanym ku podmiotowi całościowemu, jakim była ludzkość. Poprzez dzieje narodu urzeczywistnia się historia uniwersalna. Najlepszym przykładem ponadnarodowej struktury jest unia absolutna A. Cieszkowskiego, „rzeczpospolita narodów”, „rzeczpospolita rzeczpospolitych”. To dopiero pojawienie się ruchów etatystycznych w I połowie XX wieku zepchnęło rozważania nad narodem na grunt nacjonalizmów europejskich, w których przodował jednakże Zachód, a nie Polska. Romantyczny apel do strony uczuciowo – wolitywnej, eksponowanie znaczenia indywidualności, osobowości, „bogocześnictwa”, przemawiały silniej do odbiorców

---

<sup>24</sup> Skład osobowy Legionów ukazywał przewagę ludzi wykształconych humanistycznie. Zob. R. W. Horoszkiewicz, *Szablą i piórem*, „Pion” 1934, nr 45 oraz także *Artystyczne zagadnienia w Legionach*, „Pion” 1935, nr 12.

<sup>25</sup> Po raz pierwszy w kulturze europejskiej terminu tego użył K. M. Sarbiewski w rozprawie *O poezji doskonałej*. Język polski rozróżnia bowiem „stwórcę” i „twórcę”; wcześniej termin ten zarezerwowany był do twórczości boskiej.

aniżeli klasyczne ujęcia racjonalistyczne. Ale to także romantyzm wypracował postawy i wzorce, próbujące pogodzić rozsądek z „szaleństwem”, romantyzm i pragmatyzm, wskazując na konieczność łączenia pracy u podstaw czy pracy organicznej z czynem – w różnych płaszczyznach ludzkiej twórczości. Myślę, że odczytywanie na nowo dawnej tradycji, ze wskazaniem na wątki przeżyć egzystencjalnych, z pytaniem o sens twórczości i pracy, o personalistyczny wymiar człowieka i jego wolności, o jego związki z innym człowiekiem, z Bogiem, z przyrodą, o miejsce i rolę wartości – stanowić może wkład w budowę alternatywy w czasach chaosu i zwątpienia. A więc, „do filozofii narodzić”<sup>26</sup> – chciałoby się rzec.

---

<sup>26</sup> Ten apel wystosował Bronisław Trentowski.