



LESZEK AUGUSTYN

Znaczenia i wymiary wolności w myśli filozoficznej Bronisława Trentowskiego. Próba klasyfikacji

*The Meanings and Dimensions of Freedom in the Philosophical
Thought of Bronisław Trentowski. An Attempt at Classification*

ABSTRACT: The article discusses the concepts of freedom contained in the philosophical considerations of Bronisław Trentowski (1808–1869). The following types of freedom have been distinguished: universal, anthropological, ethical and political. The presentation also outlines the theoretical and practical understanding of freedom. Furthermore, the specific historical context is explained, and in this case it has been necessary to discuss freedom in the philosophical sense by reference to the essentially political task which at that time involved the Polish nation's struggle to regain independence. Hence, there is a question whether Trentowski's philosophy of freedom contains a proposal that is autonomous from the actual political issues, or perhaps it should be treated as a mere prolegomenon to politics: work and struggle for national liberation. It seems that both these options can be reconciled, taking into account the Polish philosopher's position which evolved over time.

KEY WORDS: Bronisław Trentowski • freedom • political philosophy • Polish philosophy

Zważywszy na skomplikowane konteksty historyczne, pośród jakich przyszło żyć, tworzyć i rozwijać myśl filozoficzną Bronisławowi Ferdynandowi Trentowskiemu, nie powinno nikogo dziwić, że to właśnie problematyka wolności – zarówno pod presją zewnętrzną, jak i pod siłą własnego ciężenia – znalazła w jego myśleniu tak wyraźną artykulację. Można wręcz przyjąć, że stała się jej częścią zasadniczą: docelową. Odnosząc się do wybranych dzieł i tekstów filozofa polskiego, proponujemy zatem przyrzeć się wskazanemu zagadnieniu. W punkcie wyjścia tych rozważań rodzi się jednak podstawowe pytanie: na ile mianowicie można przyjąć, że jest to tematyka wiodąca, i wedle jakiej skali można by ją zmierzyć? Odpowiedź na tak sformułowane pytanie wydaje się być wyzwaniem złożonym, ale zarazem

i badawczo intrygującym. Tekst niniejszy jest zaledwie zarysem tej problematyki, próbą wskazania na możliwe *z n a c z e n i a* i *w y m i a r y* wolności w myśli filozoficznej Trentowskiego. Należałoby jednocześnie podkreślić, że kwestia wolności, ujmowana zarówno w płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej, w pewnym zakresie znalazła już swoje miejsca w opracowaniach spuścizny filozofa polskiego; niemniej – jak sądzimy – sprawa ta wciąż jeszcze wymaga systematycznego i komparatystycznego rozwinięcia¹.

Wolność uniwersalna

Zastanawiając się nad miejscem wolności w systemie myśli filozoficznej Trentowskiego, rozwijanej w ramach filozofii uniwersalnej, należałoby zwrócić nieco bacniejszą uwagę na – wybrzmiewającą niczym wzniosła deklaracja – następującą jej formułę:

Ostatecznym powołaniem człowieka jest ekspansja jego jaźni aż po odbiór niezmierzonej prawdy zewnętrznej przy zachowaniu własnej, wszechstronnej samorzutności, osiągnięcie samorzutności jako takiej, czyli samodzielnego rozwoju własnej indywidualności duchowej².

Zapewne słowa te można potraktować jako asumpt do podjęcia kwestii wolności. Tym bardziej że samo pojęcie „niezmierzonej prawdy” bezpośrednio do niej właśnie odsyła. Jak należałoby to rozumieć? Otóż prawda jest ujmowana jako uniwersalna całość, która obejmuje sobą świat materialny jako przedmiot doświadczenia i myślany podmiotowo świat duchowy. W terminologii filozoficznej Trentowskiego trzeba zaś powiedzieć, że uniwersalna

¹ Stanowisko Trentowskiego budziło zainteresowanie już za życia filozofa, najczęściej jednak było poddawane krytyce. Po śmierci filozofa jego oddziaływanie przybladło. Przyjąć można, że dopiero od klasycznej monografii autorstwa Władysława Horodyskiego (*Bronisław Trentowski (1808–1869)*, Kraków 1913) tematyka specyfiki filozofii polityki Trentowskiego jest na nowo podejmowana; współcześnie między innymi w przywoływanych poniżej studiach Andrzeja Walickiego i Ewy Starzyńskiej-Kościuszko (ze względu na podejmowaną tematykę na szczególne wyróżnienie zasługuje książka tej autorki: *Bronisław Ferdynand Trentowski (1809–1869). Filozofia uniwersalna i myśli o „wyjarzmienu” ojczyzny*, Olsztyn 2018) oraz innych autorów. Cf. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1970 nr 16 (numer specjalny wydany z okazji setnej rocznicy śmierci filozofa); publikacja zbiorowa: *Dziedzictwo Bronisława Ferdynanda Trentowskiego. W 150-lecie śmierci Filozofa*, pod redakcją Sławomira Sztobryna, Łódź 2019; szereg tekstów zamieszczanych na łamach kwartalnika „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” (np. 2017 nr 4 (43), poświęcony *Bożycy Trentowskiego*, a także: 2022 nr 3 (62); 2023 nr 4 (67); 2024 nr 4 (71)).

² B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, [w:] *idem, Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, przeł. M. Żułkoś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 83. (Pierwotna, niemiecka wersja tekstu ukazała się w 1837 roku).

całość składa się z uniwersalnego ogółu (materii) i uniwersalnej jedności (ducha). Jednakże nie sposób na tym stwierdzeniu poprzestać, albowiem dopiero uniwersalnie rozumiane „ogół”, „jedność” i „całość” składają się na „totalną egzystencję”, czego synonimicznym wyrazem jest ni mniej, ni więcej, tylko pojęcie Boga. Jednocześnie tak rozumiana prawda, *sive* Bóg, ustanawiając „bezwzględną całość”, odnajduje bezpośredni i sobie tylko właściwy wyraz w systemie filozoficznym. Aby zatem poznać uniwersalną prawdę, należy albo opanować system, albo stać się systemem. Połączyć empirię z metafizyką, odbiorczość z samorzutnością i, koniec końców, utożsamić się z totalną egzystencją, to znaczy – z Bogiem. Jednoznacznie wynika stąd, że: „[l]udzkie poznanie jest tym właśnie dochodzącym do samowiedzy systemem”³. Tak więc posiada ono walor boski. Tym, co łączy Boga i człowieka, jest mianowicie uświadomiona, „prawdziwa” wolność: „Skoro człowiek jest samowiedzą Boga, jest także samowiedzą wolności, a jeśli samowiedza jest najwyższym objawieniem Boga, to człowiek jest najwyższą wolnością”⁴. W ten sposób zarysowany model myślenia panteistycznego (zresztą przy takim podejściu wydaje się on nie do uniknięcia) prowadził myśliciela od pojęcia prawdy do pojęcia wolności⁵. Zestawienie to skądinąd wydaje się wielce intrygujące i obiecujące dla historyka idei. Którędy to myślenie przebiega? Przede wszystkim należy podkreślić „totalną” (inaczej i najwłaściwiej to ujmując – wszechstronną) „naturę” prawdy i wolności; obejmującą zarówno stronę materialną, jak i duchową, intelekt i rozum (w pismach niemieckich) albo rozum i umysł (w pismach polskich). Ośrodkowe dla filozofii uniwersalnej stanowisko, łączące i obejmujące sobą wyróżnione poziomy istnienia, określił myśliciel mianem filozofii apercepcji

³ *Ibidem*, s. 91. Wbrew deklaracjom filozofa polskiego Karl Theodor Bayrhofer (już w 1838 roku) podkreślał, że stanowisko wyrażone w *Podstawach filozofii uniwersalnej*, które stawia kategorie przyrody i ducha „obok” siebie, bynajmniej nie przekracza „idei spekulatywnej”, ale podniesione na jej poziom, samo się niejako obala (cf. K.T. Bayrhofer, [Recenzja z] „*Grundlage der Universellen Philosophie*”, przeł. J. Garewicz, „Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej” 1970 nr 16, s. 125).

⁴ *Ibidem*, s. 254. Na niepokojącą zależność „wiedzy Boga” (prawdy, objawienia w świecie) od „wiedzy człowieka”, a w konsekwencji na brak „obiektywności Bóstwa” w filozofii uniwersalnej Trentowskiego wskazywał Karol Libelt (*Rozbiór krytyczny dzieła Bronisława Trentowskiego*, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 2013 nr 4 (67), s. 94).

⁵ Panteistyczne konotacje (tym bardziej – konsekwencje) własnego stanowiska filozoficznego myśliciel będzie próbował na trwale przezwyciężyć w pismach polskich z lat 40. XIX wieku. Tymczasem myśliciel utrzymuje, że panteizm jako „pozytywna filozofia” („pozytywna jednostronność”) jest „niewzruszonym fundamentem wszelkiej filozofii”, B.F. Trentowski, *Wstęp do nauki o naturze*, [w:] *idem*, *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, przeł. M. Żułkoś-Rozmaryn, Warszawa 1978, s. 358–359. (Myśl tę rozwija autor w roku 1840, w którym ukazał się cytowany *Wstęp...*).

(*Wahrnehmung, animadversio*), zaś niewiele lat później w dziełach polskich pisał o poznaniu myślowym, które stanowi wspólny rdzeń poznania zmysłowego (rozumu) i poznania umysłowego⁶. Aby móc w pełni zrozumieć to podejście do wolności, należy zarazem podkreślić nie tyle teoretyczny, co praktyczny, a właściwie mówiąc – teoretyczno-praktyczny jej charakter. I jednocześnie przyjąć perspektywę mikro- i makrokosmiczną.

Przejdźmy zatem do ujęć na poziomie mikro, wyznaczonych przez perspektywę indywidualną i społeczną, nie gubiąc przy tym odniesienia do całości. Otóż po pierwsze, zarówno w porządku poznawczym, jak i w podejściu praktycznym właściwa sferze empirycznej odbiorczość łączy się z samorzutnością, istotowo przypisaną sferze duchowej, w ich zaś „przecięciu” pojawia się pojęcie samodzielności, to znaczy stanowiące ekspresję jaźni (*Ich, Ichheit*) działanie ludzkie. Podążając za kategoriami wywiedzionymi z podstaw filozofii uniwersalnej, myśliciel stopniowo przybliży się do pojęcia wolności czynu ludzkiego. Tak więc kojarząc konieczność materialną (odbiorczość empiryczną) z apodyktycznością ducha w wyższej syntezie życia ludzkiego, filozof będzie mógł utrzymywać, że to właśnie „[a]percepcja kojarzy konieczność z apodyktycznością i w ten sposób staje się żywą świadomością w o l n o ś c i. Jej prawda i jej poznanie są w o l n o ś c ią”⁷. W konsekwencji może też, uciekając się do metafory, stwierdzić, że: „[w]ylącznie całość życia jest świątynią wolności – w krainie śmierci nie ma ona ołtarzy”⁸. Podobnie zatem jak całość świata *ż y c i a*, tak i człowiek *ż y w y* (inaczej rzecz wygląda z uniesmiertelnionym człowiekiem zmarłym⁹), czyli właśnie – „człowiek rzeczywisty”, jest istotą w o l n ą istniejącą i działającą w świecie w o l n o ś c i. Skąd więc pochodzą jej ograniczenia? Zapewne wynikają one z podstawowego, „pierworodnego” błędu poznawczego, polegającego na jednostronności w uchwytywaniu prawdy. W myśl tego rozpoznania należałoby zatem przypisywać człowiekowi pewną, mniej lub bardziej zawinioną

⁶ Myśl – jaźń sama w sobie, czyli jaźń filozoficzna. Cf. B. Trentowski, *Myślini, czyli całokształt loiki narodowej*, Poznań 1844, t. 1, s. 85: „Jaźń moja jest przedmiotem m y ś ł u, t j. o k a m e j b o s k o ś c i roztwierającego się równie dla własnego, jak i dla wszelkiego innego bóstwa, dla r z e c z y w i s t o ś c i p r a w d z i w e j”. (Pisownia w cytatach została w pewnej mierze uwspółcześniona; podkreślenia pochodzą od autorów przytaczanych cytatów). W swoim zaś pedagogicznym dziele podkreśla: „Myśl jest daną nam od Boga lunetą w świat wolności. Jaźń wie bezpośrednio, że jest wolna, gdyż czuje się bóstwem, wolnością”. B.F. Trentowski, *Chowanna, czyli System pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, oprac. A. Walicki, Wrocław 1970, t. 1, s. 431. (Dzieło to pochodzi z 1842 roku).

