

Bolesław Andrzejewski
Akademia Nauk Stosowanych im. Mieszka I w Poznaniu

Polacy, Niemcy i Amerykanie w świetle interfilozoficznej komparatystyki

Naród polski nigdy nie był przystępny do abstrakcji, do tych bezkształtów samego rozumu, którymi zajmował się z taką lubością geniusz kontemplacyjny Niemców. [. . .] Filozofia niemiecka nie pasowała do narodu polskiego i była mu całkiem obca; według naszych najmądrzejszych myślicieli stanowiła ona zawrót głowy dla młodzieży.

Karol Libelt¹

Jeżeli zwrócimy uwagę na rozwój filozofii w Polsce, uderzy nas wspólny rys, który wiąże wszystkich wybitniejszych przedstawicieli myśli filozoficznej u nas, rys nazwany przeze mnie niegdyś pragmatystycznym dla swej styczności z kierunkiem reprezentowanym zwłaszcza przez Jamesa o F.C.S. Schillera.

Adam Zieleńczyk²

Słowo wstępne

Przedmiotem przedkładanego Czytelnikowi artykułu są wybrane wątki historii filozofii. Skoncentrujemy się na filozofii uprawianej w Polsce, Niemczech i Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Zasadniczym celem prowadzonych rozważań będzie komparatystyczne ujęcie wymienionych filozofii. Zastosowana zostanie metoda zwana dla potrzeb niniejszego artykułu — a także mogąca służyć porównaniom filozoficznym w ogóle — interfilozofią. Na początku ukážemy zarys filozofii polskiej. Następująca w kolejnych punktach skrótowa charakterystyka niemieckiego i amerykańskiego sposobu filozofowania będzie przydatna w dalszym charakteryzowaniu filozofii polskiej. Będziemy konsekwentnie zmierzać ku ustaleniu specyfiki polskiej duchowości, jednocześnie ukazując ją na tle oraz w dynamice kontaktów z dwoma pozostałymi.

¹ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, PWN, Warszawa 1967, s. 240.

² A. Zieleńczyk, *Czynnik pragmatystyczny w filozofii polskiej*, „Przegląd Filozoficzny” 1923, s. 137.

Początki i rozwój filozofii polskiej

Zacytowane wyżej motta mają na celu ukazanie ewolucyjnego trendu polskiej filozofii, jak również uświadomić już na wstępie charakterystyczne dla niej cechy. Nietrudno bowiem zauważyć, że polscy intelektualiści, i to już od czasów średniowiecza, wykazywali nikle zainteresowanie dla problemów określanych przez tradycję mianem „teoretycznych”. W swych dziełach unikają oni zagadnień związanych z logiką, metodologią wiedzy, a nawet z filozofią przyrody czy chociażby z przyrodoznawstwem. Polscy myśliciele podejmują natomiast chętnie problematykę związaną z etyką, moralnością, ze sprawami społecznymi i politycznymi, a także z religią.

Przy założeniu, że filozofia jest córką czasu i okoliczności, zachodzi pytanie o przyczyny powyższego pisarskiego ukierunkowania. Wskazać można w tym względzie dzielnicowe rozbitcie organizmu państwowego, jakie zaistniało w wyniku jego podziału między synów Bolesława Krzywoustego. Zabieg ten wpłynął bez wątpienia na osłabienie politycznej rangi niedawnego królestwa. Nade wszystko jednak, co w naszym kontekście można uznać za przyczynę zasadniczą, było sprowadzenie w 1226 r. na północne tereny Polski rycerstwa, zwanego w naszej nomenklaturze „Krzyżakami”. Rozpoczął się i trwał później wiele stuleci okres niepokoju, często też krwawych z nimi utarczek i wojen. Okoliczności związane z nowym sąsiedztwem nie sprzyjały snuciu rozważań teoretycznych, zmuszały natomiast do namysłu nad sprawami praktycznymi, oscylującymi nierzadko wokół fenomenu wojny, a także wokół problemów związanych z etyką czy ze społeczną i polityczną sprawiedliwością.

Jednym z pierwszych myślicieli, który orientował się na takie właśnie, tj. zabarwione etycznie problemy społeczno-polityczne, był Stanisław ze Skarbmierza (ok. 1360–1431), pisarz i dyplomata, w roku 1400 rektor Uniwersytetu w Krakowie. Swoje poglądy zawarł przede wszystkim w tzw. *Kazaniach*. Autor postawił tam ponadczasowe pytanie odnośnie do odpowiedzialności za udział w wojnie oraz za czyny popełniane w jej trakcie. Apelował zarówno do decydentów, jak i do poddanych, aby w miarę możliwości unikali zbrojnych zatargów oraz aby nie wypełniali bezkrytycznie wszystkich rozkazów. Dopuszczał jedynie wojny „sprawiedliwe”, mające na celu przykładowo odzyskanie zagrabionego mienia, lub też toczone w „duchu prawości” czy „głosu sumienia”. Stanisław głosił prymat rozwoju kulturowego nad doskonaleniem wojennych narzędzi. Państwo kierujące się powyższą zasadą nie powinno obawiać się nieprzyjaciół — pokona ich swą mądrością i siłą płynącą z bogactwa kulturowego, a także z wiary w sprawiedliwość Stwórcy.

W pismach Stanisława nie znajdujemy bezpośrednich odwołań do relacji polsko-krzyżackich. W sposób bardziej jednoznaczny czynił to Paweł

Włodkowic (1370–1435). Wypowiadał się na rzecz wolności wszystkich ludów, także pogańskich; występował jednocześnie przeciwko zbrojnym wyprawom. W swych pismach Włodkowic obwiniał Krzyżaków za nieprawości i społeczne zło, jakie stało się udziałem na terenach północnych i na wschód od Odry. Piętnował w sposób bezwzględny polityczne praktyki Zakonu, obnażał jego okrucieństwo i obłudę. Sugerował, że Krzyżaków nie powinno się w ogóle tolerować i że należy ich wytepić „od podstaw”. Pomocną ma być w tym celu Ewangelia, według której „wszelkie drzewo, którego nie szczepił Ojciec mój niebieski, wykorzenione będzie [. . .] zaś wszelkie drzewo, które nie rodzi owocu dobrego, będzie wycięte”³.

Praktyczne zabarwienie jest wyraźne u kolejnego polskiego średnio-wiecznika, Jana Ostrogora (ok. 1430–1501). W dziele zatytułowanym *Memoriał o urządzeniu Rzeczypospolitej* autor zestawiał szereg, niekiedy drobiazgowych uwag, mających usprawnić funkcjonowanie państwa polskiego. Podzielił je na uwagi „o sprawach duchowych”, dotyczących zwłaszcza wzajemnych kontaktów Królestwa Polskiego z władzą papieską, oraz na uwagi „o sprawach świeckich”, wśród których dominują szczegółowe postulaty, mające przyczynić się do poprawy stosunków społeczno-politycznych w kraju.

