

Przegląd Religioznawczy 3(297)/2025

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filozoficzny

e-mail: andrzej.wawrzynowicz@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9198-7901

DOI: 10.34813/ptr3.2025.3

Klasycy polskiej nowoczesności a filozofia współczesna. Historycznofilozoficzne osobliwości polskiej filozofii religijnej XIX i XX wieku

Classics of Polish modernity and contemporary philosophy. Historical-philosophical peculiarities of Polish religious philosophy of the 19th and 20th centuries

Abstract. The topic of the article not accidentally refers to the title of the publishing series “Classics of Polish Modernity”, in which the August Count Cieszkowski Foundation has been publishing for several years the works of significant representatives of Polish thought of the 19th and 20th centuries, with particular emphasis on the current of “religious philosophy” of that period. The text is, on the one hand, an attempt to outline the editorial output and ideas of this series, and, on the other hand, formulates general questions on the historical self-knowledge of Polish thought, particularly philosophical thought, on the basis of this presentation. What is the attitude of contemporary Polish philosophy to its own intellectual heritage? What is the historical specificity of Polish modernity against the background of the European context? Where is the boundary between modernity and contemporaneity in the development of Polish philosophical reflection? And finally: what do we really think about our own classics of philosophy and what do we need them for? Answers to these and other questions will constitute an attempt at a comprehensive discussion of the title issue.

Keywords: history of philosophy, modern philosophy, contemporary philosophy, Polish religious philosophy of the 19th and 20th centuries, scholasticism and messianic philosophy in Poland.

Warszawska Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, znana od blisko dwóch dekad z działalności naukowej i edytorskiej, m.in. jako wydawca kwartalnika *Kronos*, uruchomiła kilkanaście lat temu serię wydawniczą zatytułowaną „Klasyki Polskiej Nowoczesności”. Do chwili obecnej ukazało się w ramach tego cyklu łącznie ponad dwadzieścia tomów prac znaczących przedstawicieli myśli polskiej XIX i XX wieku, a w kolejce czekają następne edycje. Znajdujemy w tej liczbie zarówno monografie, względnie dzieła wybrane jednego autora, jak i wieloautorskie antologie tekstów, dokumentujące historyczną ewolucję określonych nurtów intelektualnych czy prądów ideowych w Polsce. Mamy tu szeroki przekrój tytułów – od *Kursu filozofii* Anioła Dowgirda (2016) i nowego wydania *Ojciec nasz* Augusta Cieszkowskiego (2022), przez wybory pism Stanisława Chołoniewskiego (2015), Krystyna Lacha-Szyrmy (2021), Edwarda Abramowskiego (2016), Adama Gurowskiego (2022; 2024), Cieszkowskiego (2019), aż po antologię: *Psychoanaliza w Polsce 1906–1946* (Magnone, 2016), *Katastrofizm okresu międzywojennego* (Kołakowski, 2014) czy *Spór o mesjanizm* (Wawrzynowicz, 2015; 2017). Celem twórców tego projektu edytorskiego było opracowanie i publikacja dzieł znaczących dla rozwoju myśli polskiej, i w tym sensie „klasycznych”, ale niekoniecznie (a w każdym razie nie tylko) tych najbardziej znanych. W odróżnieniu od intencji, która przyświecała w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku takim historykom idei jak Andrzej Walicki czy Jan Garewicz, by wyeksponować główne dokonania dziewiętnastowiecznej myśli polskiej i włączyć je w zakres „biblioteki klasyków filozofii”, tym razem chodziło jednocześnie o pewną formę kontynuacji tego projektu i uzupełnienia go o edycje prac, które w okresie PRL-u z wielu różnych względów ukazać się nie mogły. Efektem tego stała się swoista próba prezentacji nieco innej klasyki, tej klasyki „nieoczywistej” czy po prostu mniej popularnej.

Nasuwa się jednak naturalne pytanie o merytoryczny klucz wyboru tekstów do opracowania i publikacji w ramach tak zdefiniowanego przeglądu dzieł „klasyków polskiej nowoczesności”. Co decyduje o tym, że jakiegos autora włączamy do tego rodzaju serii? Nawet jeżeli przyjmiemy, że kryterium przynależności do tej kategorii jest kryterium nierestrykcyjnym czy względnie otwartym, to w dalszym ciągu nie uchyla to zasadności postawienia takiego ogólnego pytania. Coś zadecydowało bowiem o użyciu w tytule omawianego cyklu terminów „klasyki” czy „nowoczesność”. Warto więc zapytać, jak rozumiane są tu te terminy i czy na pewno rozumiemy je na gruncie myśli polskiej tak, jak inni Europejczycy, czy może jednak inaczej.

Przy całej świadomości umownego charakteru wszelkich tego rodzaju rozstrzygnięć pojęciowych, znaczenie pierwszego z tych terminów nie budzi z reguły większych kontrowersji. Zmarły niedawno historyk filozofii prof. Ryszard Palacz, autor opublikowanej w 1987 roku książki *Klasyki filozofii*, a także