⁷ B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, s. 245.

⁸ *Ibidem*, s. 246.

⁹ Cf. B. Trentowski, *O życiu wiecznym człowieka*, przeł. L. Joachimowicz, przekład przejrzała I. Krońska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1970 nr 16, s. 53–116.

słabość poznawczą, czyli spontaniczną poniekąd skłonność do ujmowania prawdy li tylko fragmentarycznie. Stan ten jednocześnie domagałby się przewyższania, wzniesienia się ponad – mówiąc metaforycznie – „chmurę niewiedzy” i „cień nieistnienia”, odzyskania i osiągnięcia pełni poznania i bytu. Sądzić by tak można na podstawie założenia tożsamości prawdy i wolności, umożliwiającej dochodzenie do pełni boskiej samowiedzy w ludzkości i w człowieku.

W ocenie filozofa szczególnie rozpowszechnionym przykładem jednostronnego ujęcia wolności jest jej dotychczasowe rozumienie na gruncie szeroko pojmowanej metafizyki klasycznej, zwłaszcza niemieckiej. Jak zauważa, mówienie o wolności metafizycznej niemal całkowicie zdominowało sposoby jej rozumienia. Warto już teraz odnotować, że uwaga ta nie pozostanie bez wpływu na zarysowującą się w filozofii uniwersalnej, niemniej w całej swej pełni rozwiniętą dopiero w dziełach filozoficzno-politycznych, krytykę jednostronności stanowisk politycznych. Powracając natomiast do sprawy jednowymiarowej, „oderwanej” wolności metafizycznej, należałoby powiedzieć, że takie podejście prowadzi do poważnego wypaczenia podstawowego sensu wolności: „[...] wpływ metafizyki na dzisiejszą ludzkość jest tak wielki, że nie jest ona w stanie pojąć wolności jako takiej. Metafizyka uznaje tylko ducha apodyktycznego, tj. ducha samowolnego i konsekwentnego”¹⁰. W przeciwieństwie do takiego – i to trzeba tu podkreślić: redukcjonistycznego – jej ujęcia, należy przyjąć, że duch sam w sobie nie jest wolny, albowiem wolne może być tylko istnienie, a zatem duch i ciało ujmowane w ich jedności. W filozofii Trentowskiego wolność wiąże się zatem z kategorią koniektywności (*Conjektivität*), z jaką bliżej zaznajamia nas poznanie apercypcyjne. Koniektywność to inaczej prawda przedmiotowo-podmiotowa, wyrastająca z żywego połączenia materii i ducha, a w szerszym sensie – prawda real-idealizmu. Tym sposobem prawda i realna, i idealna – wespół ujęte – składają się na pojęcie rzeczywistości. Przy takim zaś podejściu sama wolność, co staje się niezwykle ważne dla jej pełnego (totalnego, wszechstronnego) ujęcia, powinna być rozumiana nade wszystko jako prawda urzeczywistniona. Jedynym adresatem tak rozumianej wolności może być człowiek rzeczywisty (sc. koniektywny). Dlatego też filozof podkreśla: „Człowiek jest koniektem obdarzonym samowiedzą. Odczuwa siebie jako przedmiot i myśli siebie jako podmiot, czyli apercypuje siebie jako koniekt”¹¹. Niemniej prawda ta nie dotyczy wyłącznie człowieka jako jednostki, ale ma też znaczenie społeczne, nawet „kosmiczne”. To dlatego podkreślaliśmy konieczność uwzględnienia

¹⁰ B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej*, s. 251.

¹¹ *Ibidem*, s. 234.

perspektywy mikro- i makrokosmicznej. Człowiek rzeczywisty, o którym najszerzej będzie traktowała *Chowanna*, to istota, której przyobiecana jest rzeczywista („prawdziwa”) wolność. W tym momencie, jak się wydaje, Trentowski może, a wręcz już musi, nawiązać do perspektywy politycznej. Otóż człowiek koniektywny (sc. rzeczywisty):

Gdy odnosi się do siebie samego lub innych tylko przedmiotowo, jest niewolnikiem; gdy odnosi się do siebie samego lub innych tylko podmiotowo, jest tyranem. Oblicze ludzkości i zakres wolności zależą od tego, czy potrafi stale postępować koniektywnie. [...] Celem ostatecznym ludzkiego społeczeństwa, a w szczególności państwa, jest pełny rozwój ich koniektywności. Tylko wtedy związek narodów będzie mógł poczytywać się za szczęśliwy i cieszyć się wiecznym pokojem, gdy uformuje się w ten sposób, że zarówno naród, jak i rząd i sądownictwo będą wobec siebie przemiennie przedmiotami i podmiotami, czyli koniektami jako takimi, gdy każdy bez wyjątku człowiek uzyska możliwość zrozumienia koniektywności, pokochania i strzeżenia jej święcie, gdy każdy będzie mógł się nią cieszyć¹².

Odtąd w rozważaniach myśliciela będą pojawiać się metafory antropologiczno-społeczne i polityczne, aby w coraz to większym zakresie jej towarzyszyć i równocześnie tracić na swej metaforyczności na rzecz konkretnego politycznego. Antagonizm między doświadczeniem i rozumem przekłada się tym samym na opozycyjność konserwatywnej opcji „służalców” i progresywnej opcji „terrorystów”. Do podziału tego i jego wariacji będzie i nam również jeszcze wielokrotnie dane powracać. Tymczasem gdy mowa o wolności istnienia, filozof podkreśla: „Nie jest ona samowolą tyrana czy republikańską, lecz mądrością i siłą działania, nie jest kapryśną Junoną, lecz rozumną Minerwą”¹³. Następnie myśl swą rozwija w kontekście filozofii uniwersalnej:

Istota jej leży nie w samym działaniu, nie w samym przeciwdziałaniu, ale we wzajemnym oddziaływaniu. Człowiek jest wolny, gdy musi wiekuiście dostrajać swoją wolność do wolności istniejącej poza nim i gdy ona musi się też dostrajać do jego wolności¹⁴.

Ostatecznie zaś konstatuje:

¹² *Ibidem*, s. 234–235.

¹³ *Ibidem*, s. 253.

¹⁴ *Ibidem*.

W gruncie rzeczy ludzkość była i jest zawsze wolna. Twierdzenie to może brzmieć jak paradoks tylko dla tych, którzy wolności nie pojęli jeszcze prawidłowo. Ludzkość jest Bogiem, który objawił się w swojej samowiedzy, a wolność stanowi formę każdego z jego objawień, a zatem również formę objawionej ludzkości¹⁵.

Z realno-idealistycznym sposobem rozumienia wolności i z jej przedmiotowo-podmiotowym odniesieniem łączy się również jej charakter graniczny. Kategoria graniczności (*Limitation*) dotyczy bowiem podwójnego – pozytywnego i negatywnego – aspektu wolności, jej całościowego rozumienia. Całościowość jako trzecie, „syntetyzujące” stanowisko, a więc łączące doświadczenie i rozum, obejmujące realną i idealną stronę życia, nadaje wolności charakter rzeczywisty. Jeżeli można tak powiedzieć, wolność rzeczywista usadawia się na granicy obydwu stron rzeczywistości. Co więcej, ludzi żyjących i działających na owej granicy Trentowski określi mianem „liberałów prawdziwych”. Tak rozumiany liberalizm bezpośrednio łączy się zatem z filozofią apercepcji i dopiero spoglądając z jej wyżyn, można odróżnić rzeczywisty liberalizm od jego fałszywych wcieleń¹⁶. Jak się zdaje, ważnym kryterium dla liberalizmu prawdziwego jest jego stosunek do zasad konstytucyjności życia politycznego. Odpowiednikiem kategorii graniczności w domenie myśli politycznej jest bowiem konstytucja. Jeśli więc uznać lud za element pozytywności, natomiast rząd za przejaw negatywności, to konstytucja stanowi wyraz graniczności. Nacisk położony na ten sposób organizowania życia ludzkości jest nader mocny: „Historia ludzkości jest właściwie tylko historią konstytucji. Państwa niekonstytucyjne nie są państwami w pełnym tego słowa znaczeniu”¹⁷. Nic więc dziwnego, że temat konstytucji niejednokrotnie jeszcze będzie powracał w pismach filozofa, w tym także w kontekście kierowanej do ówczesnych Polaków myśli narodowowyzwoleńczej.

Wolność antropologiczna (etyczna)

Podmiotem i korelatem wolności jest jaźń. To właśnie dlatego budowanie i kształtowanie jaźni ludzkiej uznał myśliciel za szczególnie wzniosłe zadanie, przed jakim stoi każdy człowiek i każde społeczeństwo. Oczywiście, jest to uniwersalne wezwanie, ale ze zrozumiałych względów stało się ono wręcz palące dla sprawy przyszłych losów narodu polskiego. Temu zadaniu miała zatem służyć filozofia Trentowskiego, a zwłaszcza z wielkim rozmachem

¹⁵ *Ibidem*, s. 258.

¹⁶ *Cf. ibidem*, s. 261–263.

¹⁷ *Ibidem*, s. 269.

rozwijana w jej ramach pedagogika filozoficzna. Otóż celem wychowania w świetle pedagogiki narodowej (chowanny) było wszechstronne ukształtowanie jaźni wychowanków. Miało się ono dokonać przez połączenie w jedno pożytku („moralnego szatana”), czyli jednostronnie rozumianego „dobra rozumu” – dobra realnego, materialnego i empirycznego, ze szlachetnością („moralnym aniołem”), czyli z jednostronnie ujmowanym „dobrem umysłu” – dobrem idealnym, spekulatywnym i spirytualnym. A wszystko to w imię najwyższego celu, jakim jest osiągnięcie dobra rzeczywistego, łączącego w sobie pożytek ze szlachetnością; równoznacznego z osiągnięciem statusu „moralnego Boga”¹⁸. Innymi słowy, intencją pedagogiki narodowej było to, aby bóstwo w człowieku *in potentia* uczynić bóstwem *in actu*¹⁹.

