

Akademia Marynarki Wojennej

JERZY KOJKOŁ

*Wokół polskiej filozofii narodowej u progu
II Rzeczypospolitej*

Polish national philosophy at the threshold of II Republic

Główny problem będący przedmiotem mojego wykładu daje się sformułować w kilku pytaniach, a mianowicie, czy filozofia danego narodu posiada cechy swoiste, które różnią ją zasadniczo od filozofii innych narodów; czy i jak przejawia się charakter narodowy, fizjonomia duchowa narodu w jego filozofii; czy mamy prawo mówić o filozofii narodowej i jak pisano o niej u zarania naszego stulecia.

Początek dwudziestego wieku w filozofii polskiej charakteryzował się m.in. zainteresowaniem filozofią narodową. Problematyce tej poświęcono wiele publikacji. Z różnych środowisk wnoszono o jej przybliżenie, a wręcz przywrócenie intelektualnej tradycji naszego narodu. Postulowano wznowienie dzieł najwybitniejszych przedstawicieli filozofii narodowej. Sądzono, że tylko w ten sposób można ją poznać, krytycznie przeanalizować i zweryfikować panujące opinie. Pomimo że — jak pisze C. Głombik

[...] w postulowanych wówczas nawrotach do polskiej filozofii narodowej kierowano się różnymi motywami, to jednak w głosach jakie padały, łatwo daje się wyodrębnić pewien charakterystyczny rys wspólny: w filozofii narodowej dostrzegano treści bieżąco ważne dla kształtowania świadomości obywateli odrodzonego państwa polskiego. Miała rozwijać wiedzę o narodzie, wzmacniać przestaniem historii sens narodowej spójni, ucząc jacy jesteśmy i skąd jako naród się wywodzimy¹.

¹ C. Głombik, *O polskiej filozofii narodowej u progu II Rzeczypospolitej*, [w:] *Człowiek i wartości*, Kraków 1997, s. 100.

Pojęcie „filozofia narodowa” budziło jednak poważne wątpliwości. Trzeba było w związku z tym wyróżnić następujące kategorie teoretyczne: „filozofia narodowa”, „filozofia narodu”, „filozofia polska”, „filozofia Polaków” i „filozofia w Polsce”². Filozofia narodowa może więc oznaczać filozofię mającą specjalną wartość dla danego narodu, będącą realizatorką jego celów narodowych, z wyłączeniem innych narodów, poruszającą zagadnienia dotyczące narodowego bytu; może mieć specjalną wartość dla jednego tylko narodu lub znajdować się wyłącznie w służbie jego celów, „nie być właściwie już filozofią, jeśli ta ostatnia jest czy ma być nauką — bo nauka musi mieć jednakową wartość dla wszystkich narodów”³; można rozumieć przez nią zjawisko wyrastania filozofii z całokształtu kultury danego narodu i wchodzenia w jej obręb, bądź traktowanie jako oryginalnego dzieła jednostek; może być ona również wyrazem myśli całego narodu lub posiadać pewne cechy określonego charakteru narodowego.

Z pojęciem filozofii polskiej wiązały się także różnorodne próby jej określenia⁴ Marian Massonius poświęcił tym zagadnieniom pracę zatytułowaną *Rozdwojenie myśli polskiej*. Dał w niej charakterystykę umysłowości Polaków, której cechą z jednej strony miał być praktycyzm, niechęć do teoretyzowania, z drugiej zaś skłonność do ulegania romantycznym wpływom litewskim, urokom poezji i metafizyki. Massonius nie szczędził gorzkich słów metafizykom polskim za wspólne im wszystkim usilne dążenie do wytworzenia filozofii narodowej. Po pierwsze miało ono swe źródło w tym, że żaden z nich nie miał naprawdę „teoretycznej organizacji umysłu, wszyscy byli filozofami z potrzeby”; po wtóre zaś, rodzicielką naszej metafizyki była poezja romantyczna. Massonius uważał jednakże filozofię za narodową, tak jak jest narodowym „każdy wytwór ducha danego społeczeństwa”. Filozofia, jego zdaniem, nosi w sobie cechy myślenia i rozumo-

² Interesująco przedstawił ten problem Stefan Haraska w artykule *Piotr Duhem i Max Scheler. O cechach narodowych nauki i filozofii*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1931, t. IX oraz 1932, t. X. Por. H. Struve, *Słówko o filozofii narodowej polskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1911, R. I.