Ważną rolę w filozofii polskiego renesansu odegrał Andrzej Frycz Modrzewski (1503–1572). Jego główne, powstałe w połowie XVI wieku, dzieło nosi tytuł *O poprawie Rzeczypospolitej*. Składa się ono — *notabene* — z pięciu „praktycznych” rozdziałów (Ksiąg): „O obyczajach”, „O prawach”, „O wojnie”, „O Kościele” oraz „O szkole”. Brakuje tam, jak łatwo zauważyć, rozdziałów „teoretycznych”, przykładowo o logice albo o przyrodzie. Autor koncentruje się natomiast na zagadnieniach społecznych, podkreśla, iż jednostka nie żyje w izolacji, lecz wszystkie swoje zdolności i całą energię winna poświęcić społeczeństwu. W tym duchu definiuje też Rzeczpospolitą, którą jest „zgromadzenie i pospólność ludzka, związana prawem, łącząca wielu sąsiadów, a ku życiu dobremu i szczęśliwemu ustanowiona”⁴.

Z czasem, już w XIX wieku, następują wręcz systematyczne deklaracje odnośnie do specyfiki polskiego myślenia. Na początku tegoż wieku pojawiły się kolejne wypowiedzi, wyznaczające kierunek polskiego myślenia na dalsze dziesięciolecia. Znamienny jest w tym kontekście postulat księdza-filozofa: „Filozofujmy nie dla szkoły, lecz dla potrzeb społecznego życia”⁵. W tym duchu pojmuje polską mentalność i filozoficzne usposobienie Bronisława

³ Paweł Włodkowic, *Pisma wybrane*, red. L. Ehrlich, Warszawa 1968, s. 220.

⁴ Cyt. za: 700 lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*, red. L. Szczucki, PWN, Warszawa 1978, s. 245.

⁵ F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują? Rozprawa na publicznym posiedzeniu Akademii Krakowskiej, dla obchodu pamiątki traktatu w Wiedniu 1809 zawartego i upamiętnienia wolności handlowej miasta Krakowa, dnia 15 października r. 1810 zebranych czytana*, Kraków 1810, s. 5.

Trentowski (1808–1869): „Filozofia występująca z formą samą do boju, a treść wszelką odpychająca z pogardą, jest Palladą, której już jedną rękę odcięto, jest mańkutom”⁶. Podobnie uważał August Cieszkowski (1814–1894), który napisze:

Filozofia z wyżyn teorii zstąpić musi na równiny praktyki. Filozofia praktyczna, jej konkretny wpływ na życie i na społeczeństwo, rozwój prawdy w konkretnym działaniu, to jest przeznaczenie filozofii.⁷

Najdobitniej bodajże wypowiedział się w tym względzie Karol Libelt (1807–1875), który w połowie XIX wieku wołał: „Od czynu, od wielkiego czynu zacząć musi filozofia słowiańska”⁸. Myśli i słowa są tylko wstępem do czynu; sprawia on, że świat przestaje być zbiorem zapisów i wegetującą przyrodą, nabiera natomiast rumieńców życia, zaś idea staje się dzięki niemu „prawdą”.

Zostawiamy w tym miejscu śledzenie myśli polskiej, pozostając jednocześnie w przekonaniu o jej wyraźnie praktycznym nastawieniu, dotyczącym głównie spraw związanych z życiem społecznym, w szczególności z polityką, etyką, moralnością czy religią. Do zagadnień tych powrócimy w ostatnim punkcie opracowania.

Przyjrzyjmy się z kolei — w dużym skrócie — innym filozofiom, zasygnalizowanym w tytule.

Niemiecki racjonalizm

U podstaw niemieckiej duchowości leżą zasady oparte na rozumie i logicznych operacjach. Pojawia się tedy obraz Niemca jako racjonalisty, pomniejszającego rolę wrażeń zmysłowych na rzecz zabiegów logicznych. W mniejszym stopniu ceniona jest tu indukcja, natomiast większe znaczenie zyskuje metoda dedukcyjna. Racjonalne nastawienie widoczne jest już w średniowiecznej mistyce i ówczesnej filozofii religii, wszak potęguje się ono w kolejnych kulturowych okresach, urastając do rangi zasadniczego atrybutu określającego mentalność naszych zachodnich sąsiadów.

Jak głoszą historyczne zapisy, nawet w przypadku Hildegardy z Bingen (1098–1179), mistyczki i wczesnej myślicielki niemieckiej, „można wręcz sądzić, że podczas iluminacji nie przerywała ona swego zajęcia, i ludzie, którzy byli w pobliżu, nawet nie domyślali się, że dzieje się z nią coś niezwykłego”⁹.

⁶ B. Trentowski, *Chowanna*, Ossolineum, Warszawa — Wrocław — Kraków 1970, t. 2, s. 272.

⁷ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, PWN, Warszawa 1972, s. 87.

⁸ K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, Nakładem i drukiem księgarni N. Kamieńskiego i Spółki, Poznań 1845, t. 1, s. 126.

⁹ F. Beer, *Kobiety i doświadczenie mistyczne w Średniowieczu*, przeł. A. Branny, Znak, Kraków 1996, s. 20.

W nieco późniejszej mistyce niemieckiej pojawiają się nacechowane *ratio* deklaracje, iż wiara w boskie prawdy musi być poparta wiedzą.

Skoro człowiek, dusza, duch ogląda Boga, wówczas zyskuje on samoświadomość i poznaje również siebie jako istotę poznającą, to znaczy: poznaje on, iż ogląda i poznaje Boga.¹⁰

Racjonalizm dominuje w chrześcijaństwie, widoczny jest w reformie Kościoła katolickiego. Wręcz

[...] przekłety byłby chrześcijanin, który nie pojmuje, co mu jest pisane. Jakim bowiem sposobem ma on wierzyć w to, czego nie rozumie. Kto nie pojmuje Boga, nie pojmie nigdy choćby cząstki przyrody.¹¹

W filozofii niemieckiej świat istnieje i funkcjonuje zgodnie z regułami logiki — jak mówią Niemcy: „Ordnung muss sein” („porządek musi być”). Nieważne wręcz, czy ów świat, łącznie z płynącego z jego strony wrażeniami, istnieje realnie. Wiedza zatem nie jest wynikiem zewnętrznych bodźców, lecz wypływa z wewnętrznych predyspozycji podmiotu. Podejście tego typu jest całkowicie odmienne od propozycji angielskich, przedkładających ponad racjonalizm metodę empiryczną i postrzegających człowieka jako *tabula rasa*. U naszych zachodnich sąsiadów metodologia przybiera odmienny wektor — mianowicie od rozumu do zewnętrznego otoczenia. Wiedzę można tedy uzyskać, siedząc w zamkniętej pracowni, przy tym z zamkniętymi oczami i uszami. Jak twierdzi, w polemice Johnem Lockiem, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), poszukiwane prawdy opierają się na zasadach, których dowód nie zależy od świadectwa zmysłów. Przeciwnie, dowód na istnienie prawd leży w głębi podmiotu i opiera się na zasadach wrodzonych. Wiedza ma zatem podstawy, „których uzasadnienie nie zawisło od przykładów ani w konsekwencji od świadectwa zmysłów”¹².