wydanej 12 lat później i wznowionej w ubiegłym roku pracy *Klasyki filozofii polskiej*, rozumie pod pojęciem „klasyka” w omawianym tu kontekście: „filozofa, którego działalność była w historii rodzimej filozofii ważnym wydarzeniem intelektualnym. Chodzi więc o wszystkich, którzy pozostawili po sobie znaczny dorobek i przyczynili się do rozwoju filozofii” (Palacz, 2024, s. 5). Pojęcie „nowoczesności” jest już natomiast pojęciem chronicznie nieostrym, budzącym poważne spory, co na gruncie filozofii uświadomiła nam szczególnie silnie druga połowa XX wieku i ożywione dyskusje na temat „ponowoczesności” czy „postmodernizmu”. Refleksja postmodernistyczna przeniesiona w latach sześćdziesiątych z dziedziny teorii sztuk plastycznych (przede wszystkim architektury) w obszar teorii literatury i krytyki literackiej (por. Barth, 1980; 1983), dekadę później znalazła odbicie na gruncie socjologii (por. zwłaszcza: Bell, 1973; 1994, s. 85–88), by pod koniec tychże lat siedemdziesiątych na dobre już zdomować się w debatach filozoficznych (por. zwłaszcza: Rorty, 1994; Lyotard, 1997), doprowadzając finalnie nawet do pewnej formy wchłonięcia czy zakwestionowania całej tradycyjnej problematyki filozoficznej. Ten proces częściowo ciągnie się historycznie aż po przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, który uruchamia jednak zarazem powolny proces odchylania wahadła, związany z takimi publikacjami, jak *Byt i zdarzenie* Alaina Badiou (2010) czy *Nigdy nie byliśmy nowocześni* Bruno Latoura (2011) – publikacjami, które wchodzą w otwartą polemikę z perspektywą postmodernizmu (por. także: Harman, 2016; 2013; Meillassoux, 2015), co oczywiście nie zamyka tematu definicji „nowoczesności” i „ponowoczesności”. Jeżeli przyjrzymy się dynamice szeregu nowszych tendencji w rozwoju myśli współczesnej, to bez trudu dostrzeżemy w nich silne podskórne wpływy prac, które w dużej mierze określiły całą architekturę filozoficznego sporu o „ponowoczesność”, takich jak *Słowa i rzeczy* Michela Foucaulta (2005)¹. (Warto dodać w tym miejscu ogólną uwagę terminologiczną, że na gruncie języka polskiego istnieją pewne podstawy do wyraźnego rozróżniania terminów: „nowożytność”, „nowoczesność” i „modernizm”, niejako wbrew postmodernistycznej tendencji do takiego dość swobodnego ich stosowania. Termin „modernizm” w swym podstawowym znaczeniu – jako nazwa nurtu w sztuce, przede wszystkim w literaturze, przełomu XIX i XX wieku – pozostaje na marginesie prezentowanych tu rozważań i można wziąć go w nawias. Natomiast terminy: „nowożytność” i „nowoczesność”, które w potocznym użyciu funkcjonują zwykle synonimicznie, będą traktowane w niniejszym

¹ Takie wpływy odnajdujemy m.in. w stanowisku Judith Butler, prominentnej postaci nurtu feministycznego i *gender- czy queer studies* (Butler, 2008, s. 44 i nn.; por. także: Gajewska, 2012).

tekście w zasadzie zamiennie, choć do kwestii dystynkcji znaczeniowej między nimi wrócimy jeszcze pod koniec artykułu).

Zbigniew Kuderowicz zaczyna swoją *Filozofię nowożytnej Europy* od omówienia nurtu platonizmu renesansowego w wydaniu Mikołaja z Kuzy (1401–1464), którego filozofia była, jak pisze, „pierwszą oryginalną próbą przyswojenia kulturze renesansu tradycji platońskiej” (Kuderowicz, 1989, s. 45). Zakłada zatem, że jest to pierwszy myśliciel reprezentujący nowożytny sposób myślenia w filozofii europejskiej. Gdyby przyjąć za początek historii filozofii nowożytnej, zgodnie z tym stanowiskiem (jest ono – dodajmy – ramowo tożsame z tym, co proponuje w swojej *Historii filozofii* Władysław Tatarkiewicz, o czym poniżej), pierwszą połowę XV wieku i przyłożyć ten schemat periodyzacji, czysto chronologicznie, do dziejów rodzimej, polskiej myśli filozoficznej, to można by powiedzieć, parafrazując przytoczony powyżej tytuł pracy Latoura, że Polacy byli, przynajmniej na gruncie filozofii, od początku (czyli „zawsze”) „nowocześni”. A to dlatego, że filozofia polska (jeżeli pominąć postać i dorobek Witelona) zaczyna się właśnie w XV stuleciu. Ale wiemy skądinąd, że takie sformułowanie – niezależnie od oceny merytorycznej wagi dokonań filozofii polskiej tego najwcześniejszego okresu – byłoby co najmniej dużym nadużyciem. Początki filozofii w Polsce zanurzone są jeszcze głęboko bowiem w późnośredniowiecznej problematyce scholastycznej. Z drugiej strony sam moment przejścia od filozofii średniowiecznej do filozofii nowożytnej następuje na gruncie poszczególnych europejskich historii narodowych w różnym czasie. Scholastyczny profil piętnastowiecznej filozofii uprawianej na odnowionej Akademii Krakowskiej nie jest zatem kwestią jakiegoś zupełnie wyjątkowego opóźnienia myśli polskiej w relacji do myśli zachodnioeuropejskiej. Ta różnica występuje także później, np. kiedy porównamy dynamikę rozwoju trzech głównych nurtów nowożytnej filozofii europejskiej: francuskiego, brytyjskiego czy niemieckiego. Jeżeli za jedną z ważnych dystynkcji opisujących ten historyczny moment przejścia od filozofii średniowiecznej do nowożytnej uznamy odchodzenie od łaciny w stronę języków narodowych i uruchomienie procesu tworzenia uwolnionej od myślenia scholastycznego, nowoczesnej aparatury pojęciowej, to upraszczając nieco możemy stwierdzić, że ten proces zaczyna się w filozofii francuskiej od Kartezjusza, w filozofii brytyjskiej od Hobbesa i Locke’a, a w filozofii niemieckiej od Christiana Wolffa, a biorąc pod uwagę fakt, że jego najwybitniejszy uczeń Alexander Gottlieb Baumgarten pisze swoje główne, niezwykle wpływowe w Niemczech dzieło *Metafizyka* jeszcze po łacinie, może należałoby nawet przesunąć w tym wypadku ten właściwy moment przejścia na filozofię Kanta. Jak to zatem wygląda na gruncie historii filozofii polskiej?