³ R. Kozłowski, *Koncepcja filozofii narodowej Libelta i Trentowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1992, t. 37, s. 32. Por. *Charakter narodowy i religia*, red. K. Wiliński, Lublin 1997, C. Głombik, *Tradycja narodowa a perspektywy kultury*, Lublin 1989, J. Kluczyński, *Indywidualność i ojczyzna. Filozoficzna problematyka kwestii narodowej*, Warszawa 1972.

⁴ Por. T. Czyżewski, *Filozofia Polska w dwudziestoleciu międzywojennym. Zarys rozwoju*, Warszawa 1973, S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Warszawa 1991, W. Seńko, *Filozofia Polska*, Warszawa 1967, *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, red. B. Skarga, Warszawa 1975, *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich*, red. T. Chrobak, Z. Stachowski, Rzeszów 1995, M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej*, Kraków 1912, Idem, *Historia filozofii w Polsce*, Kraków 1930, *Polska filozofia narodowa*, red. M. Straszewski, Kraków 1921, H. Struve, *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*, Warszawa 1907, Idem, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911, W. Tatarkiewicz, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Kraków 1948, Idem, *Pięćdziesiąt lat filozofii w Polsce*, Warszawa 1948, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej*, Warszawa 1983, A. Zieleńczyk, *Drogi i bezdroża filozofii polskiej*, Warszawa 1912.

wania właściwe danemu narodowi. Narodowość jest rezultatem tego, że tworzyli filozofię przedstawiciele danego narodu, jest jej cechą nie zamierzoną, lecz mimowolną. Narodową stała się zupełnie niezależnie od usiłowań autorów i jest nią, ponieważ nosi cechy charakterystyczne dla myśli danego narodu.

Adam Zieleńczyk podkreślał natomiast, że

[...] jak w powszechnej historii filozofii [...], tak też do filozofii polskiej należą te utwory myśli polskiej, których przedmiot stanowią zagadnienia zarówno metafizyczne, jak i teoretyczno-poznawcze, etyczne, estetyczne oraz wszelkie inne, o ile są rozpatrywane z ogólnego teoretyczno-poznawczego lub metodologicznego stanowiska [...], filozofia polska w powyższym ujęciu byłaby tylko filozofią w Polsce, byłaby oryginalnym albo naśladowanym wyrazem myśli powszechnej. Z drugiej jednak strony nie można przez pojęcie filozofii polskiej rozumieć czegoś biegunowo przeciwnego względem filozofii wszechświatowej⁵.

Z tego stwierdzenia wynika, że filozofia polska może być pewnym odstępstwem od filozofii powszechnej, ale nie może być czymś całkiem innym w swej treści i formie. Musi być nauką rozwiązującą określone problemy środkami dostępnymi nauce danego czasu. Zdaniem A. Zieleńczyka nie może pojęcie filozofii polskiej zawierać tylko mistycznych, nieuzasadnionych poglądów na istotę narodu oraz opisu cech narodowych. Dla niego pojęcie filozofii polskiej nie jest ogólnym pojęciem filozofii w Polsce, nie jest również wyłącznym pojęciem filozofii Polaków, lecz zawiera cechy filozofii powszechnej w połączeniu z odrębnymi „cechami umysłu polskiego”. Tak rozumiana filozofia polska na pierwszym miejscu postrzega naukowość, czyli dążenie do możliwie obiektywnej prawdy i odrzuca wszelkie ograniczenia — choćby to miały być względy narodowe, nie może zrezygnować z realizacji tego celu.

W takim ujęciu można mówić o kilku płaszczyznach filozoficznej refleksji. Wymiar pierwszy — uniwersalny konstytuuje się w sferze bytu idealnego oraz tego, co jest ogólne i konieczne, w pewnym sensie uniwersalne dla wielu kultur. Wymiar drugi — partykularny, tu dokonuje się subiektywizacja zobiektywizowanej powszechnej myśli filozoficznej. Można zatem mówić o refleksji łączącej filozofię z tradycją własnego narodu, z jego dziejami, historią, doświadczeniami. Słusznie uważa A. Zachariasz, że

[...] refleksja w tym wypadku oznacza przede wszystkim racjonalizację rzeczywistości kulturowej, która wyznacza tożsamość narodową. Jednocześnie racjonalizacje te stają się elementem rzeczywistości kulturowej narodu [...]. Krótko mówiąc, filozofia tworzy język, jest racjonalizacją narodu, tworzy myślenie narodowe, kulturę narodową. Filozofia zatem jako dziedzina działalności kulturowej jest — tak jak filozofia grecka była i jest częścią tradycji narodowej Greków — każdorazowo wyznacznikiem rzeczywistości kulturowej narodu⁶.