Geneza porządku świata nie jest tedy sprawą jakiegoś „bytu w sobie”, który leży na zewnątrz rozumu i który należy zmysłowo badać. Koordynacja wrażeń należy do rozumu i musi posiadać piętno logiki.

Dobitną egzemplifikacją niemieckiego racjonalizmu genetycznego (natywizmu) jest Leibnizjańska koncepcja monady. Ma ona być najmniejszym składnikiem rzeczywistości, dalej już niepodzielnym. Monady zatracają tym samym status materialnej rzeczywistości (materia daje się dzielić w nieskończoność) i stają się wytworami logiki. Według Leibniza monady są zamknięte,

¹⁰ Meister Eckhart, *Werke*, Bd. II, Verlag Deutscher Klassiker, Frankfurt a. Main 1993, s. 329.

¹¹ M. Luther, *Vom unfreien Willen*, [w:] *Der neue Glaube*, hrsg. K. Aland, Ewang. Verlagsanstalt, Berlin 1949, s. 155.

¹² G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbmska, PWN, Warszawa 1955, t. I, s. 7.

„nie posiadają drzwi ani okien”, czyli nic nie może do nich wejść ani z nich wyjść. Takie też cechy wykazuje monadyczna dusza człowieka, zawierająca — logicznie rozumując — wrodzone załączki wiedzy.

Do rozwoju niemieckiego racjonalizmu przyczynił się wydatnie I m m a n u e l K a n t (1724–1804). Wyznaczył on rozumowi, w porównaniu z Leibnizem, jeszcze ważniejsze zadanie. Idzie tu o tzw. przewrót kopernikański, uaktywniający rozumową aktywność, zatem nie o gotową, wrodzoną człowiekowi wiedzę, lecz o moc porządkowania natłoku zewnętrznych bodźców.

Spróbujmyż więc raz — powiada niemiecki racjonalista — czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zasad metafizyki, jeśli przyjmiemy, że to przedmioty muszą się dostosować do naszego poznania.¹³

Mało ważny jest świat zewnętrzny „sam w sobie”, jako że jedyna dostępna nam rzeczywistość powstaje w architektonicznych strukturach naszego rozumu. Wrażenia zewnętrzne oczywiście istnieją — jako takie są one wszakże „ślepe” i zostają podporządkowane porządkującej sile rozumu, urastającego tym samym do rangi konstruktora naszego świata wiedzy.

Na niedościgłe wręcz wyżyny wyniósł rozum Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), utożsamiając go ze Stwórcą świata. Hegel postępuje zgodnie z metodą dedukcji, tzn. poczynając poznanie od pojęcia bardziej ogólnego uzyskuje, wiedzę odnośnie do niższego stopnia egzystencji. Poruszając się intelektualnie w ten właśnie sposób, dochodzimy ostatecznie do pierwszego pojęcia. Jest ono jeszcze pozbawione materialnej realności, zawiera wszakże w sobie — zgodnie z logiką — cały „innobyt”. Pierwotna myśl, zwana też „abolutem”, zostaje „ubóstwiona”, staje się praprzyczyną wszelkiego bytu, już nie tylko w sensie teoriopoznawczym, ale wręcz ontologicznym. Jak to ujmuje Hegel:

Absolutny duch postrzega sam siebie jako ustanawiający byt, jako kogoś, kto sam tworzy swoją odrębność, przyrodę i skończonego ducha. [...] Najwyższa definicja absolutu polega na tym, że ten nie jest po prostu samym duchem, lecz że jest on duchem w absolutnym objawieniu, samoświadomym, nieskończenie twórczym...¹⁴

Racjonalizm oraz tendencja do aktywistycznej interpretacji i do penetracji głębokich pokładów podmiotowego ducha nie słabnie w Niemczech do dzisiaj. Wspomnieć można chociażby symbolizm Ernsta Cassirera (1874–1945), osiągający swoje apogeum w okresie międzywojennym. Otóż podążając intelektualną drogą wytyczoną przez mędrca z Królewca,

¹³I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 31.

¹⁴G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, [w:] G.W.F. Hegel, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1986, Bd. 10, s. 31.

wspomniany neokantysta dokonuje metodycznego osłabienia bytu „samego w sobie” na rzecz autonomicznych wobec tamtego — stanowiących, jak to wcześniej określał W. v. Humboldt, rezultat apriorycznej „pracy ducha” — wytworów wnętrza podmiotu. Cassirer zwie je symbolami, mającymi nikłe odniesienia do świata przedmiotów substancjalnych. Już samo pojęcie materii nie jest w przyrodoznawstwie przedmiotem postrzegania, ale wynikiem logicznej konstrukcji. Poszczególne przejawy materii,

[...] tak atom jak i siła, atom jak i eter nie mogą być już rozumiane jako ty-leż rzeczywistości [...] skoro tylko zostają uznane jako instrumenty, które musi stworzyć sobie myśl w celu ogarnięcia chaosu zjawisk jako usystematyzo-waną całość...¹⁵

Z biegiem lat transcendentalizm Kanta uległ w filozofii symbolu daleko idącemu pogłębieniu i rozszerzeniu. W swym trzyciennym dziele Cassirer proponuje przeniesić podmiotową twórczość na wszystkie zakresy kultury, zwane przez niego „formami symbolicznymi”, w wyniku którego to zabiegu „krytyka rozumu staje się tym samym krytyką kultury”¹⁶.

Amerykański pragmatyzm

Filozofia stosująca metodę pragmatyczną sięga głęboko w przeszłość. Jej korzeni można doszukiwać się już w starożytności, m.in. w wypowiedzi Protagorosa, iż „miarą wszechrzeczy jest człowiek”, zaś w czasach nowożytnych w filozofii Błaże’ego Pascala (1623–1662), chociażby w słynnym „zakładzie” odnoszącym się do religii i do rzeczywistości Boga. Poniżej zajmiemy się rzeczoną metodą, poczynając od drugiej połowy XIX w., kiedy to po drugiej stronie Atlantyku zyskała swoją nazwę i przybrała wyrazistą postać filozoficznej doktryny.

Dla lepszego zrozumienia założeń filozofii pragmatycznej warto zatrzymać się krótko na pozapodmiotowych przesłankach kształtowania się amerykańskiej świadomości i mentalności. Możemy sobie wyobrazić sytuację sprzed kilkuset lat, kiedy to za ocean docierały kolejne transporty wędrowców. Pamiętać przy tym trzeba, iż nowo przybyłych nie witały rodziny czy przyjaciele, nie zapraszały ich gościńce, hotele ani „prywatne kwatery”. Czegoś takiego za oceanem wówczas nie było — możemy w pewnym momencie wręcz mówić o gospodarczej i kulturowej pustce. Rozumujemy dalej — nadciągała noc, z nią chłód; także strach, potęgowany złowieszczymi odgłosami

¹⁵ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910, s. 220.