Krótko mówiąc, głównym celem pedagogiki jest uczynienie jaźni rzeczywistą, czyli zdolną do połączenia w sobie cielesnego i duchowego wymiaru istnienia. Aby jednak osiągnąć ten cel, człowiek musi zostać obdarzony szczególną zdolnością „wznoszącej się syntezy”, jaką jest myśl: poznanie ustanawiane za przyczyną różnojedni zmysłu (rozumu zmysłowego) i umysłu²⁰. Tym sposobem bowiem jaźń potwierdza swą boską proveniencję, nieśmiertelność i wolność, i jednocześnie objawia się jako jaźń czynna, ośrodkowo działająca w świecie. Wreszcie tak właśnie rozumiane wychowanie jaźni pozwala jej osiągnąć stan dojrzałości, a tym samym usposobić się do przyjęcia roli rozkazodawczej: „Jaźń, która się samodzielnością, wolnością i bóstwem poczuła, czyli której własne uczucie stało się szpikiem pacierzowym, mózgiem, istotą, jest z natury swej rozkazującą, pańską”²¹. Można by – w stylu nietzscheańskim *avant la lettre* – dodać: szlachecką, polską. Co najważniejsze: jest to – w pełnym tego słowa znaczeniu – wolność dojrzała, której nie da się zwalczyć i której nie da się odebrać:

¹⁸ B.F. Trentowski, *Chowanna*, t. 1, s. 72. Osobną kwestią pozostaje rozumienie „samodzielnie nieistniejącego” zła i interpretacja grzechu pierworodnego jako „środka niezbędnego do rozwoju człowieka” na gruncie myśli filozoficznej Trentowskiego, cf. R. Charzyński, *Antropoteistyczna podstawa etyki Trentowskiego*, [w:] *Dziedzictwo Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, s. 131–132.

¹⁹ B.F. Trentowski, *Chowanna*, t. 1, s. 59, 164 i in.

²⁰ Cf. B.F. Trentowski, *Myśli*, t. 1, s. 99: „Różnojednia ta zatem jest potężnym kojarzeniem twierdzenia i przeczenia na smugach umiętności, prawdą całkowitą, organiczną, harmonijną i żywą w samej sobie, prawdą filozoficzną [...]”. Odnosząc się do idei zawartych w *Myślini*, Andrzej Sztylka podkreśla: „Trentowski dowodzi i uzasadnia boskie pochodzenie wolności człowieka, dzięki której człowiek staje się »wyrabiaczem« moralności, tym samym umacniając i rozszerzając swą (i Bożą) wolność w sobie i w świecie”. A. Sztylka, *ŚWIĘTOŚĆ – WOLNOŚĆ – UMIEJĘTNOŚĆ: znaczące powiązania uniwersalizmu filozoficznego B.F. Trentowskiego z jego wykładnią filozofii narodowej w MYŚLINI (1844)*, [w:] *Dziedzictwo Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, s. 97.

²¹ B.F. Trentowski, *Chowanna*, t. 1, s. 381–382.

Jaźń, która się czuje, nie da sobie wydrzeć, nawet i Bogu samemu, wolności, ponieważ wie, że wydarto by jej wówczas bóstwo, całą jej istotę, że przestałaby być sama sobą, że wpadłaby w najokropniejszy stan na świecie, tj. w uczucie własnej próżni i własnego nicestwa. Walka więc na śmierć lub życie za wolność jest powinnością jaźni każdej, która przysła do myślu i sama sobą się poczuła²².

Wolność domaga się zatem swego wyrazu w działaniu i w czynie. Jednocześnie jednak sam czyn staje się potwierdzeniem wolności i jej utwierdzeniem w świecie: „Czyn przeistacza nasz żywostan w nasz bożostan, zostaje bowiem na wieki wieków naszym zwierciadłem”²³.

Podkreślmy raz jeszcze zasadniczy rys antropologii pedagogicznej. Otóż docelowym ideałem pedagogicznym, stanowiącym zarazem ideał antropologiczny, jaki nie tylko jest osiągalny w świecie, ale wręcz stanowi jedyny cel życia ludzkiego, jest człowiek rzeczywisty²⁴. Wiemy już, kim on jest i kim powinien być. Filozof zresztą wielokrotnie i z uporem, *bona fide*, przypomina o swym antropologicznym, etycznym i pedagogicznym ideale:

Człowiek rzeczywisty jest etycznym szatanem i etycznym aniołem w jednej harmonii i osobie; kocha równie pożytek, jak i szlachetność, a więc Dobre istotne, ma równie rozum, jak i umysł, zaczem myśl; widzi przeto prawdę nie tylko w krainach poznania, ale i na smugach czynności²⁵.

U podstaw jaźni ludzkiej filozof odnajduje „boskość w człowieku”, co w jego najgłębszym przekonaniu zarazem ma świadczyć o istnieniu w samodoswiadczeniu ludzkim fundamentalnej mocy wolności: „Wolność jest naszą jaźnią, naszą sobistością i nie potrzebuje dowodów, bo wiemy o niej wprost dlatego, że jest e s m y, bo ona jest naszym własnym uczuciem”²⁶. To zatem dzięki człowiekowi może dokonać się objawienie wolności na ziemi, i to dlatego myśliciel politykę określi mianem „religii ziemskiej”. Wynika stąd również pedagogiczny wymóg nauczania wolności, sprowadzający się przede

²² *Ibidem*, s. 431–432.

²³ *Ibidem*, s. 514. Pojęcia „żywostanu”, czyli rzeczywistości czasowej, i „bożostanu”, czyli rzeczywistości wiekuiowej, to obok „bytu” i „nicestwa” dwa dalsze „prawdoblamy” wyodrębnione w logice narodowej. Są to „ksztalty prawdy” albo inaczej kategorie prawdy (*sinus veritatis, veritatis categoriae*), cf. B.F. Trentowski, *Myślini*, t. 1, § 16, § 17, s. 145–172.

²⁴ Szerzej pisze o tym E. Starzyńska-Kościuszko, *Koncepcja człowieka rzeczywistego. Z antropologii filozoficznej Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, Olsztyn 2004.

²⁵ B.F. Trentowski, *Chowanna*, t. 1, s. 582.

²⁶ B. Trentowski, *Stara walka wolności z koniecznością*, [w:] *idem, Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, wstęp i komentarz A. Walicki, Warszawa 1974¹, Warszawa 2014², s. 372.

wszystkim do przezwyciężania pokusy samowolności. Droga do głównego celu, jaką wykreśla Trentowski, rozpoczyna się zatem od wyzwolenia wewnętrznego, które w połączeniu z dojrzałym czynem politycznym powinno prowadzić do ustanowienia wolności politycznej, „wyjarzmienia” z niewoli zewnętrznej. Porządku tego nie należy nigdy odwracać. Źródłowość i ukierunkowanie wolności decyduje bowiem o trwałości jej przejawów.

Zilustrujmy tę zależność jaskrawym i pouczającym przykładem. Uznanie źródłowej równości w wolności każdego człowieka prowadzi do postulatu „uszlachcenia”, czyli *de iure* i *de facto* unarodowienia ludu polskiego. W podejściu do tego zagadnienia można wyróżnić co najmniej jego dwie strony: wewnętrzną i zewnętrzną. Zestawienie to może z kolei potwierdzać wspólną im obu wzajemność i praktyczną nieodłączność. Postulat „uszlachcenia ludu” posiada bowiem, w pierwszym rzędzie, sens antropologiczny i etyczny, a mianowicie domaga się uznania godności każdego człowieka w oparciu o teorię jaźniowości. Sprowadza się do podstawowego przesłania: „Szanuj drugiego człowieka bez wyjątku, bo każdy jest tobie podobnym i równym bóstwem”²⁷. Maksyma ta znajduje swój bezpośredni i najpełniejszy wyraz w moralności polskiej, a właściwie w – nader szeroko rozumianej, być może samą siebie przekraczającej – tradycji chrześcijańskiej. Praktyczną natomiast jej konkluzję daje się wyrazić w następujących słowach: „Cel twój ma być pożyteczną szlachetnością, środek twój szlachetnym pożytkiem; jeden i drugi rzeczywiście dobrym. Działaj nie jak anioł jednostronny, ani jak szatan, ale jak Bóg sam”²⁸. Oznacza to, że należy działać w zgodzie z najwyższym ideałem ludzkości, czyli dążyć w swym życiu do Bożoczo-wieczności, jako że każdy człowiek jest nim z istoty swej naznaczony. Ostatecznym celem etyki jest bowiem „Bożo-obrazowość”²⁹. W wymiarze zaś zewnętrznym i społecznym przyjmuje on ponadto charakter postulatu politycznego: uszlachcenie ludu oznacza nadanie masom ludowym (chłops-twu, które stanowi przecież przeważającą masę narodu polskiego) pełni praw obywatelskich³⁰. Głównym zadaniem staje się więc „podniesienie ludu do poziomu szlachty”, co wyznacza i praktycznie już ukierunkowuje podstawowy postulat „demokracji narodowej”³¹. Wyraźnie przy tym widać,

²⁷ B.F. Trentowski, *Chowanna*, t. 1, s. 100.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cf. B. Trentowski, *Panteon wiedzy ludzkiej, lub pantologia, encyklopedia wszech nauk i umiejętności, propedeutika powszechna i wielki system filozofii*, Poznań 1881, t. 3, s. 127.

³⁰ B. Trentowski, *Rzecz o wyjarzmieniu Ojczyzny*, „Teraźniejszość i Przyszłość. Przegląd Polityczny”, Paryż 1845, t. 1, z. 4, s. 436–437.

³¹ *Ibidem*, s. 438 i 509. Inaczej mówiąc: opierającej się na wolności transcendentalnej „demokracji liberalnej”, cf. W. Horodyski, *Bronisław Trentowski (1808–1869)*, Kraków 1913, s. 255.

że na gruncie myślenia Trentowskiego etyka prostą drogą prowadzi do polityki. Z tego więc punktu widzenia czymś godnym potępienia w działaniu politycznym jest wszelkiej maści „makiawelizm”³², którego skutków niejednokrotnie w swojej historii tak boleśnie doświadczali Polacy. W polityce obowiązuje zatem etyka polityczna, a także teoria skutecznego i dobrego rządzenia – cybernetyka. Wprowadzenie cybernetyki jako działalności techniczno-politycznej, ściśle zespolonej z teorią polityczną i skupionej na możliwościach – zawsze niepełnego – wcielania teorii w życie, świadczyć może o realistycznym podejściu filozofa do zagadnień politycznych³³. Dążenie do uzależnienia polityki od etyki należałoby skądinąd traktować raczej w kategoriach postulatu filozoficznego niż jako prosty przepis na „realnie” uprawianą politykę. Niemniej podtrzymywanie związku etyki z polityką było i jest rzeczywistym źródłem wewnętrznej siły w zewnętrznych zmaganiach na polach walki politycznej. Co charakterystyczne, w kontekście romantyzmu polskiego ten właśnie e t y c z n y aspekt postawy politycznej uwydatnia Marcin Król:

Doświadczenie uczy nas jednak, że nie da się prowadzić walki o niepodległość, o wolność, o sprawiedliwość, kierując się inną hierarchią wartości, innymi zasadami moralnymi i innymi celami duchowymi niż te, jakim owa wymarzona niepodległość, wolność, sprawiedliwość ma służyć³⁴.

Mimo wszystko r e a l n a i niewzruszona postawa moralna pozostaje ważną bronią w nierównej walce narodu polskiego z siłami zniewolenia. Warto przy tym podkreślić, że podstawowy wymóg pracy nad jaźnią – i znów: indywidualną i zbiorową, osobową i narodową – pozostaje aktualny również w *Stosunku filozofii do cybernetyki* (1843), a zatem w głównym tekście Trentowskiego z zakresu filozofii polityki.

Wolność polityczna

Stanowisko Trentowskiego da się ująć w postępującym szeregu utożsamianych pojęć: jaźń – to „bóstwo w człowieku”, z kolei tak rozumiane bóstwo – to „wolność w człowieku”. W ten właśnie sposób za przyczyną przejawiania się „w” człowieku i „przez” człowieka „boska wolność” może objawiać się rów-

³² B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki, czyli sztuki rządzenia narodem. Rzecz treści politycznej*, [w:] *idem, Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, s. 190.