Za chronologiczną granicę, która oddziela dzieje polskiej filozofii nowożytnej od wcześniejszej fazy można uznać wejście w życie reformy Kołłątaja, która wyeliminowała z programu najstarszej polskiej uczelni nauczanie filozofii scholastycznej, pozostawiając dotkliwą wyrwę w tym zakresie, w przededniu – dodajmy – utraty przez Polskę niepodległości (1795). Nieszczęśliwa koincydencja tych dwóch faktów przesądziła o tym, że historyczne oceny tej instytucjonalnej zmiany były z perspektywy czasu skrajnie przeciwstawne. Można przytoczyć dwie konkurencyjne opinie na ten temat, obie, co ciekawe, sformułowane (w odstępnie blisko 40 lat) przez tego samego historyka filozofii, i to nie byle kogo, bo Władysława Tatarkiewicza. Pierwszy cytat stanowi jeden z końcowych fragmentów pierwszego tomu *Historii filozofii* (opublikowanego w 1931 roku), zamykający podrozdział zatytułowany *Filozofia scholastyczna w Polsce*:

W XVI wieku objął Polskę potężny prąd humanizmu. Jednakże scholastyki nie wyparł. W głównej uczelni w kraju miała ona nadal przewagę. I humanizm minął, a scholastyka przetrwała. W XVII w., dzięki kolegom jezuickim, wzmożła się jeszcze i rozpowszechniła; gdy na Zachodzie kształtowała się filozofia nowożytna, w Polsce życie umysłowe było jeszcze całkowicie pod władzą średniowiecznej scholastyki. Około czterech wieków trwały tedy dzieje scholastyki w Polsce: w pierwszych wiekach była ona dla Polski czynnikiem postępu, w końcowych – czynnikiem zacofania. (Tatarkiewicz, 1988a, s. 313)

I druga opinia Tatarkiewicza, zawarta w redakcyjnym wstępie do antologii *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, która ukazała się w 1970 roku:

Wśród zwolenników reformy było trzech ludzi dużej miary: Stanisław Staszic, Hugo Kołłątaj, Jan Śniadecki. I ci dali reformie filozoficznej postać radykalną. Wszyscy trzej byli ludźmi uczonymi, ale w filozofii samoukami; dwaj pierwsi byli bardziej jeszcze mężami stanu niż uczonymi, a już zupełnie nie byli uczonymi typu akademickiego; i to im ułatwiło zajęcie pozycji radykalnej. Swe prace filozoficzne ogłosili dopiero po r. 1800, ale byli naprawdę ludźmi XVIII wieku, zwolennikami myśli Oświecenia. Nie tylko potępiali scholastykę, ale również nowe prądy spekulatywne, o których dochodziły ich wieści z Zachodu, a w których dopatrywali się, mówiąc słowami Śniadeckiego, tylko dziwactwa, nedorzeczności, rozpasanej imaginacji. Mieli duże możliwości w zakresie organizowania szkolnictwa i nauczania w nim filozofii, przede wszystkim Kołłątaj jako pełnomocnik Komisji Edukacyjnej dla reformy Akademii Krakowskiej. Jego pierwsza reforma z r. 1778 zakazywała „wszelkich perypatetyckich lekcji”, z dziesięciu katedr filozofii utrzymywała tylko dwie. Druga zaś jego reforma poszła jeszcze dalej: po prostu skasowała w Akademii filozofię. W uczelni, w której jeszcze niedawno była prawie sama filozofia (wraz z teologią), teraz nie było jej wcale. Od r. 1780 do germanizacji Akademii Krakowskiej

w r. 1792, w naczelnej wyższej szkole kraju – z zarządzenia filozofa – uczono nauk szczegółowych, nie uczono filozofii. Okres filozofii Oświecenia trwał w Polsce pół wieku; zaczął się od umiarkowanych, dawno potrzebnych reform, skończył radykalną negacją filozofii. (Tatarkiewicz, 1970, s. VIII)

Tatarkiewicz studiował w Marburgu u Hermanna Cohena i Paula Natorpa, trudno byłoby usytuować zatem jego stanowisko w filozoficznej tradycji myśli scholastycznej jakkolwiek pojętej. Mimo że – jak to wynika już z pierwszego z cytowanych tu fragmentów – odróżnia on wartościowy dorobek wczesnego okresu rozwoju scholastyki polskiej od poziomu teoretycznego późnej scholastyki, to jednak zdecydowanie negatywnie ocenia jednak po latach kulturowe konsekwencje reformy Kołłątaja. Ta druga ocena wyraźnie kontrastuje także z opinią Feliksa Jarońskiego na ten sam temat, sformułowaną 160 lat wcześniej w tekście odczytu, który zainspirował właśnie tytuł omawianej antologii Tatarkiewicza, a więc zatytułowanego: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, ogłoszonego pierwotnie na publicznym posiedzeniu Akademii Krakowskiej 15 października 1810 roku (i wydane go drukiem w tym samym roku w Krakowie). Jaroński reprezentuje, w odróżnieniu od Tatarkiewicza, wczesną fazę recepcji kantyzymu w Polsce; jest to kantyizm w takiej popularnej interpretacji, różny od tej wyrafinowanej filozoficznie wykładni, którą zaproponuje wiele lat później neokantyizm szkoły marburskiej. I tenże Jaroński pisze o skutkach reformy Kołłątaja, w zupełnie innym (niż później Tatarkiewicz) tonie, że właściwie „nie ma czego żałować” (Jaroński, 1970, s. 8), że w kolejnych latach po wejściu w życie tych instytucjonalnych zmian w szkolnictwie i dzięki nim:

[...] odwykł naród od gadaniny perypatetyków, przestał się nią obłąkiwać, wysmiał ją i o niej zapomniał. Umysły zrobiły się przygotowańszymi do przyjęcia zasad tej zdrowej, już wyjaśnionej filozofii (Jaroński, 1970, s. 9)

i dodaje jeszcze:

Ci, co lata trawili na uczeniu się scholastycyzmu (jak doświadczenie pokazuje), wolą być upornymi, niżeli uznawać, że marnie czas stracili i że im potrzeba zapomnieć o tym, co umieją, a na nowo uczyć się zasad prawdziwych. (Jaroński, 1970)

Ten pozytywnie wartościowany przez Jarońskiego komponent „krytyczny” nowoczesnego myślenia filozoficznego jest oczywiście pochodną znaczenia jakie przypisuje on tradycji europejskiego oświecenia i filozofii Kanta. Ale jest to jednocześnie wyraz optymizmu wynikającego z ówczesnej sytuacji politycznej Polaków – optymizmu ufundowanego na „glinianych nogach” wiary w trwałość i względną stabilność porządku politycznego tego okresu, ustanowionego podczas względnie krótkiego pochodu Francji napoleońskiej

przez Europę. Po ostatecznym upadku Napoleona w 1815 roku i likwidacji Księstwa Warszawskiego sytuacja ulega diametralnej zmianie. Praktyczna kwestia suwerenności politycznej Polski nie pozostaje bez wpływu na teoretyczne próby określenia warunków możliwości wolnej myśli polskiej. Punkt widzenia pierwszego pokolenia filozofów polskich urodzonych w warunkach niewoli politycznej jest już wyraźnie odmienny. Nowoczesna filozofia polska rodzi się w efekcie na tyle wolno, że jeszcze w 1830 roku Maurycy Mochnacki czuje się zobowiązany do stymulowania jej suwerennego rozwoju w pracy *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*, apelując o wyjście myśli polskiej z dotychczasowego „niemowlęstwa filozoficznego” (Mochnacki, 1985, s. 89). Tak czy inaczej, można w przybliżeniu przyjąć za początek nowożytnego etapu rozwoju historii myśli polskiej twórczość filozoficzną polskiego oświecenia, zwłaszcza późnego, a następnie dynamikę krystalizowania się wczesnej recepcji klasycznej filozofii niemieckiej. A jeżeli tak, to ten początek przypada już właściwie na wiek XIX. Ważnymi elementami tego procesu są podjęte w pierwszych dekadach tego stulecia próby włączenia się filozofów polskich młodego pokolenia w krwiobieg francusko-, a zwłaszcza niemieckojęzycznej literatury filozoficznej (J.M. Hoene-Wroński, J. Gołuchowski, B. F. Trentowski, A. Cieszkowski), polemika z tym podejściem ze strony Mickiewicza w kursie trzecim prelekcji paryskich, a następnie ukształtowanie się koncepcji polskiej „filozofii narodowej” okresu międzypowstaniowego.

Trudność znacznie większa niż przy definicji „początku” pojawia się przy próbie określenia „końca” historii polskiej myśli nowożytnej i zarazem momentu, od którego zaczyna się już historia polskiej filozofii współczesnej. Przywoływany tu Zbigniew Kuderowicz np. uważa, że filozofia nowożytnej Europy kończy się zasadniczo na Heglu (Hegel umiera w roku 1831). Jest to, znowu, pogląd zbieżny z ramową periodyzacją *Historii filozofii* Tatarkiewicza, której trzeci tom (zredagowany w latach 1946–1947) zaczyna się następującym stwierdzeniem:

Około 1830 roku ma swój początek ta filozofia, którą można uważać – w szerokim słowa znaczeniu – za współczesną. Co było przed tą datą, należy już wyraźnie do przeszłości, jest nam, jeśli nie obce, to w każdym razie dalekie; jeśli jest związane z naszą myślą, to tylko pośrednio. Co zaś przyszło po niej, to albo należy do teraźniejszości, albo przynajmniej bezpośrednio wiodło do niej. (Tatarkiewicz, 1988c, s. 5)

Tak prezentuje się w ujęciu Tatarkiewicza periodyzacja historii filozofii w ogóle. Natomiast do Tatarkiewiczowskiej charakterystyki historii filozofii w Polsce dodajmy jeszcze dwa krótkie cytaty – pierwszy z przywoływanego tu

już redakcyjnego wstępu do antologii z 1970 roku, i drugi – z opublikowanego w 1848 roku tekstu *Zarys dziejów filozofii w Polsce*. Pierwszy cytat:

W dziejach filozofii polskiej dwa były szczególnie wyraziste okresy: scholastyki i mesjanizmu, na których też najwięcej skupiała się uwaga historyków. Ale długi okres scholastyki skończył się wreszcie około 1750 r., a (jeśli nie liczyć prekursorów) okres mesjanizmu zaczął się dopiero po roku 1830. Dzieliło je więc lat osiemdziesiąt, a przez ten czas filozofowano w Polsce w sposób równie daleki od scholastyki, jak od mesjanizmu. (Tatarkiewicz, 1970, s. VII)

I drugi cytat (jest to pierwszy akapit *Zarysu dziejów filozofii w Polsce*):