¹⁶ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, erster Teil: *Die Sprache*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1923, s. 10-11.

sawannowej fauny czy wojennym pokrzykiwaniem Indian. Konieczny okazał się inny model życia, podkreślmy — daleki od piknikowego lenistwa, od fizycznej beczynności i od czysto dialogowych relacji.

Potrzebny był c z y n , mogący możliwie szybko sprostać aktualnym wyzwaniom sytuacyjnym. Zbudowanie przykładowo choćby skromnego domostwa dawało szansę na schronienie, na zażegnanie niebezpieczeństwa i w ogóle na przetrwanie. Sądzić można, iż taki właśnie model aksjologicznych preferencji, na których czele znajduje się skuteczne działanie, utrwaliło się i obowiązuje w mentalności także dzisiejszych Amerykanów. Ich wzorcem jest dobry menedżer, człowiek sukcesu, aktywny podmiot ekonomicznej i społecznej kariery.

„Działanie” oznacza w języku greckim *pragma* i taki jest właśnie źródłosłów amerykańskiego „pragmatyzmu”. Za jego twórcę, łącznie z nazwą, uznawany jest *Charles Sanders Peirce* (1839–1914). Swoje stanowisko sprecyzował w szkicu z 1878 r., zatytułowanym: „Jak uczynić nasze myśli jasnymi?”, mogącym uchodzić za pierwszą eksplikację mentalności amerykańskiej. Zawarte w nim uwagi stanowią, zasygnalizowaną wyżej, receptę na umiejętność kodowania oraz dekodowania językowych komunikatów z perspektywy ich praktycznych konsekwencji w codziennych działaniach.

Aby całkowicie zrozumieć znaczenie jakiejś myśli — czytamy we wspomnianym szkicu — wystarczy ustalić, jakie reguły postępowania z niej wynikają, bowiem znaczenie czegokolwiek i wynikające z tego czegoś reguły postępowania to jedno i to samo.¹⁷

To samo w innym miejscu, kilkanaście lat później:

[. . .] jeśli ktoś zdoła dokładnie ustalić wszystkie zjawiska, które mogą pojawić się na skutek przyjęcia lub odrzucenia jakiegoś pojęcia, to uzyska tym samym pełną definicję pojęcia i poza tym absolutnie nic nie jest w nim zawarte.¹⁸

Pierce poddaje pod rozwagę oraz pod rozumiejącą interpretację przykładowe zdania: „węgiel jest paliwem”, albo „ogień parzy”. Oczywiście można je rozważać czysto teoretycznie, przytaczając chociażby wzory chemicznych pierwiastków oraz rozrysowując reakcyjny udział tychże pierwiastków w procesie „spalania węgla” ($C + O_2 = CO_2$). Pragmatyzm nie chce się wszakże zagłębiać w abstrakcyjne i oderwane od praktyki obszary przyrodniczych zjawisk. Wystarcza mu — jak to określił *John Dewey* (1869–1952), następcą Peirce’a i zwolennik metody pragmatycznej w dziedzinie pedagogiki — edu-

¹⁷ Ch.S. Peirce, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, [w:] H. Buczyńska, *Peirce*, WP, Warszawa 1965, s. 137.

¹⁸ Ch.S. Peirce, *Czym jest pragmatyzm?*, [w:] H. Buczyńska, *op. cit.*, s. 154.

kacyjny instrumentalizm („uczenie poprzez działanie”), określający właśnie praktyczne skutki wspomnianego zdania. Należy je rozumieć w kontekście sytuacyjnych reguł postępowania i przydatności w określonych sytuacjach: „jeśli rozpalę węgiel, mogę ugotować nad nim strawę (lub ogrzać zmarznięte ręce, itp.)”. „Ogień parzy” znaczy z punktu widzenia pragmatyczno-instrumentalnej metody: „jeśli włożę rękę w ogień, poczuję ból”, *ergo* „nie mogę wkładać ręki do ognia”. Dzisiejszy „telefon” nie denotuje, dla pragmatysty, budowy jakiegoś aparatu, jego tworzywa, podzespołów czy splotu wewnętrznych przewodów. Jest to urządzenie, za pomocą którego (jeśli znam reguły jego obsługi) mogę porozmawiać z osobą znajdującą się aktualnie poza zasięgiem bezpośredniej komunikacji interpersonalnej.

Peirce odnosił językowe komunikaty do obiektywnie istniejących stanów rzeczy, proponując jedynie takie rozumienie przedmiotu oraz podmiotowej do niego relacji, w której podmiot potrafi, komunikacyjnie i hermeneutycznie, wyinterpretować z przedmiotu aspekty korzystne z punktu widzenia praktyki egzystencjalnej. W gruncie rzeczy, jak pisze H. Buczyńska:

[...] teoria Peirce’a głosi, że każde poznanie nieuchronnie wywołuje w nas dyspozycje do określonego działania, a nie że poznajemy po to, żeby działać skutecznie.¹⁹

Inaczej potoczyły się losy pragmatyzmu, chociażby w nieco późniejszej filozofii Williama Jamesa (1842-1910). Dokonał on usubiektywienia omawianej metody, sprowadzając ją na pozycje relatywizmu, woluntaryzmu oraz irracjonalizmu. James nie pytał — jak jego poprzednik — o rozumienie komunikatów dotyczących się obiektywnych stanów rzeczy. Skoncentrował się natomiast na definiowaniu „prawdy”, która, dzięki osobliwemu jej pojmowaniu, miała stać się podstawą indywidualnej skuteczności — w dziele urzeczywistnienia *american dream*.

James postulował postrzeganie człowieka w całej jego osobowej złożoności, łącznie ze sferą woli i emocji. Komunikaty językowe winny zatem czynić zadość również tamtym potrzebom i nie dotyczyć jedynie pokładów intelektualnych i logicznych. Podejście takie, jak łatwo zauważyć, pozostaje w sprzeczności z klasyczną (Arystotelesowską) teorią prawdy, która głosi „zgodność myśli i rzeczy”. W Jamesowskiej wersji „prawda jest jednym z gatunków dobrego, nie zaś, jak zwykle się przyjmuje, kategorią odmienną od dobrego...”²⁰. Nosi ona piętno ludzkiej woli, wiąże się z nieustannym osądzaniem stanów rzeczy jako „dobre” i „złe”, „piękne” i „brzydkie”, „prawdziwe” i „błędne” (tym samym „przydatne” lub „nieprzydatne” w codziennej praktyce).