³³ Cf. E. Starzyńska-Kościszko, *Bronisław Ferdynand Trentowski (1809–1869)*, s. 160–161.

³⁴ M. Król, *Podróż romantyczna*, Warszawa 2024, s. 377.

nież na ziemi, w tym i społecznie. W konsekwencji trzeba więc stwierdzić, że jedynym celem właściwie pomyślanej polityki jest właśnie wolność. Wszak polityka jest „religią wolności”. To dlatego na człowieku rzeczywistym ciąży obowiązek zajmowania się zarówno religią, jak i polityką, gdyż brane wespół, nie są one niczym innym jak „boskimi skrzydłami jaźni”. Mówiąc zaś dosłownie: należą do jej istoty³⁵. W rzeczy samej polityka jest, i bynajmniej nie jest to hiperbola, drugą religią ludzkości. Na „bóstwo ludzkie” składają się przeto świętość i wolność. Świętość jest przy tym natury religijnej i wyraża się w postawie biernej, natomiast wolność posiada naturę polityczną i przejawia się w formie czynnej:

Bóstwo ludzkie, jako wolność, objawia wolność swą na ziemi, lecz długiej potrzebuje szkoły, nim nauczy się odróżniać wolność od samowolności, nim przekona się, iż przeciw samowolności walczyć, a wolność wszystkimi siłami popierać powinno, nim przyjdzie do przeświadczenia, iż nie kuć, lecz kruszyć kajdany jest jego cnotą i przeznaczeniem³⁶.

Aby osiągnąć stan dojrzałości dziejowej, albo inaczej – mądrości politycznej, rozumianej jako adekwatna odpowiedź na aktualny stan świata ludzkiego, potrzeba jednak długiego procesu wychowawczego. W jego wyniku samowolne rozumienie wolności („samowolność”) winno zostać na trwałe przewyżnione. Prawdziwa wolność, jako połączenie prawdy i wolności, jest przeto odpowiedzialnością³⁷. Mówiąc zaś dosłownie: odpowiedzią na powołanie do wolności. W zamierzeniu myśliciela polskiego takim teoretycznym wyrazem świadomości dojrzałości dziejowej może i powinna stać się jego filozofia polityki³⁸.

³⁵ Cf. B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki*, s. 11.

³⁶ *Ibidem*, s. 12.

³⁷ Tym bardziej że tak pojęta odpowiedzialność (wolność) wspiera się dodatkowo na koncepcji nieśmiertelności (konieczności istnienia człowieka przeszłego): „[...] ta nieśmiertelność jest całkowita, zupełna i niezawodna, ponieważ najdokładniej obejmuje wszystkich bez różnicy zmarłych, wszystkie ich czyny, słowa i myśli, niezależnie od tego, czy są m i c i l u d z i e c o ś o tym wiedzą, czy nic nie wiedzą”. Przekonanie to odsyła z kolei do tzw. reguły prawdy: „To, co minęło jest niezatarte. Co raz istniało lub raz się zdarzyło, jest nieodmienne na wieki”. B.F. Trentowski, *O życiu wiecznym człowieka*, s. 83.

³⁸ Szerzej o filozofii polityki Trentowskiego piszę w artykule: *Trwanie historyczne a moment polityczny. Filozofia polityki Bronisława Trentowskiego*, „Kronos. Metafizyka, Kultura, Religia” 2024 nr 4 (71), s. 156–181.

Teoria wolności politycznej (założenia ogólne)

Filozofia polityczna jako trzecie „syntetyzujące” stanowisko wprost odnosi się do rzeczywistości świata ludzkiego, jest przy tym wynikiem zastosowania różnorodności do dwóch jednostronnych stanowisk: historyzmu i radykalizmu. To wszakże dopiero filozofia wyznacza poziom „boskości politycznej”, co ponownie – nietrudno przy tym zauważyć, że odwołanie takie stanowi stały motyw w filozofii Trentowskiego – będzie odsyłać do ośrodkowej teorii jaźni³⁹. Spoglądając z historycznego, politycznego i społecznego punktu widzenia, filozof wyróżnił więc dwa podstawowe i przeciwstawne stanowiska dziejowe. Oczywiście, obydwie te opcje przypisują duże znaczenie sprawie wolności. Jednakże pierwsza stoi na stanowisku zachowawczym, natomiast druga próbuje oddziaływać wywrotowo. Pierwsza okopuje się defensywnie, druga zaś działa ofensywnie. Do czego zatem sprowadza się wolność dla zwolenników historyzmu? Podstawowe kryterium tego sposobu rozumienia wolności jest wyznaczane przez rozróżnienie wolności osobistej (sc. prywatnej) i wolności publicznej. Pierwszą historyści uznają za społecznie wystarczającą, natomiast drugiej odmawiają racji bytu. Jednocześnie cechuje ich stanowe zawarowanie własnych przywilejów, z pryncypialnym odmawianiem jej innym członkom narodu. Reakcją na taki stan rzeczy – mamy bowiem do czynienia z sytuacją zastaną, określoną historycznie – jest z kolei pojęcie wolności, z jakim występują zwolennicy radykalizmu. Nie stroniąc od środków gwałtownych, sprzeciwiają się oni ograniczaniu wolności do wymiaru osobistego, gdyż w ich nieprzejednanym przekonaniu podstawą wolności jako takiej jest właśnie wolność publiczna. Stąd też wyłania się postulat wolności politycznej dla wszystkich uczestników życia społecznego, z jednoczesnym przypisywaniem samym tym różnicom nazbyt wielkiej wagi, co doprowadziło do zaistnienia w kręgach radykalnych wielu zwalczających się stronnictw politycznych. Takie ześrodkowanie uwagi na kwestii szeroko, zbyt szeroko rozumianej wolności politycznej – pośrednio – skłaniało wręcz filozofa polskiego do mówienia o „religii” radykalistów jako religii immanentnej, wewnątrzświatowej, w której sam duch światowy uzurpatorsko staje się Bogiem⁴⁰.

³⁹ Cf. B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki*, s. 135–136.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 108. Rewersem tego podziału jest też wyróżnienie dwóch „band piekielnych” (nawiązanie do J.M. Hoene-Wrońskiego): czarnej i czerwonej. Co ciekawe, podział ten opiera się na uogólnionym pojęciu „ludu” jako „wszystkich, co pracują”, zarówno z dolnych, jak i z górnych warstw narodu, przeciwstawionych „gminowi”, który „składa się z próżniaków”, cf. B.F. Trentowski, *Przedburza polityczna*, Frejburg w Bryzgowii 1848, s. 150–160. W swoim zaś późnym dziele, *Panteonie wiedzy ludzkiej*, tak oto tę sytuację opisywał: „Polityka pokazuje nam, równie jak socjalistyka, c z a r n y c h i c z e r w o n y c h .

W domenie rozważań politycznych u Trentowskiego dają się, a przynajmniej tak można by sądzić, wyodrębnić co najmniej dwa poziomy ujęcia „syntetyzującego”. Po pierwsze, byłaby to różnojednia religijno-polityczna. Na wyższym poziomie zastosowania swego teoretycznego narzędzia myśliciel utrzymuje bowiem, że religia i polityka na mocy względnej różni i bezwzględnej jedni ostatecznie składają się na filozoficzną różnojednię. To, co dzieli rozum (zmysłowy) i jednoczy umysł, obejmuje bowiem myśl:

Jak religia, będąc naturalnym objawem naszego bóstwa tęskniącego za Bogiem, tak polityka, będąc naturalnym objawem naszego bóstwa, usiłującego sobie i innym wywalczyć na ziemi od szatana opanowanej otrzymaną z rąk Boga wolność, jest istotą człowieka. Jażń nasza jest względem nieba religią, względem ziemi polityką. Różnica tu nie leży, biorąc rzecz bezwzględnie, w niej samej, ale w jej przedmiocie, w realności. Jak religia, tak polityka żyje w piersiach człowieczeństwa, stanowi jego przeświadczenie i odróżnia je od królestwa zwierząt⁴¹.

Czym natomiast, i to po drugie, byłaby różnojednia polityczna? Dotyczy ona współwystępowania i przewyżczania przeciwstawnych opcji politycznych, a mianowicie historyzmu i radykalizmu. W przekonaniu myśliciela prawdy, jakie reprezentują te wzięte z osobna stanowiska, powinny odnaleźć właściwe sobie miejsce w ramach syntetycznie uwznioślonej filozofii politycznej, rozumianej jako – oparte na różnojedni, a więc i wszechstronne – trzecie stanowisko w ramach ogólnej filozofii polityki. Biorąc pod uwagę kwestię uszczegółowienia samej tej problematyki, jak się zdaje, najdogodniejszym i najwłaściwszym dla pełniejszego rozumienia polityki pozostaje drugi z wyróżnionych poziomów. Pierwszy natomiast, dodajmy, najwyraźniej wpisuje się w dużo szerszy kontekst systemu filozoficznego Trentowskiego. Na tyle, na ile to możliwe, ograniczmy wobec tego konteksty i podążmy ścieżką *stricte* polityczną.

Zapytajmy wpierrw o to, co ogranicza, wypacza, a nierzadko też niszczy wolność? Główną przyczyną owych zagrożeń, co też bez ogródek można przyznać, jest oderwane od całości, nieuwzględniające wszech-dobra, ego-

Nigdzie nie ma tyle stronnictw, jak na tych polach. Tu szatan światowej dwójcy hasa i płasa, a walka sprzecznych przekonań gotuje się i kipi w kotłach człowieczeństwa. Co najgorsza, każde ze stronnictw ma własną politykę i polityki nauki. Polityk przeto jest tyle, ile politycznych społeczeństwa odłamów i kierunków”. B. Trentowski, *Panteon wiedzy ludzkiej, lub pantologia, encyklopedia wszech nauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii*, Poznań 1874, t. 2, s. 275.

⁴¹ B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki*, s. 18–19.

istyczne podejście do samej wolności: danie prymatu samowolności. Z pewnego jednak punktu widzenia konflikty egoizmów i ich wzajemne zwalczanie się stanowią punkt wyjścia dla najistotniejszej walki o wolność. Otóż wskazana sytuacja jest już *de facto* związaniem pierwszego stosunku politycznego, który wyznacza drogę do wyłonienia państwa. Tym samym na arenie dziejów pojawiają się kolejno tyrania, arystokracja i republika. W tej ostatniej dopiero może dojść do wzajemnego uznania się sobości, to znaczy do ostatecznego przekroczenia i przewyciężenia walczących dotąd egoizmów⁴². Na pewnym etapie opisywanych zmagani dochodzi zatem do związania się relacji osobowej, w której ludzie stają się dla siebie osobistościami. Uznanie zaś osobistości ludzkiej jest równoznaczne przyznaniu sobie i innym podmiotowości politycznej i, co więcej, wiąże się z zagwarantowaniem jej pełni praw obywatelskich. Niemniej sprawa wolności w ustroju republikańskim pozostaje nad wyraz chwiejna i jest nieustannie narażona na zakusy ze strony różnej maści gwałtowników, pretendentów do władzy tyrańskiej. Dlatego też filozof polski proponuje przejście od republiki do monarchii konstytucyjnej jako ustroju mieszanego i tym samym dającego większe gwarancje dla sprawy wolności politycznej. W swej taksonomii ustrojowej Trentowski utrzymuje, że tyrania i arystokracja są stanowiskami historystycznymi, natomiast republika i monarchizm konstytucyjny mogą rozwinąć się tylko na gruncie filozofizmu (sc. filozofii politycznej) i cybernetyki. Republika i monarchia konstytucyjna są zatem ustrojami dojrzałymi, odpowiednimi dla ludzi miłujących wolność, a z takich w swej przeważającej części składa się naród polski. Dla przyszłej Polski, pragnącej wewnętrznych i zewnętrznych gwarancji wolnościowych, najodpowiedniejszym ustrojem byłby zatem monarchizm konstytucyjny. Propozycja taka posiada zresztą mocne umocowanie w przeszłości narodowej, bezpośrednio wyrasta z tradycji ustrojowej i państwowej. Symbolem jedności i wolności w ustroju monarchiczno-konstytucyjnym powinien być król dziedziczny. Monarcha konstytucyjny, dobry władca, może wszakże odgrywać istotną rolę strażnika wolności, albowiem w ustroju mieszanym jest on ograniczany od strony politycznej przez konstytucję i sejm (ewentualnie także senat składający się ze „szlachty honorowej”), natomiast od strony religijnej – przez Biblię i sobór⁴³. Przez te ostatnie należy zapewne rozumieć religijne przesłanie chrześcijaństwa (ponadkonfesyjną „naukę chrześcijańską”) i sobór narodowy (Kościół narodowy).