Historię filozofii w Polsce należy w zasadzie rozpoczynać od XV wieku: dopiero bowiem po odnowieniu przez Władysława Jagiełłę Uniwersytetu w Krakowie w 1400 r. powstał ośrodek dla pracy filozoficznej w Polsce i wytworzyła się ciągłość w jej rozwoju. (Tatarkiewicz, 1948, s. 5)

Gdyby próbować uzgodnić wszystkie przywoływane tu tezy, to dochodzimy do paradoksalnego wniosku, że zastosowanie tej samej miary do Tatarkiewiczowskiej periodyzacji dziejów filozofii europejskiej i polskiej, pozostawia nam na historię polskiej filozofii nowożytnej właściwie tylko trzy pierwsze dekady XIX wieku, o których mówi Tatarkiewicz jednak później z ironią, że były one okresem „filozofii z niczego nie rezygnującej i niewiele twierdzącej” (1970, s. XIX). Ale mało tego – rozdział *Filozofia mesjanistyczna w Polsce*, który omawia przeżywające rozkwit w okresie międzypowstaniowym XIX wieku koncepcje: Hoene-Wrońskiego, Gołuchowskiego, Trentowskiego, Libelta, Kremera, Cieszkowskiego, Towiańskiego i Mickiewicza, wciśnięty zostaje w końcówce tomu drugiego *Historii filozofii* Tatarkiewicza, zatytułowanego *Filozofia nowożytna do roku 1830* (1988c, s. 228–235)². Zgodnie z przyjętą periodyzacją nie mieszczą się one więc ani w zakresie europejskiej historii filozofii nowożytnej, ani historii filozofii współczesnej. A zatem gdzie jest ich właściwe miejsce?

Z zestawienia przywoływanych tu fragmentów trzech prac czołowego polskiego historyka filozofii wynika ramowa periodyzacja dziejów filozofii polskiej, w której scholastyce i mesjanizmowi przypada de facto rola pierwszoplanowa. Odrębną sprawą jest oczywiście kwestia oceny tego faktu. 1) Pierwszy okres tych dziejów wypełniają, według tego ujęcia, cztery wieki dominacji

² W odróżnieniu od innych badaczy fenomenu mesjanizmu polskiego, Tatarkiewicz operuje tu pojęciem „filozofii mesjanistycznej w Polsce” w szerokim znaczeniu (por. Wawrzynowicz, 2015, s. V–XX, por. także, s. 1–490; Wawrzynowicz, 2017). Konkurencyjnym do tego i jeszcze szerszym notabene, a tym samym bardziej elastycznym i pojemnym znaczeniowo pojęciem „polskiej filozofii religijnej” (do którego nawiązuje zresztą tytuł niniejszego artykułu) operuje przedwojenny historyk filozofii Franciszek Gabryl (1913; 1914).

filozofii scholastycznej w Polsce – od 1400 roku, tj. od odnowienia Uniwersytetu w Krakowie, aż do oświeceniowych reform szkolnictwa (poprzedzających upadek polityczny pierwszej Rzeczypospolitej). 2) Następnie mamy trzy pierwsze dekady XIX stulecia, jako fazę przejściową (w której wybrzmiewają jeszcze tendencje typowe dla myśli oświecenia, a jednocześnie pojawiają się koncepcje filozoficzne zapowiadające już nowy sposób myślenia). 3) Po niej zaś następuje epoka filozofii mesjanistycznej w Polsce, której faza właściwa przypada na tzw. okres międzypowstaniowy XIX wieku. 4) Klęska powstania styczniowego i jej polityczno-społeczne konsekwencje przynoszą w Polsce, od lat siedemdziesiątych XIX stulecia, okres panowania filozofii pozytywistycznej, po którym charakteryzuje Tatarkiewicz jeszcze polską myśl filozoficzną początku XX wieku i okres ostatni, dwudziestolecie międzywojennego, aż po cezurę roku 1939. Historyczna rola i znaczenie mesjanizmu w ramach tej periodyzacji wzrosłaby jeszcze bardziej po rozszerzeniu zakresu dynamiki tego nurtu myśli polskiej o późniejszą fazę neomesjanistyczną przełomu XIX i XX wieku oraz pierwszych dekad dwudziestego stulecia, rozciągającą się przynajmniej do wybuchu II wojny światowej (por. Wawrzynowicz, 2015, s. V–VI, s. 307–490). Tatarkiewicz wprawdzie nie przedstawia systematycznego omówienia neomesjanizmu polskiego, ponieważ musiałby znaleźć dla tego prądu miejsce już w ramach historii filozofii współczesnej, a generalnie zdaje się nie widzieć takiej możliwości (por. Tatarkiewicz, 1988c, s. 171) i z tego tytułu marginalizuje np. filozoficzny sens renesansu wrocławskiego w dwudziestolecie międzywojennym, który skwitowany zostaje tu właściwie jednym zdaniem (1988c, s. 364), ale odnotowuje zarazem obecność mesjanizmu w filozofii Wincentego Lutosławskiego, choć jako zjawisko względnie odosobnione (1988c, s. 358–359). Chronologiczną granicą tego ujęcia historycznofilozoficznego jest rok 1945, od którego, jak pisze lakonicznie Tatarkiewicz zaczyna się w filozofii polskiej „nowa epoka” (1988c, s. 371). Znamienna jest tu charakterystyka tej cezury roku 1939:

Gdy wybuchła II wojna światowa, filozofia polska była w rozkwicie: miała zorganizowane warsztaty pracy, wyrastało młode pokolenie filozofów. W latach wojny 1939–45 wszystko to zostało zniweczone: warsztaty uległy dewastacji, ogromna część młodych zginęła. Lata te zamknęły w Polsce epokę dla filozofii ważną i bujną, ale krótką i niedokończoną. I zmusiły do rozpoczynania znów od początku. (Tatarkiewicz, 1948, s. 32)