¹⁹ H. Buczyńska, *op. cit.*, s. 45.

²⁰ W. James, *Pragmatyzm*, przeł. W.M. Kozłowski, Wydawnictwo. Kasa im. Józefa Mianowskiego, Warszawa 1911, s. 46.

W konsekwencji takiej metodologii, i co jest w niej najważniejsze — prawdziwą — jest tylko ta myśl (wyrażający ją komunikat językowy), która jest użyteczna i która daje człowiekowi określone korzyści. Posiadanie więc prawdy, w przeciwieństwie do deskrypcyjnych ujęć intelektualistycznych, nie jest celem samym w sobie, lecz tylko narzędziem do działania, a zatem środkiem do osiągnięcia życiowych sukcesów. W Jamesowskiej wersji pragmatyzmu idee (komunikaty) jako takie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe; o prawdziwości decyduje ich przydatność dla konkretnego podmiotu w konkretnej sytuacji. „Prawda przytrafia się idei — powiada James — staje się ona prawdziwa, okoliczności czynią ją taką”²¹.

Przykładem pragmatycznego podejścia jest metoda rozwiązywania problemów religijnych, przy czym James nie widzi możliwości ich rozumowego zgłębienia. Do weryfikacji podstawowego dla religii stwierdzenia „Bóg istnieje” mało przydatne okazują się zabiegi logiczne (tak samo zresztą, jak i empiryczne). Problem należy postawić zgoła inaczej — trzeba mianowicie zastanowić się, czy i na ile przytoczone wyżej zdanie jest człowiekowi pomocne w codziennym życiu. Zatem „jeśli idee teologiczne okazują się wartościowymi dla konkretnego życia, będą one prawdziwe dla pragmatyka w tym znaczeniu, iż są do tego dobre”²². Prawdziwość Arystotelesowska niczego tu nie rozstrzyga, bowiem „dajcie nam materię, któraby obiecała powodzenie..., a każdy rozsądny człowiek będzie tę materię ubóstwiał”²³. Stanowiska materialistyczne czy spirytualistyczne same w sobie, podobnie jak komunikaty językowe formułowane teoretycznie w tym czy tamtym paradygmacie, nabierają znaczenia dopiero wtedy, gdy odnoszone są do świata naszego życia, dokładniej: naszego działania. Postawę tego typu daje się wyrazić w (neo)Pascalskim kluczu kulturowego zakładu:

Nie możemy tu znaleźć wyjścia w sceptycyzmie i oczekiwaniu, bo chociaż unikamy błędu w razie, jeżeli religia nie jest prawdą, tracimy dobro, jeśli ona jest prawdą... Jeżeli religia jest prawdą, ja nie chcę utracić jedynej w życiu szansy wygrania...²⁴

Uprzedzając dalsze fragmenty niniejszego szkicu, zaznaczmy, że nie Peirce’owska, a właśnie Jamesowska wersja pragmatyzmu znalazła szczególny oddźwięk i burzliwe rozwinięcie u filozofów polskich.

²¹ *Ibidem*, s. 110.

²² *Ibidem*, s. 41.

²³ *Ibidem*, s. 57.

²⁴ W. James, *W obronie wiary*, przeł. W. Kosiakiewicz, Skład główny J. Fiszer, Warszawa 1901, s. 60-62.

Miejsce i rola obu filozofii w kształtowaniu myśli polskiej

A. Racjonalizacja polskiej *praxis*

Przywołanie — w dużym skrócie i uproszczeniu — dwu prężnych systemów filozoficznych było niezbędne dla dalszego toku wywodów oraz dla wniosku końcowego. Oba wywarły znaczący wpływ na polski sposób myślenia. Zaznaczyć trzeba, iż tenże zachował swój, przez wieki mu towarzyszący, praktycyzm, modyfikowany wszakże z biegiem dziesięcioleci — zjawisko to chcemy w niniejszym szkicu wykazać — zarówno za sprawą niemieckiego racjonalizmu, jak i amerykańskiego pragmatyzmu.

Z początkiem XIX wieku rozpoczął się w Niemczech oraz w Europie triumfalny pochód kantyzy. Oddziaływania — kotwiczącego w racjonalizmie — „przewrotu kopernikańskiego” nie ominęły Polski. Wszakże — którą to tendencję należy z całą mocą podkreślić — recepcja kantyzy dokonywała się u nas poprzez filtr *praxis*. Według historyka polskiej filozofii:

[...] przyjmowali i propagowali naukę Kanta ci, którzy uważali go za przeciwnika Oświecenia i sami przeciw Oświeceniowi występowali. Odrzucali zaś jego naukę ci, którzy hołdując Oświeceniowi jego za przeciwnika Oświecenia głosili, oraz ci, którzy Oświecenie potępiając, jego za zwawcę Oświecenia uważali.²⁵

Tak czy inaczej, filozofia Kanta znalazła w Polsce swoje odbicie. Jej zwiastunem była już wygłoszona w roku 1799 przez Jędrzeja Śniadeca i ego (1768–1838) *Mowa o niepewności zdań na doświadczeniu fundowanych*, zaś wyraźną inicjację systematyczną i werbalizację metodyczno-programową zyskała jedenaście lat później w cytowanej już książce Jarońskiego. Ten kontynuator polskiego sposobu filozofowania i, jak już zostało wyżej zaznaczone, zdeklarowany zwolennik praktycyzmu napisze w dalszych partiach swojego dzieła: „Szkoly Głównej bez Katedry Filozofii Teoretycznej nie wiem, jakbym mógł robić sobie wyobrażenie”²⁶.

Nasila się tedy (być może wręcz budzi) świadomość o konieczności uzupełnienia praktycznych usiłowań, płynących najczęściej z potrzeb wyzwoleńczych, wątkiem teoretycznym, teoriopoznawczym. Do zagadnień związanych z czystym poznaniem i logiką odnosił się przy końcu XIX wieku, i to z dużym entuzjazmem, Władysław Mieczysław Kozłowski (1858–1935). Ten polski neokantysta dokonywał głębszej i metodycznej analizy procesu zdobywania wiedzy oraz jej końcowego efektu. Rozgraniczał — między innymi — nacechowany podmiotowym aktywizmem aprioryzm, którego był

²⁵ A. Zieleńczyk, *Geneza i charakterystyka kantyzy polskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 1914, s. 167.