⁴² Cf. B.F. Trentowski, *Chowanna*, t. 1, s. 386: „Sobistość jest poczuciem siebie samego jako bóstwa, a osobistość jest nie tylko poczuciem siebie samego, lecz oraz i uznaniem jaźni innej jako jednego i tegoż samego, przynajmniej w bezwzględnej jedni, bóstwa”.

⁴³ Cf. B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki*, s. 163, 178–179.

Najwyższym i najważniejszym, jakkolwiek formalnym i bezosobowym, strażnikiem wolności i swobód obywatelskich w państwie ma być konstytucja, przejrzyste opisująca i porządkująca stosunki wewnątrzpaństwowe, a także określająca relacje zewnętrzne. Powinna ona zawierać podstawową gwarancję wolności, nieporuszenie stać na jej straży nawet w sytuacji nadużycia władzy ze strony monarchy. Otóż korzystne dla sprawy zachowania wolności jest to, aby zapisano w niej prawo do wypowiedzenia przez poddanych posłuszeństwa złemu monarsze, dążącemu do ustanowienia tyranii. Władzę w okresie *interregnum*, do czasu przekazania jej królewskiemu następcy, winien przejąć hetman, ale bynajmniej nie prymas – obowiązuje bowiem rozdzielenie władzy politycznej i religijnej. Pozostaje także w mocy klasyczny trójpodział władz. Jak by natomiast nie oceniać, rewolucyjnie brzmią postulaty filozofa dotyczące nowej szlachty. Szlachectwo ma się bowiem stać „honorowe i dożywotnie”⁴⁴. Takie szlachectwo będzie się otrzymywać wyłącznie za osobiste zasługi, a nie w wyniku przyrodzonego przywileju. Trentowski proponuje również zniesienie sztywnych podziałów stanowych, co w jego przekonaniu powinno uaktywnić szerokie masy narodowe i tym samym stworzyć – jak sądził – równe szanse awansu dla wszystkich wartościowych, a więc i pochodzących z niższych warstw społecznych, obywateli państwa. Przypuszczał, że może się to waleń przyczynić do rozwoju i rozkwitu przyszłego życia narodowego i państwowego. W duchu romantycznym dodawał jednak, że ostatecznie to nie forma, lecz treść konstytucyjna jest najważniejsza, a zatem – jeśli można tak powiedzieć – „żywa konstytucja”, „konstytucja w działaniu”. Innymi słowy: ważny jest „duch narodu”, jaźń narodowa⁴⁵. Podobnie zresztą podkreślał w *Chowannie*, że „[r]ząd konstytucyjny jest ostatnią i najgodniejszą ludzkości formą istnienia”⁴⁶. Mimo wszystko forma powinna odpowiadać treści: prawda polityczna myśłu polega również na tym, że konstytucja zabezpiecza przed jednostronnością monarchizmu i republikanizmu, i tym samym strzeże ustrój przed ich formami despotycznymi⁴⁷.

Świadom niebezpieczeństw, jakie wiążą się z działaniami niedostatecznie przemyślanymi i stąd przedwczesnymi, Trentowski zdecydowanie

⁴⁴ *Ibidem*, s. 170.

⁴⁵ Jak zauważa Władysław Horodyski, ostatecznie filozof polski nadał obowiązkowi względem ojczyzny mocny charakter etyczny: „Patriota powinien poświęcić dla ojczyzny »zgoła niebo«. Trentowski urobił tę myśl w *Panteonie* w pojęcie: »Naród – ideał etyczny«. Skoncentrował wszystko, co stanowi życie i przeznaczenie jaźni, w narodzie”. W. Horodyski, *Myśli i ideały polityczne Trentowskiego*, „Sfinks” 1912, R. V, t. XX, s. 26.

⁴⁶ B.F. Trentowski, *Chowanna*, t. 1, s. 385.

⁴⁷ B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki*, s. 186.

przeciwstawiał się idei rewolucji polityczno-społecznej, natomiast opowiadał się za daleko idącymi reformami. Sprawa postępu, rozwój ludzkości, przyszłość narodów, wychowanie człowieka – wszystkie te sprawy wpisują się u niego w koncepcję kroczenia stopniowego, zgodnie z „wolą Boga” i wyrokami historii: „Człowieczeństwo ma wolną wolę i żąda słusznie wolności, lecz Bóg jest panem tak w niebie jak i na ziemi i da mu tę wolność, skoro okaże się jej godnym istotnie”⁴⁸. Na potwierdzenie tego przesłania przywołuje najwyższy dlań autorytet: sama filozofia opowiada się bowiem jednoznacznie za reformą⁴⁹. Podkreślając korelację między (społecznym) postępowaniem rzeczywistym i (indywidualnym) procesem kształtowania człowieka rzeczywistego, należałoby jednocześnie przyjąć, że w oczach filozofa prawdziwy postęp polityczny musi zachować charakter syntetyzujący, różnojedyny. W tak wyznaczonych ramach historyzm jako natura polityczna nie tyle zderza się z radykalizmem jako duchem politycznym, co raczej w wyniku ich „zbliżenia” otrzymuje się filozoficznie ujęte pojęcie boskości politycznej. A jak już wiemy, boskość będzie zawsze odsyłać do wolnej jaźni⁵⁰. Akcent położony więc został na rozwój wewnętrzny: narodowy i osobowy. Niewykluczone jednak, że owo przesunięcie zostało w pewnym i bynajmniej niemałym zakresie wymuszone przez brutalny fakt zniewolenia narodowego. To dlatego przemyślenie przyczyn i uwarunkowań upadku państwowości polskiej powinno mieć na celu urealnienie działań na rzecz samostanowienia narodowego, aby w efekcie móc przyczynić się do odzyskania państwowej formy życia narodu polskiego. W warunkach zniewolenia zewnętrznego należy zatem przepracować i nadrobić to wszystko, co onegdaj doprowadziło do bezprecedensowej klęski historycznej⁵¹. W gorzkiej diagnozie filozofa podstawowy błąd w okresie poprzedzającym rozbiory został popełniony w wymiarze życia umysłowego. Tu tkwi zatrute źródło słabości: wewnętrznej i zewnętrznej jednocześnie. Wygłaszający swoje poglądy w apogeum romantyzmu myśliciel polski stara się więc powiedzieć rodakom: upadek oświecenia i nauki przyczynił się do skruszenia podwalin państwowego gmachu narodu polskiego. Wolność jest bowiem nieodłączna od postępu, a zatem w chwili obecnej nade wszystko trzeba skupić się na sprawie oświecenia, rozwijać w narodzie „umiejętności”, szerzyć znajomość wszelkich nauk.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 131.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 137.

⁵⁰ *Cf. ibidem*, s. 135–136.

⁵¹ Szerzej o diagnozie historycznej tego stanu rzeczy: E. Starzyńska-Kościuszko, *Bronisław Ferdynand Trentowski o przyczynach utraty przez Polskę niepodległości*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 2018 nr 32, s. 121–134.

Praktyka wolności (wyjarzmienie ojczyzny)

Rzecz o wyjarzmieniu Ojczyzny (1845) stanowi kontynuację rozważań zawartych w *Stosunku filozofii do cybernetyki*, ale trzeba podkreślić, że w zamierzeniu autorskim obydwie te teksty stanowiły pierwotnie integralną część szerzej zaplanowanego dzieła. Ostrze cenzury niestety rozcięło powstający tekst na dwie części i tym samym przyczyniło się do powstania dwóch osobnych publikacji. Nic zresztą dziwnego, gdyż w przeciwieństwie do bardziej ogólnych rozważań zawartych w *Stosunku filozofii do cybernetyki*, treści wyłożone w części o „wyjarzmieniu ojczyzny” bezpośrednio już odnosiły się do działań narodowowyzwoleńczych i w sposób nieunikniony musiały być wymierzone we władzę zaborczą. Można powiedzieć, że ich autor udzielał konkretnych rad swoim rodakom: jak działać i jak organizować się w chwili bieżącej, mając na uwadze główny cel, jakim niezmiennie pozostaje odzyskanie niepodległości narodowej. Tak więc podkreślał, że w sytuacji politycznego upadku należy zwrócić się w stronę pracy nad narodem samym po to, aby wypracować w nim poczucie niepodległości wewnętrznej. Skąd jednak czerpać potrzebną do realizacji takiego zadania siłę moralną? Jak pamiętamy, filozof odpowiadał na to pytanie już nieco wcześniej. Otóż prawdziwą siłę moralną (meta-fizyczną, boską) stanowią jaźń ludzka i jaźń narodowa. Nawiązując do filozofii uniwersalnej i zgodnie z duchem swego czasu, Trentowski przyjmuje bowiem istnienie jaźni zbiorowej, „ducha narodu”, siły moralnej żyjącej w narodzie⁵². Tak rozumiana jaźń jest przeto miejscem wydarzania się i podtrzymywania wolności w świecie ludzkim. Innymi słowy, odzyskanie wolności politycznej powinno być poprzedzone przez odrodzenie moralne, wypracowanie wolności wewnętrznej. Podobnie też podpowiadała analiza przeszłej i obecnej sytuacji politycznej. To wszakże w wyniku „upadku ducha” i makiawelicznej polityki władców ościennych naród polski popadł był w stan zniewolenia: „[...] zwycięzcy podbili go raczej duchem i polityką, niż orężem”⁵³. Nie negując bynajmniej wysiłku militarnego, ten byłby bitny powstaniec listopadowy stawia teraz na swoście rozumianą „pracę organiczną”. Jakby był świadom, że sam miecz nie wystarczy, że „[...] wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną” (Mt 26,52;

⁵² Nawiązanie takie odsyła do projektu filozofii narodowej. „Wyraziciele nowoczesnej świadomości historycznej – pisze Stanisław Pieróg – muszą przeto wyposażać swój światopogląd w pojęcia podmiotów wyższego rodzaju niż ludzkie jednostkowe »ja« – w pojęcie podmiotu konstytuującego kulturę narodową i zapewniającego ciągłość jej rozwoju (»duch narodowy«), a także w pojęcie podmiotu konstytuującego kulturę ogólnoludzką i zapewniającego jej dziejową ciągłość (»duch powszechny«)”. S. Pieróg, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 2020, s. 503.

⁵³ B. Trentowski, *Rzecz o wyjarzmieniu Ojczyzny*, s. 447.