⁵ A. Zieleńczyk, *Drogi...*, s. 180.

⁶ A. L. Zachariasz, *Uniwersalność filozofii a tradycja narodowa*, [w:] *Filozofia i religia...*, s. 30.

Uznanie roli „ducha narodowego” w myśleniu filozoficznym czy podkreślanie specyfiki kulturowej narodu, w której wyrosła dana refleksja, nie jest równoznaczne z przyznaniem narodowości zasadniczego wpływu na filozoficzne treści. Takie traktowanie powoduje bowiem uwypuklenie jej specyficznego, zaściankowego charakteru. Nie powinna być ona także ani wyrazicielką interesów narodowych, ani próbą wyjaśnienia świata przez kategorie związane ze specyficzną narodową kulturą. Szczególnie mocno narażone na tego rodzaju niebezpieczeństwa były filozofie, które subiektywizując i irracjonalizując rzeczywistość kulturową, umożliwiały jej ideologizację. Początek wieku dwudziestego — jak pisał M. Straszewski — był czasem sprzyjającym tym tendencjom.

Na ogół jednak panuje przekonanie, że istnieje jedna filozofia, mianowicie filozofia umysłu ludzkiego, a filozofie narodowe mogą nadać tylko pewne zabarwienie tej ogólnoludzkiej filozofii, przejawiające się w skłonności do zainteresowania pewnymi osobliwymi zagadnieniami albo też w pewnym osobliwym ujęciu tychże zagadnień oraz w stosowaniu ich do potrzeb danego narodu⁷.

W Krakowie Towarzystwo Filozoficzne przeprowadziło na przełomie lat 1910/1911 serię piętnastu wykładów publicznych poświęconych charakterystyce idei głównych polskich myślicieli XIX wieku. Intencją organizatorów było poddanie analizie poglądów czołowych przedstawicieli polskiej filozofii narodowej. Materiały w ten sposób zebrane wydano w pracy zbiorowej pt. *Polska filozofia narodowa* (1921).

M. Straszewski w przedmowie do książki pisał:

My mamy pełne prawo mówić o naszej filozofii narodowej, my ją posiadamy, tak samo jak posiadają ją Włosi, Niemcy, Francuzi lub Anglicy. Zagadnienia filozoficzne są wszechludzkie, ale sposób ich poruszania i ich wybór może stać w związku z życiem i losami danego narodu i to właśnie wyciska pewne piętno na twórczości jego myślicieli⁸.

Myśl podobną kontynuował jeden z krakowskich prelegentów S. Garfein-Garfski. Dostrzegł on, że w żadnej z części składowych filozofii (logice formalnej, teorii poznania, etyce, filozofii prawa i religii oraz metafizyce) nie mogą istnieć prawdy słuszne tylko dla jednego narodu. Rozwój tych dziedzin nie może być także dziełem jednej nacji. Pisał on: „postęp myśli w walce ducha ludzkiego z otaczającymi go tajemnicami i zagadkami nie wykazał dotąd żadnej zasadniczej zależności ani od pojedynczych narodów, ani od specjalnych czynników charakteru narodowego, nie wykazał ani specjalnie narodowych źródeł, ani specjalnie na-

⁷ M. Straszewski: *Historia filozofii*, s. 5.