²⁶ F. Jaroński, *op. cit.*, s. 60.

zwolennikiem, od pasywnego natywizmu. Rozkładając bowiem gotowy produkt wiedzy, teoria poznania

[...] dochodzi do pewnych pierwiastków, wspólnych każdemu poznaniu, a więc bardzo ogólnych, a bez których doświadczenie byłoby niemożliwe. [...] Nielogicznym byłby wszakże wniosek, jakoby dziecko rodziło się z gotowymi formami owymi.²⁷

Swoje filozoficzne przeświadczenia rozwija i pogłębia Kozłowski w publikacji powstałej na początku XX wieku i stanowiącej niezwykle ważny składnik jego dorobku, pisanej właśnie z pozycji (neo)kantowskiego racjonalizmu. Omawiając tam szeroko kategorię przestrzeni, liczby i przyczynowości, autor konkluduje, iż

[...] prawa przyrody są w rzeczywistości rzutem na zewnątrz tej prawidłowości, którą na podstawie wymagań apriorycznych umysł nasz wprowadza do chaosu ujęć [...].²⁸

Ponieważ wspomniany neokantysta, mimo fascynacji transcendentyzmem w swej twórczości, pozostał jednak w przeważającej mierze wierny praktycznemu trendowi polskiej filozofii, powrócimy jeszcze w dalszych fragmentach do jego propozycji w kontekście pragmatyzmu.

Drugim myślicielem niemieckim, inspirującym myśl polską w połowie XIX wieku, był wspomniany już Hegel. W Polsce przyjmowano jego twórczość z mieszanymi odczuciami. Wielkie nadzieje budziła u nas metoda dialektyczna, zakładająca — co prawda głównie w odniesieniu do, rozwijającej się w „innobyt”, pierwotnej idei — nieustanną zmienność jako podstawową zasadę istnienia. Postrzeganie świata nie jako zbioru stanów rzeczy, lecz w sensie procesu dostarczało polskim myślicielom dowodów oraz było szansą w dążeniach niepodległościowych. W ich opinii „metoda dialektyczna Hegla jest najwyższą jego zasługą. Jest to kamień filozoficzny, którego dotąd na próżno szukała filozofia rozumu i filozofia w ogólności”²⁹. Retoryczne pytanie stawia w kontekście dialektyki Cieszkowski, czy aby metoda Hegla nie stanowi potrzeby całych stuleci?

Na tym wszakże kończą się pochwały pod adresem Hegla. Polscy pisarze odrzucają jego wybujały racjonalizm (owe „bezkształty czystego rozumu”), przechodzący wręcz w absolutny idealizm. Nie akceptują ubóstwienia rozumu, trwając konsekwentnie przy koncepcji Boga osobowego. Według Hegla „prahistoria” Boga sięga wprawdzie poza istniejącą materię i poza ducha,

²⁷ W.M. Kozłowski, *Psychologiczne źródła niektórych zasadniczych praw przyrody*, „Przegląd Filozoficzny”, styczeń 1899, s. 55.

²⁸ W.M. Kozłowski, *Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania*, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1903, s. 76.

²⁹ K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, t. I, s. 75-76.

wszakże jego istota tkwi w „czystym pojęciu”, w boskim „nic”, stającym się „czymś” w wyniku wszechobecnego i nigdy nieustającego „stawania się”. Tak pojmowana, wysoce racjonalna boskość różni się od polskiego jej pojmowania, bowiem

[...] filozofia niemiecka pojmuje Boga jako rozum w sensie idei nieujmowalnej w żadnej indywidualności oraz negującej wszelką przypadkowość i materię, podczas gdy polska traktuje Boga w sensie ducha, w sensie żywej, twórczej i działającej idei, nie abstrahuje od materii, lecz uznaje jej konieczność dla boskiego objawienia.³⁰

Do głosu dochodzi tu znowu i zwycięża wątek praktyczno-polityczny i wyzwolenczy, oscylujący w odniesieniu do heglizmu zwłaszcza wokół kategorii „państwa” i „narodu”. Dedukcyjna metoda Hegla posuwała się w dziele konstruowania rzeczywistości od „ogółu ku szczegółowi”, przy czym aktualnym formom istnienia przysługiwał zawsze atrybut „rozumności”. Zgodnie z taką logiką „państwo” pojawiło się, przy schodzeniu idei ku dołowi, przed „narodem”, tym samym i tym bardziej przed poszczególnymi obywatelami, którzy w tamtym systemie zostali państwu całkowicie podporządkowani. Polscy myśliciele odrzucali logikę idealizmu absolutnego, koncentrując się w swych rozważaniach — wobec braku politycznej organizacji państwowej — na kategorii „narodu”. Ponadto, co ważne, naród wykazuje cechy świętości — powstaje i istnieje z woli Boga. Znamienne są w tym względzie uwagi Libelta, iż wielką zbrodnią jest ćwiartowanie narodów, gdyż „kto się na nie targa, na Boga się targa i bunt przeciw wiekiystemu duchowi podnosi”³¹.

W XIX wieku, jak widzieliśmy, zaistniała potrzeba teoretycznego namysłu, krzepnąca z latami i urastająca w okresie międzypowstaniowym do rangi drugiego i ważnego składnika polskiej filozofii. W konsekwencji pojawiła się metodologiczna *synteza*, stanowiąca systematyczną i świadomie głoszoną jedną teorię i praktykę.

B. *Theoria cum praxis* — „polski” pragmatyzm ergo „polski humanizm”

Z powyższych wywodów wynika jasno, iż polscy myśliciele preferowali zagadnienia związane ze społeczną i polityczną praktyką. Zabarwienie nią było tak silne, że niektórzy badacze dopatrywali się w filozofii polskiej cech pragmatycznych, postrzeganych przez nich w pozaracjonalnym relatywizowaniu niektórych rodzajów prawd. Oprócz cytowanego już na wstępie A. Zielenicy podobną opinię o polskim sposobie myślenia wyraził W.M. Kozłowski, gorący zwolennik rodzimej (upraktycznionej) myśli narodowej. Świadom (a) przesiąknięcia filozofii polskiej praktyką, ale też (b) ograniczeń i nikłego za-

³⁰ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu...*, s. 240.

³¹ *Ibidem*, s. 97.

kresu oddziaływania języka polskiego, w którym filozofia ta była głoszona, stwierdza on, co następuje:

Nam nie pozostawało nic więcej, jak pogodzić się z tym nieuniknionym wynikiem naszego usposobienia umysłowego i, przyjmując uobywatelnioną już nazwę, zaciągnąć w ten sposób w szeregi rosnącego ruchu, znanego przeważnie pod nazwą *pragmatyzm*, co nie przeszkadzało oczywiście zachować rodzajową odrębność i swoje cele specjalne.³²

Postarajmy się wskazać na owe „cele specjalne”, który to zabieg będzie jednocześnie próbą wydobycia zasadniczej cechy polskiej filozofii. Jest nią — obecna we wszystkich etapach historycznych — ścieżka rodzimego praktycyzmu, uzupełniona wszakże z czasem nutą refleksji racjonalnej. W XIX wieku, w szczególności od jego połowy, ma u nas miejsce w pełni świadoma, przybierająca status naczelnej metodologii i czołowego duchowego programu, synteza *theoria cum praxis*. Wydaje się, iż w powstałym przewartościowaniu nie bez znaczenia jest, oprócz zaistnienia znaczącej filozofii Kanta, porażka powstania listopadowego, po której przycichła na jakiś czas radykalna praktyka wyzwolenicza. Równoległe do wołania o „czyn”, według Libelta nawet o „wielki czyn” filozofii słowiańskiej, pojawiają się sformułowania łagodzące pomysły aktywistyczne. Przykładem niech będzie tu wypowiedź Bronisława Trentowskiego (1808–1869), zdeklarowanego skądinąd „praktyka” (choćby na polu „wychowania narodu”), mogąca w swym rozwinięciu stanowić jedno z charakterystycznych określeń polskiej filozofii: Otóż:

Nie goni ona za samą ideą, co nazywam po części i słusznie czczym widziałem, ani też za samą realną rzeczywistością, którą nożem ćwiartujemy na stole, ale raczej za rzeczywistością i życiem; że jest syntezą, to jest praktyką i teorią społeczną.³³

Metoda syntezy została wykorzystana w definicyjnych próbach dotyczących „prawdy”. Zagadnieniem tym zajął się w sposób obszerny i systematyczny W.M. Kozłowski, który — oprócz rodzimego praktycyzmu i kantowskiego racjonalizmu — sięgnął w swym badawczym zamierzeniu *explicite* do rozkwitającego w Ameryce na przełomie XIX i XX wieku pragmatyzmu, zwłaszcza tego w wersji W. Jamesa. Kozłowski zapoznał się z tamtą filozofią podczas zaoceanicznych pobytów, przetłumaczył ponadto na język polski *Pragmatyzm* (1910) i to już kilka miesięcy po jego amerykańskiej edycji.

Nastawienia praktyczno-pragmatyczne uwidoczniły się również w pismach innego polskiego filozofa i socjologa z przełomu XIX i XX wieku, Floriana Znanieckiego (1882–1958). Reprezentuje on tzw. humanizm

³² W.M. Kozłowski, *Czym jest humanizm polski*, „Myśli i Życie” 1913, nr 5, s. 112.

³³ B. Trentowski, *op. cit.*, t. 2, s. 6.

teoriopoznawczy, mocą którego prawda nie stanowi „zgodności myśli i rzeczy”, lecz zależy w o wiele większej mierze od irracjonalnej sfery podmiotu. Sedno swoich poglądów wyłożył Znaniecki w głównym dziele z 1912 r. pt. *Humanizm i poznanie*. Żyjemy w świecie „wartości”, które — w kontekście patriotyczno-wyzwoleńczych przekonań polskich myślicieli — nie dotyczą tego, „co jest”; przeciwnie — wartości przeciwstawiają się aktualnemu bytowi oraz zacierają ku celowi „wymarzonemu”, ku temu, „c o b y ć p o w i n n o”.

Polscy myśliciele akceptują zatem metodę stosowaną w antropologii filozoficznej Jamesa, polegającą na ujmowaniu człowieka w jego totalności, tj. przy równorzędnym (i nierozłącznym) traktowaniu sfer rozumu, uczucia i woli. W tym miejscu pojawiają się wszakże rozbieżności między obydwoma filozofiami; podczas gdy „prawda” w pragmatyzmie Jamesa przyjmowała bez reszty wymiar irracjonalny, została w pełni usubiektywniona, zwoluntaryzowana i zrelatywizowana do „konkretnego człowieka w konkretnej sytuacji”, Kozłowski zaproponował potrójną, w ostatecznym rozrachunku wręcz poczwórną definicję „prawdy”. Trzy pierwsze są jednakowo ważne, choć jednocześnie znajdują swoje ujście i ukoronowanie w prawdzie czwartej, najbardziej pojemnej. To owa czwarta „prawda” decyduje zdaniem Kozłowskiego o specyfice polskiej umysłowości. Rozwińmy pokrótce prawdy obecne w systemie Kozłowskiego.

(a) **Prawda poznania (wiedzy)**. Niepodważalna i oczywista jest końcowa wartość praktyczna wiedzy, niemniej ważne jest, aby procedura poznawcza była niezależna od wszelkich przesłanek użytecznościowych. Polski autor odcina się zatem od zaoceanicznego pierwowzoru, stając w tym względzie raczej na gruncie kantyizmu. Aprobując aprioryzm, pisze w dość radykalny sposób, iż „wszystko, co nie pochodzi z rozumu jest tylko pomieszaniem i chaosem. Wiedza w tej mierze, w jakiej jest ścisłą i pewną, jest przede wszystkim wytworem rozumu”³⁴.

W konsekwencji proponuje definicję prawdy poznania, sformułowaną w duchu neokantyizmu, ale też zgodną z klasyczną definicją Arystotelesa:

Możemy więc określić prawdę poznania jako harmonię między umysłem poznającym a rzeczywistością, czyli ukształtowanie spostrzeżeń naszych zgodnie z wymogami rozumu [...].³⁵

(b) **„Prawda” uczucia (sztuki)**. Piękno stanowi integralną część wiedzy, aczkolwiek takiej, którą zdobywa się w sposób mniej zrationalizowany. Może ono wszakże stanowić niezależną i samodzielną „prawdę” — mianowicie „prawdę” uczucia (sztuki). Dochodzi się do niej podobnie jak

³⁴ W.M. Kozłowski, *Z filozofii przyrodoznawstwa*, „Myśl i Życie” 1913, s. 22.

³⁵ W.M. Kozłowski, *Zasady przyrodoznawstwa...*, s. 295.

w przypadku prawdy poznania — mianowicie tu i tam trzeba zacząć od rozkładu rzeczywistości. Różnica zaczyna się w momencie konstruowania efektu końcowego — badacz musi się kierować bezwzględными prawami logiki, podczas gdy artysta posiada większy margines swobody. Tworzy on mianowicie ideały, które wskazując nową, lepszą rzeczywistość, nie mogą być uzależnione od już istniejącej. A zatem

Jak wiedza jest poszukiwaniem harmonii między umysłem naszym a rzeczywistością na drodze poznania, tak też sztukę określić możemy jako dążenie do harmonii z rzeczywistością na drodze uczucia, a piękno nazwać prawdą sztuki.³⁶

(c) „Prawda” woli (czynu). Jest to „prawda” w największym stopniu zbieżna z filozofią pragmatyczną, ale też najbardziej dopasowana do polskiej filozofii (wyzwoleńczego) czynu. W swym postępowaniu każdy człowiek musi mieć jakiś cel, jakiś ideał będący kryterium postępowania, którym jest dążenie do dobra. W związku z idealizmem czynu możemy wyróżnić, za Kozłowskim, trzeci rodzaj „prawdy”, którym jest

Harmonia między naszym ideałem postępowania a jego wcieleniem w rzeczywistość. Prawdą woli jest harmonia między nią a rzeczywistością, którą kształtujemy według ideału dobra.³⁷

Z punktu widzenia życia praktycznego jest to, według Kozłowskiego, prawda nie mniej wartościowa od dwu poprzednich, a właściwie nawet ważniejsza. Jest „żywa” i bliska ludziom, uczy życia i działania, zapewnia tym samym postęp ludzkości.