Biblia Jerozolimska), a być może stosowniej do sytuacji należałoby w jego imieniu tę uwagę uzupełnić i uznać, że duch środkami duchowymi powinien być zwyciężany. Dlatego też myśliciel wytacza z kulturowego zaplecza oręż filozoficzny. To bowiem filozofia wznosi „ducha i jaźń” ponad zaborców⁵⁴. Co więcej, przewiduje, że to właśnie polscy filozofowie „połamią bagnety moskiewskie, austriackie i pruskie”⁵⁵. Skąd więc pochodzi owa siła i jakiej jest natury: moralnej czy raczej fizycznej? Odpowiedź nie jest trudna: w pierw moralnej, na konfrontację siłową zaś przyjdzie jeszcze stosowny czas. Taki był przynajmniej pogląd Trentowskiego.

Tak jak jaźń i konstytucja dotąd ustanawiały i wyznaczały oś rozważań filozofa, tak teraz koncepcja „rządu moralnego” staje się ideą ośrodkową, strukturalizującą i organizującą całość wywodu w *Rzeczy o wyjarzmienu Ojczyzny*. (Sam zresztą pomysł rządu moralnego, jak zauważono, jest prekursorsko bliźniaczy idei *liberum conspiri* Józefa Szujskiego⁵⁶. Nie mniej intrygujące podobieństwo, wyrażające się w uznaniu prymatu „imperatywu moralnego”, można by również dostrzec w symbolu „pieczęci Rządu Narodowego”, przywoływanym przez Józefa Piłsudskiego⁵⁷). Należałoby wręcz

⁵⁴ *Ibidem*, s. 458. Wskutek wykładów paryskich filozofa, jak sam donosił w prywatnym liście, emigranci polscy: „[...] widzą w niej [tj. filozofii – L.A.] wyższą potęgę od poezji, mistrzynię wszech nauk, zgoła polityki, moc roztwierającą bramy przyszłości” (list do Henryka Nakwaskiego, 7 lutego 1860). *Listy Br. Trentowskiego (1836–1869)*, zebrał i do druku przygotował S. Pigoń, Kraków 1937, s. 386. Zapisem podejmowanej podczas tych prelekcji tematyki jest publikacja: B. Trentowski, *Trzy skazówki dążeń i usiłowań moich w Paryżu*, Paryż 1860.

⁵⁵ B. Trentowski, *Rzecz o wyjarzmienu Ojczyzny*, s. 461.

⁵⁶ A. Walicki, *Polityka i religia w koncepcjach filozoficznych Bronisława Trentowskiego*, [w:] B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*, s. LIV. Warto ponadto podkreślić, że tak pomyślana idea rządu moralnego stała w opozycji do poglądów Adama Mickiewicza, który oddawał przywództwo narodowe w ręce charyzmatycznych, natchnionych jednostek. W intencjach Trentowskiego rząd moralny był bowiem *de facto* projektem ustanowienia narodowego przywództwa filozofów, cf. A. Walicki, *Prace wybrane*, t. 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 69.

⁵⁷ O konspiracyjnym i nieformalnym, „niewidocznym” i opartym na „przymusie moralnym” rządzie polskim czasu powstania styczniowego, przeciwstawianym „powierzchniowej”, partycularnej walce stronnictw narodowych (uwikłanych w „wojnę domową”), rządzie „toczącym wielką walkę”, którego symbolem stała się „pieczęć Rządu Narodowego” – mówił Józef Piłsudski w odczycie z 20 stycznia 1924 roku. Swój wywód podsumował w takich oto słowach: „R. 1863 dał wielkość nieznana, wielkość, co do której i teraz świat wątpi, gdy mówi o nas, wielkość zaprzeczającą wszystkiemu temu, co my o sobie mówimy, wielkość cudu pracy, ogromu siły zbiorowej, siły zbiorowej wysiłku woli, siły moralnej [...]”. Cf. J. Piłsudski, *Rok 1863*, [w:] *idem, Wybór pism*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1999, s. 255. (Za zwrócenie uwagi na ten komparatystyczny wątek dziękuję p. dr. Jakubowi Wolakowi). Nadmienić wszakże należy, że sam fakt powstania styczniowego napawał Trentowskiego

powiedzieć, że tym razem etyka i działanie moralne bezpośrednio wkroczyły w sferę życia politycznego, sięgając ku jej podstawom i wyznaczając pole teraźniejszych działań. Skoro bowiem utraciliśmy rząd polityczny, to naród (a właściwie najszerzej pojmowany lud polski – jako że od czasu upadku własnego państwa naród ten istnieje bez rządu) winien wyłonić z siebie w pełnym tego słowa znaczeniu „wszechobecny” rząd narodowy, który obejmowałby sobą (w zachodzących na siebie i krzyżujących się formach uczestnictwa i przedstawicielstwa) całość społeczeństwa, niemniej składający się z ludzi świadomie dążących do celów patriotycznych⁵⁸. Utworzony zatem przez tych wszystkich, którzy są gotowi do poniesienia ofiar na rzecz dobra wspólnego: najświetniejszych ludzi realności, idealności i rzeczywistości. Inaczej mówiąc: powinni to być „patrioci-realiści”, „patrioci-idealiści” i „patrioci-rzeczywiści”. Pierwsi to ludzie praktyczni (organizatorzy życia gospodarczego i społecznego), drudzy – ludzie myśli (zwłaszcza pisarze narodowi), trzecią zaś kategorię stanowią ludzie czynu (działacze i bojownicy polityczni). Tak pomyślany rząd byłby nieuchwytną dla zaborców elitą narodową, mogącą pociągać za sobą całą resztę narodu polskiego. Stałby ów rząd na straży „ojczyzny”: ziemi, mowy, wyznania religijnego (wiary), obyczajów, zwyczajów, praw i, oczywiście, przyszłej konstytucji. Jako „mieszkaniec domu ojczyzstego” naród zachowałby przy tym niekwestionowalne prawo – bo takie też jest prawo życia w ogóle – do kontynuowania, rozwijania i zmieniania zasad życia narodowego⁵⁹. W tym również, i to przede wszystkim, do podejmowania wysiłków na rzecz odbudowy własnego państwa jako politycznej formy istnienia w świecie.

W przekonaniu myśliciela najodpowiedniejszym dla pracy na rzecz ojczyzny stanowiskiem politycznym jest – co może być nieco zaskakujące – liberalizm⁶⁰. O jakim liberalizmie jest tutaj mowa? Otóż to filozofia polska *in spe*, a *de facto*: filozofia Trentowskiego – jest przezeń uznawana za „liberalizm prawdziwy”. Przyjmując boskość wszechrzeczy i bóstwo w jaźni ludzkiej, nadając zatem bożoczlowieczy charakter dziejom ludzkości, filozof zmierzał do ustanowienia ich nowej, słowiańskiej syntezy: zarówno romanizm, jak i germanizm powinny wobec tego ustąpić miejsca – budzącej się w łonie Słowiańszczyzny – idei polskiej. Mądrość polega wszakże na zdolności przemieniania „czynu boskiego” w „czyn ludzki”. Od dawna prawda

„smutkiem i bólem”, gdyż ówczesnie – jak oceniał – zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne uwarunkowania polityczne nie sprzyjały sukcesowi polskiego zrywu narodowego (list do L. Niedźwiedzkiego, 9 lutego 1863), *Listy Br. Trentowskiego (1836–1869)*, s. 485.

⁵⁸ B. Trentowski, *Rzecz o wyjarzmienu Ojczyzny*, s. 429.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 439–440.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 463 ff.

ta stanowiła główne przesłanie filozofii Trentowskiego. W politycznym natomiast porządku liberalizm, rozważany jako „kojarznia” historyzmu i radykalizmu, łączący w sobie realność i idealność, przeszłość i przyszłość, należy rozpatrywać jako *stanowisko rzeczywiste*. To właśnie dzięki liberalizmowi polityka może wreszcie stać się rzeczywistą, zakorzenić się w teraźniejszości i z sukcesem na nią wpływać. W nowej konfiguracji historycznej, po upadku państwowości, „liberalizm polski” jest więc ze wszech miar pożądany. Jest szansą na przełamanie, jeśli można tak powiedzieć, fatum upadku. Na czym owo fatum polegało? Otóż Polska w swoich dziejach była przedmurzem chrześcijaństwa, ale nie zrozumiała do końca przypisanej sobie roli. To, co wewnętrzne, zostało mianowicie porzucone na rzecz celów zewnętrznych. Podstawową misją Polaków było bowiem szerzenie oświaty i cywilizacji na wschodzie, a nie wyłącznie podejmowanie wysiłków wojennych. Innymi słowy, Polska miała na swoich rubieżach szerzyć „pierwiastek europejski”, zaszczipać „wolność, światło i postęp”. I tym samym stawać przeciw „pierwiastkowi azjatyckiemu”⁶¹. Sprzeniewierzyła się jednak swej misji: wolność ograniczyła do szlachty, natomiast światło i oświatę porzuciła. Wewnętrznie się skłóciła, religijnie – poróżniła. Nie uznała zasady równości praw sumień i wyznawanych poglądów. Doprowadziło to do wewnętrznego rozbicia, z czego nie omieszkali skorzystać wiarołomni sąsiedzi. Czy Polska może więc podnieść się z tak zawinionego upadku? Jest to możliwe, w głębokim przekonaniu filozofa, o tyle jednak, o ile tylko „nawróci się” (w domyśle: ukształtuje swego ducha, stanie się tolerancyjna) i powróci do swojego wewnętrznego posłannictwa, jednoznacznie opowie się za wartościami europejskimi: wolnością, światłem i postępem. Musi przy tym stale zwalczać pierwiastek azjatycki, jaki reprezentuje Rosja carska⁶². Pewną nadzieję Trentowski pokładał w nadchodzącej – tak przynajmniej, nie kryjąc własnych nadziei, przewidywał – wojnie Europy z Azją. Rola Słowiańszczyzny, a przede wszystkim odradzającej się w jej łonie Polski, będzie zaiste trudna do przecenienia. Idea polska ma szansę skupić wokół siebie ludy słowiańskie i powołać do życia Rzeszę Wszechsłowiańską⁶³. Ale wcześniej trzeba też zrobić porządek u siebie. Wewnętrzna tolerancja to nic

⁶¹ B. Trentowski, *Rzecz o wyjarzmienu Ojczyzny*, s. 469–470.

⁶² Entuzjastycznie i aprobatywnie Trentowski odnosił się do z gruntu kontrowersyjnej, etnograficzno-historycznej tezy Franciszka Duchińskiego, mówiącej o niesłowiańskim, turańskim pochodzeniu Rosjan (Moskali). W myśl tej koncepcji Rosjanin to „Azjata z domu i z ducha, z krwi, myśli i uczuć, a nie Europejczyk”. Cf. B. Trentowski, *Program do pozyskania godnej nas i czasu naszego historii polskiej*, Paryż 1863, s. 4.

⁶³ B. Trentowski, *Rzecz o wyjarzmienu Ojczyzny*, s. 479; cf. [B. Trentowski], *Wizerunki duszy narodowej z końca szesnastolecia przez Ojczyźniaka*, „Teraźniejszość i Przyszłość. Przegląd Polityczny”, Paryż 1847, t. 2, z. 1, s. 413.

innego jak uszanowanie wolności i praw osobistości, czyli uznanie wszech-człowieczeństwa i obdarzenie obywatelstwem bez wyjątku każdego Polaka. Trentowski domaga się też praktycznego – nie odrzucając ich bliskości teoretycznej – rozdziału religii i polityki, uznając, że scalenie tych dwóch porządków jest czymś charakterystycznym dla pierwiastka azjatyckiego. Skądinąd pod ten sam zarzut podpadał również zachodni papizm⁶⁴. W obliczu zaś wrogów zewnętrznych nawołuje do solidarności i porzucenia wewnętrznych podziałów politycznych. Zresztą stronnictwo, duch sekciarski w polityce, świadczy o niedostatku mądrości teoretycznej i praktycznej⁶⁵. W ten sposób problematyka wolności – osobowej i narodowej – wiąże się ściśle, najściślej z kwestią pracy na rzecz niepodległości narodowej.