⁸ Idem, *Przedmowa do: Polska filozofia narodowa*, s. V. Jednym z prelegentów był W. Hołdyski, który przedstawił postać Trentowskiego jako twórcy nowego systemu filozoficznego. Był myślicielem wszechstronnym, którego szereg pomysłów ma jeszcze dzisiaj historyczne znaczenie. „Jego różnojednia — pisał — to filozofia przyszłości, to hasło jasne dla nas, dla samego życia [...]. Trentowski wyprzedził swym uniwersalizmem życiowym całe wieki”. Idem, *Bronisław Trentowski*, [w:] *Polska filozofia narodowa*, s. 333.

rodowych rezultatów poznania, nie wykazał wreszcie stałych, niezmiennych cech twórczości duchowej u poszczególnych narodów”⁹. Jednocześnie zakładał on, że naród w każdej epoce, w każdym momencie swojej ewolucji przedstawia sobą pewną indywidualność duchową, w której można wyodrębnić poglądy, zwyczaje, potrzeby i dążenia narodowe stanowiące jej treść. Objawia się ona w określonej właściwościami charakteru narodowego formie, czyli sposobie reakcji. Jest to zatem pewien całokształt psychicznej dyspozycji narodu, mającej wpływ na jego „usposobienie do pewnych kwestii”. Na tle tych warunków ogólnych pojawiają się osobiste uwarunkowania konkretnego myśliciela, decydujące o „zjawieniu się takich lub innych zagadnień filozoficznych na horyzoncie duchowym narodu i o sposobie ich rozwiązywania”, który musi odpowiadać możliwościom kultury danego narodu i jej ogólnemu stanowi.

Moment określający filozofię narodu w pewnej epoce jako filozofię narodową jest momentem do niej zewnętrznym, leżącym poza jej treścią. Każda filozofia zostaje poddana zewnętrznym — względem jej treści — oddziaływaniom. Staje się narodowa z tych właśnie względów. Ze względu na swoją treść jest to natomiast filozofia większego ogółu. Powstaje więc pytanie: czy może istnieć filozofia z treści swej narodowa — chodzi tu głównie o historiozofię. S. Garfein-Garski sądzi, że tak, ponieważ pomysł narodu jako reprezentacji idei czasu oraz koncepcja o zadaniach i posłannictwie narodowym jest możliwa do zaakceptowania przez naukę i na jej bazie może powstać filozofia ze swej treści narodowa. Pisał on:

[...] każdy naród z całokształtu swych warunków ma dane do spełnienia pewnych celów w rozwoju swoim i w ogólnym postępie ludzkości, celów, które w różnych epokach mogą być różne, a których inny naród w danej chwili do spełnienia nie ma¹⁰.

Zadania te są różnorodne. Początkowo względem siebie — dla wydobycia ze specyficznych warunków swojej egzystencji możliwości upowszechniania tego, co jest w danym narodzie najlepsze. Później wobec całej ludzkości — musi zrealizować przypisane mu cele i przyczynić się tym do „wybudowania nowego, wyższego szczebla kultury”. Ten proces można określić mianem posłannictwa narodowego. Samouświadomienie przez członków danej społeczności wyłaniających się z całokształtu bytu zadań, które nakłada konieczność historyczna, warunkująca zdobycie najważniejszych dóbr duchowych i materialnych, umożliwia określenie celów, do osiągnięcia których ma dążyć na wszelkich płaszczyznach życia kulturowego. Takie samouświadomienie można określić mianem filozofii narodowej we właściwym tego słowa znaczeniu, czyli — jak pisał S. Garfe-

⁹ S. Garfein-Garski, *Zagadnienie polskiej filozofii narodowej*, [w:] *Polska filozofia narodowa*, s. 15.

¹⁰ *Ibid.*, s. 16.

in-Garski — jako filozofię z momentów wewnętrznych, ze swej istoty narodową, filozofię organicznie narodową, w której duch narodu jest jej przedmiotem. Dzięki uwarunkowaniom zewnętrznym staje się ona natomiast częścią procesu historycznego¹¹.

Rozumując w tym duchu, można jednakże narodowości filozofii zaprzeczyć. W. Spasowicz, który w sposób praktyczny podszedł do tego zagadnienia, pisał:

[...] każdy musi być obywatelem, jako obywatel należy do jakiegokolwiek państwa, ale płynące stąd obowiązki bynajmniej nie zwalniają go od obowiązków względem ludzkości. Z mocy tych obowiązków nie tylko nie powinien on pomagać swej własnej ojczyźnie, gdyby postępowała wiarołomnie względem innych narodów, ale obowiązany jest opierać się jej¹².