Wyraźnie widać, że Tatarkiewicz ceni w historii filozofii postęp naukowy, trzeźwe myślenie racjonalne i krytycyzm filozoficzny, nie ceni natomiast tradycyjnej filozofii spekulatywnej (zarówno przed-, jak i poświeceniowej) i wszelkiej filozofii ideologicznie podporządkowanej rzekomym „wyższemu”

celom. Być może dlatego tak relatywnie mało ma do powiedzenia na temat dziejów filozofii polskiej w ogóle. Systematyczne opracowanie tych dziejów jest nieprzypadkowo chyba tak skromne w dorobku Tatarkiewicza pod względem objętości, w zestawieniu z napisaną przez niego trzytomową historią filozofii powszechnej. Z punktu widzenia Tatarkiewicza główny paradoks polskiej myśli filozoficznej polega na tym, że kiedy doczekała się ona już właściwych podstaw instytucjonalnych i naukowych w dwudziestoleciu międzywojennym, nastąpił historyczny kataklizm II wojny światowej i kres tego relatywnie krótkiego okresu rozwoju „prawdziwej” historii filozofii polskiej – tj. filozofii: krytycznej i postępowej, a zarazem nieeklektycznej i niepodporządkowanej zewnętrznym celom ideologicznym. Można się domyślać, że powojenną przyszłość filozofii polskiej postrzega Tatarkiewicz na powrót w czarnych barwach. Środkiem pocieszenia może być w tych warunkach jedynie nostalgiczne spojrzenie na teraźniejszość w szerszej skali historycznej i dowartościowanie najbardziej pożądanych (z aktualnego punktu widzenia) rysów tej filozoficznej przeszłości, czego wyraz znajdujemy w końcowym fragmencie *Zarysu*:

W sumie rzecz można: filozofia polska rozwijała się bez przerwy od 1400 r. Ale z bardzo nierównym nasileniem i skutkiem: w XV i XVI w. stała na poziomie myśli europejskiej, a w XVII i XVIII w. opadała, stała się anachroniczna, straciła kontakt z postępem myśli, który odzyskała dopiero w XIX, a zwłaszcza w XX w. Na ogół mogła się poszczycić dobrym poziomem raczej niż samodzielnością. Na losy myśli europejskiej nie oddziaływała, miała znaczenie lokalne. Na Zachodzie z Polaków znani byli tylko niektórzy scholastycy i humaniści, a potem dopiero współcześni nam logiści i mediewiści [...]. Przez jeden niedługi okres, trwający właściwie nie dłużej niż jedno pokolenie, filozofia polska miała charakter metafizyczny, spirytualistyczny, mesjanistyczny. Ponieważ rozwijała się właśnie w tym okresie bujnie, była względnie samodzielna i miała charakter wyraźny i jednolity, więc też wytworzyło się przekonanie, iż była typową, naturalną, właściwą Polakom filozofią. Jednakże historia poglądu tego nie potwierdza: poza tym jednym okresem filozofia w Polsce miała rysy raczej pozytywne, trzeźwe, była niechętna dla spekulacji i metafizyki. Era mesjanizmu graniczyła z jednej strony z oświeceniową filozofią Śniadeckich, a z drugiej z pozytywizmem warszawskim. (Tatarkiewicz, 1948, s. 32–33)

Po dwudziestu latach od sformułowania tej opinii ma Tatarkiewicz już nieco inne zdanie na ten temat, na co wskazują przywoływane tu wcześniej fragmenty tekstu z 1970 roku. Z dłuższej perspektywy czasu okres dwudziestolecia międzywojennego okazuje się, jeszcze silniej, krótkim, a teraz relatywnie odległym już epizodem, a własne wypowiedzi Tatarkiewicza na temat myśli mesjanistycznej w Polsce budzą po latach nieuchronne (choć najpewniej nie zamierzone przez autora) negatywne skojarzenia z ideologicznymi tyradami

Tadeusza Krońskiego przeciwko mesjanizmowi z lat pięćdziesiątych. Próba wzbogacenia tej perspektywy o doświadczenie historyczne kolejnych dwóch dekad trwania PRL-u i przesunięcia tego zweryfikowanego krytycznie stanowiska polskiego historyka filozofii na rok 1989 (przesunięcia ahistorycznego w tym sensie, że Tatarkiewicz umiera w 1980 roku i nie dożywa tej daty), odsłania przed nami długi, blisko 200 lat trwający okres historii filozofii polskiej uprawianej bez instytucjonalnego wsparcia suwerennego państwa polskiego – okres przeplatany nielicznymi i krótkotrwałymi epizodami ekspresji w pełni wolnej myśli filozoficznej. Ta perspektywa ukazuje nam zatem swoisty obraz „historii filozofii polskiej na uchodźstwie”, przerywany efemerycznymi momentami łapania balansu, tj. żywego kontaktu z myślą filozoficzną wolnego świata, takimi jak właśnie krótki okres historii Księstwa Warszawskiego (1807–1815) czy dwudziestolecie międzywojenne.