Zwrot konserwatywny czy zabieg cybernetyczny?

W *Wizerunkach duszy narodowej* (1847) i w *Przedburzy politycznej* (1848) Trentowski inaczej już stawia akcenty. Gorzkie doświadczenia, przeżyte wstrząsy i rozczarowania nie pozostały bez wpływu na stanowisko polityczne filozofa polskiego. Zwłaszcza dwie sprawy bezpośrednio go dotknęły: rzeź galicyjska i antypolski wynik obrad ogólnoniemieckiego parlamentu frankfurckiego. Niewątpliwie też niebagatelne znaczenie na tym etapie działalności pisarskiej Trentowskiego miało osobiste i przyjacielskie zbliżenie, mecenat finansowy i bezpośrednia współpraca z Zygmuntom Krasieńskim.

To, co uderzające w rozważaniach filozofa, widoczne już w *Wizerunkach duszy narodowej*, to ponowne wyniesienie historycznej warstwy szlacheckiej do stanu reprezentującego ogół narodu polskiego. Teraz szlachectwo jest wręcz „słupem narodowości naszej”, „kwiatem ziemi polskiej” i wprost utożsamia się z polskością⁶⁶. To zatem spośród tej warstwy wywodzą się kandydaci do rządu moralnego. (Skądinąd stanowisko to jest zrozumiałe, skoro szlachta, obok duchowieństwa i częściowo mieszczaństwa, stanowiła jak dotąd jedyną warstwę wykształconą w społeczeństwie). Co więcej, myśliciel przekonuje, że ze swej natury szlachta polska miłuje „wolność, światło

⁶⁴ *Ibidem*, s. 448–452, przyp. 1.

⁶⁵ Z przekonaniem o szkodliwości „sekciarstwa politycznego” Trentowskiego dobrze korespondują słowa C.K. Norwida: „Kto patriotyzm zamieni na wyłączność (*qui patriotisme ne ferait que l'exclusivité*), jak to Polacy pojmują, a pojmują jedynie przez prześladowania Mikołaja i przez ucisk cenzury mikołajewskiej, ten musi koniecznie z ojczyzny zrobić sektę i skończyć fanatyzmem!! – oto CO SIĘ DZIŚ DZIEJE!” (list do Władysława Zamojskiego, luty 1864). C. Norwid, *Dzieła wszystkie*, t. XII: *Listy 3*, 1862–1866, Lublin–Warszawa 2019, s. 275.

⁶⁶ [B. Trentowski], *Wizerunki duszy narodowej*, s. 18, 35 i 389.

i postęp⁶⁷. Pozostaje przeto główną i oświecicielską częścią narodu. Ponadto rola, jaką szlachcie w tym burzliwym czasie przyszło odegrać w sprawie narodowej, została ostro skonfrontowana z postawą „zezwierzęconego” chłopstwa, podburzanego przez rodzimych demagogów i tym łatwiej rozgrywanego przez zaborców⁶⁸.

Zapewne uwagi te dają się wyjaśnić emocjonalną reakcją na rzeź galicyjską, nagły i burzliwy przebieg wydarzeń polityczno-społecznych, których kulminacją niebawem staną się wystąpienia rewolucyjne okresu Wiosny Ludów, a także zbliżeniem się do osoby i twórczości Krasińskiego. To ostatnie zresztą idące tak daleko, że aż oddające głos samemu wieszczowi⁶⁹. Prawdopodobnie to właśnie zgroza rzezi galicyjskiej pchnęła Trentowskiego w stronę społecznie i religijnie konserwatywnych idei autora *Nie-Boskiej komedii*⁷⁰. Naznaczyła naówczas jego własne pisarstwo n a s t r o j e m k o n s e r w a t y w n y m, odczytywanym przesadnie jako „zwrot polityczny”, niemniej wynikający raczej ze świadomych zabiegów filozoficzno-cybernetycznych niż z niezapośredniczonych, prostomyślnych przekonań. W tym również – skłoniła do uznania ogólnonarodowej, a nawet narodowowyzwoleńczej roli religii katolickiej. Z jednej bowiem strony katolicyzm odegrał w dziejach rolę zachowawczą, można rzec: stał się formą „przetrwalikową” dla zniewolonego narodu, natomiast z drugiej – nauczanie katolickie zostało poddane reinterpretacji i zestawione z podstawowym przesłaniem filozofa: „[...] nikt, jedno kościół Rzymski był pierwszy, co uznał istnienie Ducha Świętego w świecie, czyli idealność, a właściwie t r a n s c e n d e n t a l n o ś ć, t a m e c z n o ś ć w tuteczności piersiach, i oddał mu panowanie nad ziemią”⁷¹. Co więcej, zestawienie to pozwalało na płaszczyźnie historycznej uznać i wyrazić boskość jaźni polskiej, bezpośrednio opartej – jak pamiętamy –

⁶⁷ *Ibidem*, s. 33–34.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 387–388.

⁶⁹ Z fragmentami z dzieł B. Trentowskiego, które jednak wyszły spod ręki Zygmunta Krasińskiego i następnie zostały włączone do tekstu ciągłego obu omawianych książek, można zapoznać się w publikacji: Z. Krasiński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszewskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1988, t. 2, aneks VI, s. 269–292. Przepływy idei okazały się jednak obopólne, cf. A. Walicki, *Prace wybrane*, t. 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*, s. 62.

⁷⁰ Można wręcz przyjąć, że „[...] mesjanizm Krasińskiego stał się dlań źródłem religijnej i narodowej pociechy, idealną kompensacją zawodów i klęsk”. A. Walicki, *Prace wybrane*, t. 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*, s. 309. Pozostaje kwestią otwartą pytanie, na ile decydujące w tym okresie było oddziaływanie samej osoby i poglądów Krasińskiego na polityczne i historyzoficzne idee filozofa. Jak przekonuje Marek N. Jakubowski, należałoby uznać je raczej za drugorzędne, cf. M.N. Jakubowski, *Przedburza polityczna Bronisława Trentowskiego*, [w:] *Dziedzictwo Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, s. 172.

⁷¹ [B. Trentowski], *Wizerunki duszy narodowej*, s. 403.

na idei Bożocześnictwa. Wynikało stąd też posłannictwo polskie. Zgodnie z tym ujmowana w swej istocie Polska – stanowiąca jaźń Europy – mogła być uznana za „etyczny całe Europy Atlas”⁷². Owa swoista przesada, niekiedy popadająca w megalomanię narodową, służyła Trentowskiemu do opisu walki Azji z Europą, Rosji z Polską, stanowiącą przedmurze wartości europejskich na wschodzie. Tym samym sprawa polska okazywała się tyleż politycznym, co i religijnym wyzwaniem. Aby jednak „zmartwychpowstać” – w sensie mesjanistycznym i odzyskać niepodległość – w sensie politycznym, naród polski musi na powrót opowiedzieć się za wartościami europejskimi: wolnością, światłem i postępem. Stąd też myśliciel wyprowadzał praktyczny wniosek, sprowadzający się do przekonania, że we wszelkich działaniach na niwie prac narodowych należy przede wszystkim skupić się na kształceniu „rozumy polskiego”⁷³. Wykształcenie rozumu narodowego, a zatem przywrócenie i rozwinięcie tych wartości, które Polacy raz już niebacznie utracili i tym samym doprowadzili do katastrofy dziejowej, stanowi obecnie najskuteczniejszą drogę do odzyskania niepodległości. Czyn dojrzały, w tym i czyn polityczny, musi być bowiem przede wszystkim „rozumny” (sc. realistyczny). Bez tego skazany jest na niepowodzenie. Dlatego też podstawowym wymogiem patriotyzmu powinno być rozwijanie tak pojętego „rozumy polityczny” (sc. realizmu polskiego), a zatem świadomości narodowej, w celu odzyskania pełnej – wewnętrznej i zewnętrznej – niepodległości. Nie oznacza to porzucenia idei powstania. Niemniej nie może być to – bezrozumna, niezważająca na nic – działalność spiskowa, lecz praca na rzecz przyszłego ogólnonarodowego powstania, do jakiego powinno dojść tylko w sprzyjających warunkach. Takim zaś dogodnym momentem byłby wybuch wojny ogólnoeuropejskiej, czego w bliższej lub dalszej przyszłości wykluczyć nie można. Tymczasem należy więc skupić się wokół rządu moralnego i pracować na rzecz pogodzenia narodowego, rozwiązania kwestii chłopskiej (co jest szczególnie trudne, zważywszy na wydarzenia galicyjskie) i podniesienia ogólnego poziomu „rozumy polskiego”, świadomości „idei polskiej”.

Wizerunki duszy narodowej pisze Trentowski, mając na uwadze określony cel polityczny. Chce mianowicie tym dziełem wpłynąć na, jak to teraz ocenia, stale pogarszającą się sytuację w podzielonym i skonfliktowanym kraju, a także przeciwstawić się niszczącym skutkom klótni emigracyjnych. Taką być może funkcję miała też spełniać podszyta emocjonalnie, emfaticzna retoryka. Jednocześnie przyjmuje perspektywę wielonarracyjną: powołuje się na głosy z kraju i skrywa się za pseudonimem „Ojczyźniaka”,

⁷² *Ibidem*, s. 374–375.

⁷³ *Ibidem*, s. 429.

dając tym samym do zrozumienia, że wyraża poglądy najskuteczniejsze dla osiągnięcia głównego celu, jakim jest oswobodzenie z obcych pęt w s p ó l n e j dla wszystkich ojczyzny. Formułuje więc takie poglądy, jakie ze względów taktycznych uznaje za najodpowiedniejsze dla chwili teraźniejszej. Przede wszystkim spogląda na sprawy z pozycji „szczero-polskich”. Gdzie indziej, w prywatnej korespondencji, podkreślał jeszcze, że w tym właśnie dziele przyjął stanowisko „polsko-polityczne”, ujmujące i wyrażające ogólną, narodową perspektywę⁷⁴. Innymi słowy, że tym razem podchodzi do zagadnienia politycznego, stanowiącego tak trudne wyzwanie dla narodu, na sposób cybernetyczny. Wszak pisze o tym wprost, zwracając się do czytelnika:

U nas zachowawczość co do narodowości i zwrot co do utraconej niepodległości oraz potęgi są pożądane. Europejczyk musi potępiać szlachtę w ogóle, jako zbutwiałe, do grobu zagasłych wieków należące ciało; Polak zaś powinien bronić przynajmniej szlachty naszej, jako głowy i serca własnego Narodu. Skądże ta różność stanowisk? Oto, że Europa jest niepodległa, a Polska ujarzmiona; że tamta wzdycha za Rewolucją lub Reformą, ta za Restauracją⁷⁵.

W takim podejściu można by dopatrywać się przezornego i – co by nie mówić – politycznie przebiegłego patriotyzmu Trentowskiego, *implicite et explicite* wyrażającego intencje narodowe i starającego się pozostać w zgodzie z wymogami zmiennego momentu historycznego. Wszakże podstawową troską myśliciela pozostaje i tutaj problem wyzwolenia narodowego: „wyjarzmiienia ojczyzny”. W nim zawierają się też pozostałe wyzwania, które w obliczu głównego zadania powinny jednak zostać odłożone na później. W nieco innym naświetleniu sprawę patriotyczną myśliciel polski będzie rozpatrywał w swej kolejnej książce, a mianowicie w *Przedburzy politycznej*.