Ważniejsze w tym względzie było wystąpienie T. Kotarbińskiego. Nie tylko nie akceptował on filozofii narodowej; lecz kwestionował możliwość uprawiania filozofii w dotychczasowym jej znaczeniu i tradycyjnym kształcie. Drogą udogodnień terminologicznych o dalej idących konsekwencjach praktycznych pragnął poszerzyć miejsce dla dyscyplin możliwie ściśle określonych. Chciał, by mówiono o logice i etyce, natomiast nie aprobował różnorodności, jaka dotyczyła pojęcia filozofia. Sprzeciw wobec filozofii narodowej, wobec najrozmaitszych filozofii „literatów i wieszczów”, opór przeciw filozofii wyprowadzanej z poezji oraz poezji odnajdywanej w filozofii zgłaszała także R. Ingarden. Najbardziej niebezpieczne — jego zdaniem — dla filozofii były poglądy popularne. Miał na uwadze owo potoczne filozofowanie przeważające w szerokich kołach inteligencji. Za przykład takiej filozofii podawał filozofię narodową oraz coraz liczniejsze na jej temat wypowiedzi. Dowodził, że z tego faktu, iż u kogoś pojawiają się pytania metafizyczne oraz niepokoje co do natury świata, nie wynika jeszcze, by to było od razu filozofią. S. Brzozowski dokonywał natomiast krytyki „złudzeń romantycznego typu świadomości i kultury”. U myślicieli polskiego romantyzmu znajdował co prawda zrozumienie znaczenia narodu, ale zarzucał im zignorowanie czynnika biologiczno-ekonomicznego. Sądził, że u epigonów romantyzmu przekształciło się to w czysto sentymentalne przywiązanie do narodowych pamiątek, w kult biernego cierpienia wiodący do idealizacji postępowania narodowego w filozofii narodowej¹³. W środowiskach ideowo związanych z katolicyzmem dominowało ujęcie filozofii narodowej w sensie mesjanistycznym. Prowadziło to bądź do pesymizmu i katastrofizmu, bądź do sformułowania postulatów odrodzenia i integracji całej ludzkości. W tym pierwszym duchu wypowiadał się M. Zdziechowski, z nie-

¹¹ Por. *Ibid.* s. 17.

¹² W. Spasowicz, *Pisma*, Warszawa 1908, t. IX, s. 209.

¹³ S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1912, s. 365. T. Kotarbiński, *O potrzebie zaniechania wyrazów „filozofia”, „filozof”, „filozoficzny”, „Ruch Filozoficzny”* 1921, t. VI, nr 6–7, s. 81–86. R. Ingarden, *Spór o istotę filozofii*, „Przegląd Warszawski” 1922, R. II, t. 4, nr 14, s. 161–165.

ukrywanym zapałem bilansujący „odgłosy mesjanizmu”. W jego oczach polski mesjanizm posiadał moralną wyższość nad innymi nurtami myśli romantycznej. Zrehabilitowana została filozofia Towiańskiego jako prekursorska zapowiedź modernizmu katolickiego. Millenaryzm okazał się wyrazem pragnienia ideału, które jest warunkiem czynu moralnego, zło jednakże pozostało nieusuwalne ze świata — to ono prowadzi do nieuchronnej katastrofy i zagłady kultury chrześcijańskiej bez możliwości jej odrodzenia¹⁴.

Innego zdania byli publicyści związani ideowo z Warszawskim Instytutem Mesjanicznym. W ich oczach głównym odnowicielem świata stawał się Hoene-Wroński. Uznano go za największego geniusza ludzkości, która ma przed sobą dwie drogi: albo pozna światło nauki mistrza i pójdzie za nim, albo stoczy się w przepaść: „Do Polski tedy należy w postannictwie jej dziejowym — apelował J. Jankowski — światła te poznać, urzeczywistnić i podać całej ludzkości”¹⁵.

Hoene-Wroński faktycznie zastanawiał się, co należy czynić, aby spełniły się marzenia ludzkości, poszukiwał drogi ku ich urzeczywistnieniu. Pokładał nadzieje w intelektualnej elicie, w „ludziach wyższych”. Pragnął utworzyć stowarzyszenie pod nazwą Unii Antynominalnej, mającej kierować dalszym, niekonfliktowym postępowaniem ludzkości. Celem tego postępu miało być Królestwo Boże na Ziemi, stan społeczny, w którym ludzkość pojedna się z Bogiem i zapewni sobie szczęście przez sprawiedliwy podział dóbr — według zasługi każdego. Postulował on także ogólną federację państw, której celem powinno być wzajemne zabezpieczenie interesów jej członków — niezależnych od siebie. Federacja taka miałaby za zadanie tworzenie jednej powszechnej społeczności. Uznawał jednak, że nie jest ona możliwa we współczesnym mu świecie, dlatego postulował „stworzyć międzypaństwową federalność, czyli zdolność do federacji”, co oznacza konieczność ustanowienia jakiejś autorytatywnej władzy opartej na rozumie i odpowiadającej najwyższemu celowi ludzkości.