Może zatem właściwe przejście od historii filozofii nowożytnej do historii filozofii współczesnej w Polsce należałoby łączyć, w świetle powyższej argumentacji, już nawet nie z cezurą roku 1918 czy 1939, lecz właśnie roku 1989? Pociągałoby to za sobą wniosek, że filozoficzna myśl polska nie tylko wchodzi w okres historii filozofii nowożytnej ze znacznym opóźnieniem, bo w momencie, w którym myśl zachodnioeuropejska wkracza już w istocie w okres historii filozofii współczesnej. Ale co więcej, tkwi ona w tej wymuszonej uwarunkowaniami zewnętrznymi „przedłużonej nowożytności”, jako swoistej „rzeczywistości równoległej”, właściwie do końca epoki współczesności. (Można mówić tu o cezurze roku 1989 jako „końcu epoki współczesności” dlatego, że z upływem lat osiemdziesiątych ponowoczesna czy postmodernistyczna myśl zachodnia obwieszcza, na wielu zresztą płaszczyznach – politycznej, ideologicznej i kulturowo-filozoficznej – kres „historii” i swoisty początek „posthistorii”). Negatywna wykładnia tej sytuacji historycznej byłaby taka, że filozofia polska w 1989 roku w pewnym sensie ponownie się spóźniła. I tak jak wcześniej nie zdążyła ona na pociąg historii filozofii nowożytnej (kiedy bowiem zdecydowała się już na podróż w czasy nowożytne i w pełni przełamała dziedzictwo filozofii scholastycznej, lokomotywa dziejów filozofii zachodniej odjechała i nadjechał kolejny skład – tym razem był to pociąg historii filozofii współczesnej), tak wraz z politycznym końcem komunizmu w Europie doszło w pewnym sensie do czegoś analogicznego. Po 1989 roku udaje się myśli polskiej wreszcie wsiąść, a tu czeka ją kolejna niespodzianka, świat w tym czasie przesiadł się bowiem do pociągu „posthistorii” i mówi nam teraz, że historia filozofii (wszelka – także ta współczesna) właśnie się skończyła. W rezultacie znowu stoimy na peronie. Taka byłaby wykładnia tej sytuacji w negatywnym ujęciu.

Ale możliwa jest wykładnia konkurencyjna, tzn. ujęcie pozytywne tej sytuacji – wykładnia, w opisie której zasadne byłoby rozwinięcie sygnalizowanej na wstępie niniejszego tekstu dystynkcji znaczeniowej między pojęciami: „nowożytność” i „nowoczesność”. To właśnie do tej (drugorzędnej na pozór) dystynkcji nawiązuje idea serii wydawniczej „Klasyki Polskiej Nowoczesności”. Za rozłącznym traktowaniem tych pojęć przemawia kulminujący w XIX wieku proces kształtowania się w myśli europejskiej nowoczesnej koncepcji narodu (por. Walicki, 2000, s. 9 i nn.). Dynamika tego procesu nie jest ograniczona cezurą roku 1830. Polacy aktywnie w tym procesie uczestniczą co najmniej od momentu historycznego zachwiania się fundamentów ustrojowych Pierwszej Rzeczypospolitej w efekcie klęski konfederacji barskiej i pierwszego rozbioru Polski i kontynuują ten aktywny udział aż po zaawansowany XX wiek. W dynamice przeobrażeń tak pojętego okresu „polskiej nowoczesności” nie miały udziału przypada całej domenie kultury wyższej, w tym filozofii, co twórcy serii usiłują udokumentować i na co wskazuje wprost treść redakcyjnego biuletynu informacyjnego:

We wspomnianym okresie [...] filozofia polska uczestniczyła – obok literatury i sztuki – w kształtowaniu nowej formy polskiej, w narodzinach nowoczesnego narodu polskiego, który mimo utraty własnego państwa, pozbawiony często własnych uniwersytetów i niezależnego szkolnictwa, pozostał narodem europejskim i zachował duchową samodzielność. Filozofia polska w tym okresie nie tylko przyjmuje i przekształca najważniejsze idee europejskie – spolszczając francuskie i angielskie oświecenie, niemiecki idealizm i romantyzm, a dalej: pozytywizm i scjentyzm – lecz nadaje im także własny kształt i postać, formułując często propozycje oryginalne (mesjanizm Wrońskiego, systemy Trentowskiego i Libelta). Filozofowie ci tworzą pojęcia, które wchodzą do potocznego obiegu, pozwalając stworzyć i wyartykułować nowoczesną formę polską [...]. Dwudziestolecie międzywojenne widzimy jako kontynuację tamtych wysiłków [...]. (Rymkiewicz, 2025, s. 1)

Gdybyśmy – idąc w ślad za zarysowaną powyżej intencją przewodnią badań historycznofilozoficznych Władysława Tatarkiewicza – usiłowali poszukiwać jednak nadal ponadnarodowych, uniwersalnych walorów filozofii polskiej, to możliwa jest być może także jakaś forma dialektycznego powiązania obu powyższych wykładni – negatywnej i pozytywnej. Wymagałaby ona ramowego założenia, że pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku, wraz z upadkiem komunizmu, filozofia polska efektywnie przekroczyła ideologiczne ograniczenia dyskursu minionych wieków i wkroczyła – jednocześnie niejako – w fazę „historii filozofii współczesnej” i „posthistorii”. Integralnym komponentem tego nowego etapu rozwoju myśli filozoficznej w Polsce (i zarazem jego

oryginalnym walorem) byłby w tej sytuacji, uwarunkowany negatywnym doświadczeniem historycznym, wysoki poziom komponentu samowiedzy metafizycznej, uważanej niekiedy za kwintesencję myślenia filozoficznego w ogóle (por. Wawrzynowicz, 2022, s. 7 i nn.; por. także: Woźniczka, 2011). Zaznacza on swoje wyraźne wpływy już w poszukiwaniach filozoficznych myśli powojennej, w obrębie wszystkich dominujących tradycji teoretycznych filozofii polskiej tego okresu odnajdujemy w zasadzie takie tendencje – zarówno w nurcie filozofii marksistowskiej (czy w dwóch najbardziej wpływowych herezjach tego nurtu, tzn. w pracach warszawskiej szkoły historyków idei oraz poznańskiej szkoły metodologicznej), jak i w nurcie filozofii chrześcijańskiej (zwłaszcza w dokonaniach szkoły lubelskiej), fenomenologii czy nurcie filozofii analitycznej, kontynuującej przedwojenną tradycję szkoły lwowsko-warszawskiej (por. Wawrzynowicz, 2022, s. 12 i nn.)³.