Obok zagadnienia „jak jest” staje z równym prawem inne, — „jak być powinno”; obok prawdy rozumu prawda moralna, obok wiedzy — pragnienie ideału.³⁸

(d) P r a w d a f i l o z o f i c z n a. Aktywność poznawcza, a także ta kowicząca w emocjach i woli stanowią trzy r ó ż n e sfery ludzkiej egzystencji, które w swej odmienności nie stykają się w sposób bezpośredni. Owo trójrozdarcie może zostać zunifikowane na innym, wyższym poziomie, ogarniającym jednocześnie całokształt życia człowieka. Syntezy dokonać może filozofia, ogniskująca w sobie trzy poszczególne prawdy w prawdzie filozoficznej. Podążając tropem wytyczonym przez polskich filozofów romantycznych, jak również czyniąc zadość własnemu usposobieniu powiada Kozłowski, iż w:

³⁶ *Ibidem*, s. 297.

³⁷ *Ibidem*, s. 299.

³⁸ W.M. Kozłowski, *Oświata i wiedza przyrodnicza*, [w:] *idem*, *Szkice filozoficzne*, Skład główny w księgarni J. Fiszera, Warszawa 1900, s. 222.

[...] w pojęciu filozofii powinniśmy wznieść się ponad przeciwstawność teorii i praktyki. [...] Pojęcie filozofii powinno być takim, aby pojęcia 'teoretyczny' i 'praktyczny' były mu podrzędne.

W konsekwencji takiego stanowiska powstaje definicja, w myśl której

[...] prawdą jest wszechstronna harmonia umysłu z rzeczywistością w trzech zasadniczych władzach jego: poznaniu, uczuciu i woli.³⁹

W dwu ostatnich punktach następuje, naszym zdaniem, ukoronowanie polskiego sposobu filozofowania, w którym tradycyjny u nas praktycyzm, wzmocniony ponadto z początkiem XX wieku propozycjami pragmatycznymi, zbiega się — zwłaszcza od początku wieku XIX — z czystą logiką i, wtedy już Kantowską, teorią poznania. Filozoficzną syntezę, jednię trzech podstawowych władz człowieka, nazywamy, zresztą zgodnie z sugestią Kozłowskiego, *h u m a n i z m e m p o l s k i m*.

Wymienić można kilka zasadniczych i charakterystycznych cech tego systemu: — filozofia nie jest dziełem samego rozumu i nie pozostaje w sprzeczności z uczuciem i wolą, — filozofia jest jednak wiedzą, musi zatem swoją ostateczną postać czerpać z rozumu, — zadaniem wiedzy jest dobór środków dla urzeczywistnienia celów człowieka, — jaźń teoretyczna i praktyczna są równouprawnione, który to postulat przeczy naukowemu dogmatyzmowi, opierającemu się na wymogach poznawczych wiedzy, — równorzędne są naukowy determinizm i zasada ludzkiej wolności. Sfera duchowa jednostki nie podlega prawom przyrodniczym, stanowiąc ze swej strony warunek jej aktywności⁴⁰.

Słowo końcowe

Prześledziliśmy w dużym skrócie mentalności trzech narodów, z których dwa sąsiadują ze sobą w centralnej Europie, trzeci zaś powstaje wraz z nowożytnością i konstruuje swoją narodową tożsamość na dalekich, zaoceanicznych obszarach. Zastosowana została (inter)filozofia jako narzędzie studium porównawczego. Centrum analiz stanowiła filozofia polska, przedstawiona zarówno (a) w swojej istocie, jak również, w końcowych fragmentach artykułu (b) na tle i w odniesieniu do filozofii niemieckiej i amerykańskiej. Uwidocznił się na początku praktyczny i „czynny” charakter polskiego sposobu filozofowania, koncentrującego się na sprawach związanych z polityką oraz organizacją i funkcjonowaniem społeczeństwa. W dalszej kolejności przywo-

³⁹ W.M. Kozłowski, *Przyrodznawstwo i filozofia*, Skład główny w księgarni M. Arcta, Warszawa 1909, s. 188 i 196.

⁴⁰ W.M. Kozłowski, *Zasady humanizmu polskiego*, „Myśl i Życie” 1913, nr 6-7.

łana została filozofia niemiecka, dająca się najlepiej scharakteryzować w kategoriach logiki i czystego myślenia, najczęściej bez wyraźnych kauzalnych i substancjalnych powiązań z materialną rzeczywistością. Opisową część kończy skrótowa prezentacja mentalności amerykańskiej, ukierunkowanej na „rozumienie w działaniu” i na „prawdę czynu”. Mimo iż metodologia racjonalizmu niemieckiego odbiega w znacznym stopniu od polskiego praktycyzmu, wycisnęła ona na nim — mniej więcej wraz z początkiem XIX wieku — swoje wyraźne piętno i wzbogaciła polskie piśmiennictwo o element teoretyczny. Przydatne dla toku wywodów było sięgnięcie do amerykańskiego pragmatyzmu, który na początku XX wieku okazał się u nas niezwykle poczytny, ale też przydatny w podnoszeniu polskich politycznych bolączek.

Polscy intelektualiści nie zamierzali się wyzbywać rodzimego sposobu myślenia ukierunkowanego na czyn, wiązany przecież z nadziejami wyzwoleńczymi. Docenili niemiecki racjonalizm, lecz wplatali go konsekwentnie w swoją własną metodologię. Ta ostatnia została ponadto wzmocniona propozycjami amerykańskimi, akcentującymi potrzebę skutecznego działania. Powstałe na gruncie filozofii polskiej pomysły trzech prawd, skoncentrowanych i zsyntetyzowanych w jedni „prawdy filozoficznej”. Efekt powyższego zabiegu nazywamy, odwołując się zresztą do nomenklatury zaistniałej już wiek wcześniej, *humanizmem polskim*. W tle teoretyczno-praktycznych poglądów polskich autorów pozostawała też zawsze wiara w Boga. Powyższe czynniki — synteza trzech systemów filozoficznych, w konsekwencji koncepcja „czterech prawd”, uzupełniona religijnym usposobieniem — uzasadniają widniejące od wieków na polskich sztandarach i poręczach hasło: „BÓG, HONOR, OJCZYZNA”.

Bolesław Andrzejewski

Poles, Germans and Americans in the Light of Interphilosophical Comparative Studies

Abstract

The aim of the article is to show three philosophical systems: Polish practicisim, German rationalism and American pragmatism. They are compared in terms of interphilosophy. The main topic is the Polish mentality, described in its essence and in its historical evolution, but also in its connections to two other mentalities. In this way, the “Polish humanism” arises out of three threads.

Keywords: pragmatism, practicisim, rationalism, Polish humanism.