Środki realizacji federalności międzypaństwowej są dwojakiego rodzaju: pomocnicze i właściwe. Hoene-Wroński do pierwszej grupy zaliczał równowagę

¹⁴ Por. M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów stowiańskich*, Lwów 1912, s. 365.

¹⁵ J. M. Hoene-Wroński, *Filozofia pedagogiki*, Lwów-Warszawa 1992, przełożył J. Jankowski, Od tłumacza, s. V. Por. J. M. Hoene-Wroński, *Metapolityka*, Warszawa-Kraków-Lublin-Lódź, Poznań-Wilno-Zakopane 1923, S. Dickstein, *Hoene-Wroński, Jego życie i prace*, Kraków 1896, J. Ujejski, *O cenę absolutu. Rzecz o Hoene-Wrońskim*, Warszawa-Kraków-Lublin-Lódź-Paryż-Poznań-Wilno-Zakopane, 1925, M. Straszewski, *Historia filozofii w Polsce*, Kraków 1930, s. 35. A. Sikora, *Postannicy słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, Warszawa 1967, A. Walicki, *J. M. Hoene-Wroński*, [w:] *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, s. 22–31. Idem, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970 oraz *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983.

polityczną, władzę zarządzającą (kongres) oraz opinię publiczną i religię. Równowaga polityczna miałaby polegać na kumulowaniu i wspólnym wykorzystaniu „sił fizycznych i pragmatycznych” państw oraz ich „inercji politycznej” w celu zapewnienia niezawisłości i przeciwstawienia się rozkładowi politycznemu. Kongres w tej koncepcji miał być zgromadzeniem głów państw określającym główne kierunki rozwoju federacji. Opinia publiczna służyć powinna „jako zapora przeciwko siłom opóźniającym urzeczywistnienie społeczności powszechnej”. Wreszcie wpływ religii, stanowiącej czwarty i ostatni ze środków pomocniczych federalności państw, miał polegać na perswazji, dzięki której religia może zacieśnić więź federalną. Do drugiej grupy środków — właściwych — Hoene-Wroński zaliczał patriotyzm rozumiany jako całkowite oddanie się sprawom państwa, oparte na moralności. To poświęcenie się interesom społeczności państwowej ze strony jej członków miało stanowić gwarancję zabezpieczającą wzajemną niezawisłość państw, ich federalność.

Siła moralna skłaniająca do pełnego oddania się sprawom państwowym okaże swoją moc nieskończoną, zwłaszcza jeżeli zauważymy, że takie poświęcenie jest antycypacją obowiązku wiążącego się z władzą federalną, taką, której ideał utożsamia się z absolutnym celem ludzkości. W istocie bowiem, z tego punktu widzenia, całkowite oddanie się sprawom państwowym nie tylko nie ogranicza w niczym podstawowych interesów współobywateli, ale odwrotnie, daje im wzniosłą świadomość faktu, że obrona niepodległości państwa jest jedynym zabezpieczeniem ludzkości przed rozkładem społeczności, a zatem także jedyną gwarancją uzyskania celu ostatecznego. A taka zasada świadomości jest zasadą siły niezwykłej¹⁶.

W latach dwudziestych dziewiętnastego wieku J. Jankowski (1865–1935), prezes Zarządu Instytutu Mesjanicznego uznał Wrońskiego za „praw boskich wielkiego ustawodawcę”. Chodziło zwłaszcza o upowszechnienie filozofii politycznej tego autora oraz uczynienie z niej podstawy porządku publicznego i moralnego. Twórczość Wrońskiego winna stać się „kanonem politycznym współczesnego urzędzenia jurysdycznego państwa polskiego, a przeto księgą podręczną, przewodnikiem i wyrocznią dla wszystkich mężów stanu, ministrów, senatorów, posłów, przywódców stronnictw, kleru i całego myślącego ogółu, gubiącego się dzisiaj w mgłach bezcelowych starego chaosu politycznego, starych grzechów świata”¹⁷.