Literatura

- Abramowski, E. (2016). *Pisma filozoficzno-psychologiczne*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Badiou, A. (2010). *Byt i zdarzenie* (tłum. P. Pieniążek). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barth, J. (1980). *Bakunowy faktor* (t. 1–2, tłum. S. Magala). Czytelnik.
- Barth, J. (1983). *Literatura wyczerpania* (tłum. J. Wiśniewski). W: Z. Lewicki (red.), *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne* (38–54). Czytelnik.
- Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Basic Books.
- Bell, D. (1994). *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu* (tłum. S. Amsterdamski). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości* (tłum. K. Krasuska). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Chołojewski, S. (2015). *Filozofia antysalonu. Wybór pism*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Cieszkowski, A. (2019). *Pisma rozproszone* (t. 1 i 2). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Cieszkowski, A. (2022). *Ojciec nasz* (t. 1–2 i 3–4). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Dowgird, A. (2016). *Kurs filozofii* (t. 1 i 2). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

³ Konsekwentną perspektywę historii filozofii integralnie powiązanej z samowiedzą metafizyczną reprezentują od kilkudziesięciu lat prace Stanisława Pieroga (por. 2020), natomiast niekwestionowanym rzecznikiem dowartościowania ogólnej roli i znaczenia czynnika metafizycznego we współczesnej refleksji filozoficznej i pionierem badań w tym zakresie prowadzonych z perspektywy tradycji analitycznej w Polsce jest Jan Woleński (por. 1995; 2022).

- Foucault, M. (2005). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* (t. 1–2, tłum. S. Magala). słowo/obraz terytoria.
- Gabryl, F. (1913). *Polska filozofia religijna w wieku XIX* (t. 1). Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich.
- Gabryl, F. (1914). *Polska filozofia religijna w wieku XIX* (t. 2). Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich.
- Gajewska, A. (red.). (2012). *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Wydawnictwo Poznańskie.
- Gurowski, A. (2022). *Wybór pism* (t. 1). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Gurowski, A. (2024). *Wybór pism* (t. 2). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Harman, G. (2013). *Traktat o przedmiotach* (tłum. M. Rychter). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Harman, G. (2016). *Księżę sieci. Bruno Latour i metafizyka* (tłum. G. Czemieli i M. Rychter). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Jaroński, F. (1970). Jakiej filozofii Polacy potrzebują?. W: W. Tatarkiewicz (red.), *Jakiej filozofii Polacy potrzebują* (3–42). PWN.
- Kolakowski, A. (red.). (2014). *Katastrofizm okresu międzywojennego*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Kuderowicz, Z. (1989). *Filozofia nowożytnej Europy*. PWN.
- Lach-Szyrma, K. (2021). *Fragmenty filozoficzne*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej* (tłum. M. Gdula). Oficyna Naukowa.
- Liotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy* (tłum. M. Kowalska i J. Migasiński). Fundacja Aletheia.
- Magnone, L. (red.). (2016). *Psychoanaliza w Polsce 1909–1946* (t. 1 i 2). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Meillassoux, Q. (2015). *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności* (tłum. P. Herbich). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Mochnacki, M. (1985). *O literaturze polskiej w wieku dziewiętnastym*. Wydawnictwo Łódzkie.
- Palacz, R. (1987). *Klasycy filozofii*. Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Palacz, R. (2024). *Klasycy filozofii polskiej*. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Pieróg, S. (2020). *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Rorty, R. (1994). *Filozofia a zwierciadło natury* (tłum. M. Szczubiałka). Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia.
- Rymkiewicz, W. (2025). *Biuletyn programowy serii wydawniczej „Klasycy Polskiej Nowoczesności” Fundacji Augusta hr. Cieszkowskiego* (druk wewnętrzny).
- Tatarkiewicz, W. (1948). *Zarys dziejów filozofii w Polsce*. Polska Akademia Umiejętności, skład główny w Księgarniach Gebethnera i Wolffa.
- Tatarkiewicz, W. (1970). *Między Oświeceniem a mesjanizmem*. W: W. Tatarkiewicz (red.), *Jakiej filozofii Polacy potrzebują* (VII–XXXIII). PWN.
- Tatarkiewicz, W. (1988a). *Historia filozofii* (t. 1). PWN.

- Tatarkiewicz, W. (1988b). *Historia filozofii* (t. 2). PWN.
- Tatarkiewicz, W. (1988c). *Historia filozofii* (t. 3). PWN.
- Walicki, A. (2000). *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*. Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Wawrzynowicz, A. (red.). (2015). *Spór o mesjanizm*. T. 1. *Rozwój idei*. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Wawrzynowicz, A. (red.). (2017). *Spór o mesjanizm*. T. 2. *Recepcja krytyczna* (cz. 1 i 2). Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Wawrzynowicz, A. (2022). Paradygmaty metafilozofii – historia i współczesność. *Człowiek i Społeczeństwo*, 53, 7–30.
- Woleński, J. (1995). Sens i nonsens w filozofii. *Znak*, 481, 12–24.
- Woleński, J. (2022). Metafilozofia i filozofia (analityczna). *Człowiek i Społeczeństwo*, 53, 49–64.
- Woźniczka, M. (red.). (2011). *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?*. Wydawnictwo „Scriptum”.