Stąd ideowy program prac Instytutu Mesjanistycznego sprowadzał się do działań zmierzających do duchowego odrodzenia ludzkości, które miała zapoczątkować Polska. Stanowiło to konieczny warunek przełamania sytuacji kry-

¹⁶ Cytuję za J. M. Hoene-Wroński, [w:] *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, wybrał i wstępem opatrzył A. Walicki, Warszawa 1977, s. 123.

¹⁷ Cytuję za C. Głombik, *O polskiej filozofii narodowej...*, s. 111. Por. S Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, zwłaszcza s. 169–202 oraz idem, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993.

zysowej w świecie targanym różnorodnymi antynomiami. Środkiem umożliwiającym dojście do nowego ustroju społecznego miała być myśl polskich filozofów narodowych. Pisano o niej jako o spadkobierczyni i kontynuatorce wszystkich wcześniejszych filozofów, którzy budowali filozofię wieczystą, dążącą do prawdy absolutnej. Z przyjęciem takiego paradygmatu wiązały się nie tylko tendencje uniwersalistyczne, ale także pewne niebezpieczeństwa w działaniach praktycznych.

C. Głombik pisał, że przyjmując takie założenia, kręgi zwolenników Unii Mesjanistycznej

[...] ogarnięte pragnieniem najlepszego przysłużenia się polskiej filozofii narodowej — jej upowszechniania oraz dalszej uprawy — same widziały się w roli jedynych depozytariuszy głoszonej i bronionej prawdy i z pasją pragnęły współuczestniczyć [...] w dziele naprowadzania ludzi na drogę duchowego odrodzenia, a także przewycięzania przeżywanego groźnego kryzysu moralnego¹⁸.

Zapał ten prowadził jednak do zaprzeczenia uniwersalności na rzecz partykularności wiary katolickiej. Nie dopuszczał krytyki, gdyż prawda ostateczna jest jedna i nie można jej interpretować. Każde naruszenie było traktowane jako sygnał wrogich działań skierowanych w autorytet wiary, tymczasem o filozofii narodowej, w rozumieniu filozofii polskiej bądź filozofii Polaków, będącej przejawem filozofii uniwersalistycznej, pisano w tym okresie — jak już wspominałem — coraz więcej.

Zaprezentowane koncepcje wyływały ze środowisk akceptujących możliwość istnienia filozofii danego narodu, co więcej, podkreślających fakt zaistnienia jej w Polsce. Filozofię uznano za przejaw narodowej partykularności. W tym ujęciu pojawiło się miejsce na koncepcję filozofii słowiańskiej, która miała odegrać przodującą rolę w naprawie świata. Pisząc o niej, myślano o polskiej filozofii narodowej jako najwyższym przejawie filozofii słowiańskiej. W koncepcjach tych czynnikiem integrującym ludzkość miała być wartość absolutna, wynikająca z prawd głoszonych przez katolicyzm. W rozważaniach było miejsce zarówno dla koncepcji Polski jako mesjasza narodów, jak i na pewnego rodzaju absolutyzm. Nie dopuszczały one krytyki, gdyż prawda ostateczna jest jedna i nie można jej interpretować.

Filozofię narodową uznano także za specyficzny przejaw filozofii uniwersalnej. W ten sposób znalazło się miejsce dla idei pluralizmu kulturowego oraz różnorodności dróg narodowego istnienia, jak również dla zaprzeczenia narodowości filozofii, a nawet więcej — potrzeby filozofii w ogóle. Głoszono postulaty uetycz-

¹⁸ C. Głombik, *O polskiej filozofii narodowej...*, s. 110. Por. M. Mileski, *Polska filozofia narodowa. Cykl 24 prelekcji wygłoszonych przed mikrofonami „Polskiego Radia” w Warszawie, Warszawa 1927.*

nienia stosunków politycznych, wierzono w możliwość funkcjonowania wielonarodowych organizacji zapewniających każdemu z narodów całkowitą autonomię. Europa miała się stać braterskim związkiem wolnych społeczeństw. Patriotyzm był dla przedstawicieli tej orientacji uczuciem naturalnym, wyrazem miłości do własnego narodu, nacjonalizm natomiast immoralnym kultem zabsolutyzowanej państwowości.