Jak pamiętamy, w *Rzeczy o wyjarzmieniu Ojczyzny* Trentowski przywoływał „oświeceniową”, w swej zaś politycznej wymowie – progresywno-demokratyczną, trójęc wartości, na którą składały się: wolność, światło i postęp. Takie przynajmniej jej przesłanie, przy odpowiedniej interpretacji, można by przyjąć. W *Przedburzy politycznej* pojawia się ponadto konserwatywno-demokratyczna reinterpretacja zasad republikanizmu, stępująca pierwotnie radykalną wymowę staro-nowej trójcy aksjologicznej: wolności,

⁷⁴ *Listy Bronisława Trentowskiego (1836–1869)*, s. 220 (list do Nakwaskich, 22 czerwca 1847). „Napisanie *Wizerunków* było »cybernetycznym« manewrem Trentowskiego” – zauważa A. Walicki, *Polityka i religia w koncepcjach filozoficznych Bronisława Trentowskiego*, s. LVII.

⁷⁵ [B. Trentowski], *Wizerunki duszy narodowej*, s. VIII.

równości i braterstwa⁷⁶. Wartości te miały oznaczać zarówno cnoty staropolskie, jak i nowo-europejskie. Połączenie tych dwóch perspektyw – przeszłości polskiej i terażniejszości europejskiej – stało się możliwe za sprawą ówczesnie (nie zapominajmy, jest to czas Wiosny Ludów) zachodzącego procesu uetycnienia polityki. Innymi słowy, makiawelistyczne praktyki twórców kongresu wiedeńskiego miały zostać wszem wobec obnażone pod presją zrewolucjonizowanych ludów Europy. Jeśli więc Polacy chcą odzyskać niepodległość, powinni tym bardziej starać się o polityczną cnotę, czyli podporządkowanie osobowego i społecznego życia najwyższym standardom moralnym (sc. filozoficznym). Uciekając się do terminologii filozoficznej, myśliciel polski przyznaje, że postulowane oparcie się na rządach cnoty w istocie rzeczy oznacza transcendentalizm, achrematyczność, otwarcie się na „świat trzeci”, to znaczy na moralność, zacność i wreszcie – boskość, przejawiającą się w dziejach⁷⁷. Słowem: to wszystko, co wyróżnia Słowian, a przede wszystkim naród polski. Zasada narodowości zdaje się tym samym przybierać charakter meta-historiozoficzny. Skoro bowiem, przekonuje filozof, mamy do czynienia ze zjawiskiem przechodzenia zasad transcendentnych w wymiar historyczny, objawiania się „myśli Bożej” w postępowym procesie ludzkości, to siłą rzeczy przyszłość musi przynależeć do Słowian, a zwłaszcza do Polaków. Wszak to świat słowiański reprezentuje nadchodzący – zarówno w sensie chronologicznym, jak i w syntetyzującym – „świat trzeci”: następujący po pierwszym – romańskim i drugim – germańskim. W tym właśnie kontekście myśliciel mówił o możliwości powstania Rzeszy Wszechsłowiańskiej i przeciwstawiał jej ideę panslawizmowi rosyjskiemu⁷⁸. Wszystko to razem wzięte, jak utrzymywał Trentowski, prowadzi do konkluzji, że obecna ludzkość wkracza do „ery trzeciej świata”, w której dominować będą wolność, równość i braterstwo⁷⁹. Najwyraźniej ten „oświecicielski” filozof polski ulega w tym czasie nastrojom mesjanistycznym, jednak czyni

⁷⁶ B.F. Trentowski, *Przedburza polityczna*, s. 12. „Wolność, równość i prawdziwe braterstwo” to zarazem cele, które koronują „świętą i chlubną cnotę” każdego adepta wolnomularstwa. Wszakże, nie zapominajmy, Trentowski pozostawał aktywnym członkiem loży masońskiej. Cf. B. Trentowski, *System wolnomularstwa loży „Zur Edlen Aussicht”*, przeł. J. Garewicz, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1980 nr 26, s. 367. Dlatego też wolnomularze są „ludźmi Postępu”, cf. A. Nowicki, *Filozofia masonerii*, Warszawa 2022, s. 191.

⁷⁷ B.F. Trentowski, *Przedburza polityczna*, s. 15.

⁷⁸ Cf. E. Starzyńska-Kościszko, *Broniśław Ferdynand Trentowski vs. panslawizm rosyjski*, „Przegląd Wschodnioeuropejski” 2021 nr 12 (1), s. 319–330.

⁷⁹ B.F. Trentowski, *Przedburza polityczna*, s. 16. Szerzej o tym cf. A. Wawrzynowicz, *Wątki historiozoficzne w myśli Bronisława F. Trentowskiego*, [w:] *Dziedzictwo Bronisława Ferdynanda Trentowskiego*, s. 163.

to w sposób świadomy i w znacznym stopniu, jak można podejrzewać, instrumentalizuje mesjanizm polityczny dla własnych celów. Oczywiście, niezmiennym pragnieniem i dążeniem pozostaje sprawa odzyskania niepodległości. Co prawda środki prowadzące do niej mogą być zmienne, lecz o ich wyborze powinna decydować jedna jedyna zasada: mają to być zabiegi i czyny cnotliwe – pozytywnie moralne, wypływające z uczuć miłości do ojczyzny – patriotycznie prawe.

W politologicznej diagnozie sytuacji – jeśli użyta terminologia nie grzeszy nadmiernym anachronizmem – myśliciel nie wykluczał, że naród polski uzyska niepodległość w wyniku splotu okoliczności zewnętrznych. Być może bowiem zmagania Francji i Rosji, carstwa i republiki, doprowadzą do pożądanego wyniku. Otóż w konsekwencji wygranej francuskiej Europę czekałby nowy kongres, ale tym razem byłby to kongres ludów, który przywróciłby niepodległość Polsce. Niezależnie jednak od zmiennych, historycznych uwarunkowań trzeba stawiać na czynniki wewnętrzne, czyli na pracę na rzecz niepodległości wykonywaną na gruncie rodzimym. I równocześnie rozważać ją w kontekście ogólnoeuropejskim. Zarówno z punktu widzenia sytuacji europejskiej, jak i krajowej Trentowski podtrzymuje swoją deklarację ustrojową. Najdogodniejszym ustrojem dla przyszłej Polski pozostaje przeto monarchia konstytucyjna, ale – co trzeba też podkreślić – historyczne jej upostaciowania poddaje on obecnie mniej lub bardziej ostrej krytyce. Niemniej krytyce tej towarzyszy jednoznaczna deklaracja:

Idea monarchii konstytucyjnej, tj. królestwa zewnątrznie, a Rzeczypospolitej wewnątrznie, jest wielka, prawdziwa i czcigodna. Hołdując tej idei i znajdując w niej ludzkości naszej zbawienie, a odrzucając z pogardą wszystkie jej wykoślawienia na łonie rzeczywistości, pisałem się obrońcą monarchii konstytucyjnej i piszę się nim dziś także⁸⁰.

Trentowski nie kryje przy tym, że historycznie zaistniałe monarchie konstytucyjne tylko w ograniczonym zakresie odzwierciedlały swój idealny wzorzec. Niekiedy wręcz stawały się własnymi karykaturami. Współcześnie, w okresie porewolucyjnym, jak przyznaje, pozostawały w stanie ukrytej wojny domowej⁸¹. A przecież:

Idea monarchii konstytucyjnej, tj. Rzeczypospolitej prawdziwej z dziedzicznym, lecz odpowiedzialnym królem i przez to samo będącym, nie panem jej,

⁸⁰ B.F. Trentowski, *Przedburza polityczna*, s. 52.

⁸¹ *Ibidem*, s. 49.

lecz urzędnikiem, sługą, znana jest, jako się już rzekło, od końca przeszłego wieku Europie. Wszelakoż nie urzeczywistniono jej nigdzie. Czemu? Nie dopuściły tego trzy samodziercze mocarstwa, Moskwa, Austria i Prusy⁸².

Obserwując zachodzące w kręgu państw europejskich procesy polityczne, Trentowski podkreślał, że w ich wyniku stopniowo dochodzi do zacierania różnic między monarchią konstytucyjną a rzecząpospolitą (sc. republiką). U podstaw tych zmian dopatrywał się rosnącego poczucia odpowiedzialności wśród uczestników życia politycznego. Przekonuje, że w monarchii konstytucyjnej król odpowiada bezpośrednio przed ludem, a więc to na nim ciąży największa odpowiedzialność. Tym sposobem monarcha staje się – dosłownie – sługą swoich poddanych, „najprzedniejszym parobem Rzeczypospolitej”⁸³. W pierwszym rządzie ciąży na nim odpowiedzialność moralna, z jednym jednakże prawnokarnym wyjątkiem – dopuszczenia się zdrady ojczyzny. Dotychczasowym wcieleniom idei monarchizmu konstytucyjnego zabrakło właśnie tak potrzebnego poczucia odpowiedzialności: zestawienie prawdy i wolności – jak pamiętamy – stanowiące wyjściowe ujęcie wolności, oznaczające wolność dojrzałą i odnoszące się do człowieka rzeczywistego, pozostaje tutaj nadal w stanie rozdwojonym. Odpowiedzialną może być wyłącznie wolność dojrzała. Jak już wiemy, obecnie myśliciel odwołuje się do szlachty polskiej, stanu historycznie ukształtowanego jako nośnik cnót narodowych i wolnościowych. Tak bowiem nakazuje mu jego własny patriotyzm, postrzegany stosownie do wymogu „chwili obecnej”:

Szlachta nasza jest zacna, a miłuje wolność i lud rzetelnie. Ona, zaiście, szczyt palmowy, promiennica Polski! Jako europejska nic nie warta, tak nasza ludzkości chwałą. Com powiedział o niej w *Wizerunkach Ojczyźniaka*, podpisuję i tutaj. Ale skądże to pochodzi? P a t r i o t y z m nakazuje jej takie postępowanie i skłania ją do najrzadszych na ziemi poświeceń, ofiar, całopaleń⁸⁴.

Oczekiwane wyzwolenie narodowe i budowa w przyszłej Polsce ustroju wolnościowego (sc. rzecząpospolitej) nie byłyby jednak możliwe bez uwzględnienia idei demokratycznej (przypomnijmy koncept „demokracji narodowej”), czyli mówiąc wprost – sprawiedliwego rozwiązania kwestii chłopskiej. Pozostaje wobec tego aktualny również postulat podniesienia

⁸² *Ibidem*, s. 73–74.

⁸³ *Ibidem*, s. 52.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 63. Nie sposób przy lekturze takich fragmentów uciec od wrażenia daleko posuniętej i ahistorycznej idealizacji warstwy szlacheckiej.

ludu do poziomu szlachty: zarówno moralnego, narodowego i prawnego upodmiotowienia, przyznania obywatelskości, jak i jego uwłaszczenia⁸⁵.

Mimo to problem ustrojowy ma w przekonaniu Trentowskiego charakter wtórny względem celu głównego, jakim jest sprawa odzyskania niepodległości narodowej. To wszakże, za jakim ostatecznie ustrojem opowiemy się, co prawda wiąże się z wymogiem nadrzędnym, ale stanowi tylko jeden ze składających się na niego elementów. Nie wyrzekając się „idei polskiej”, prawdziwy patriota musi kierować się realizmem politycznym. Zapytywać: jakie środki najskuteczniej przybliżają do wyznaczonego celu? Wybór ustrojowy jest bowiem środkiem wiodącym do ustanowienia trwałego porządku państwowego i z tego też względu podporządkowanym wyższym wartościom narodowym. „Celem narodu niepodległego – przypomina myśliciel – jest utrzymanie politycznego bytu państwa w cnocie, świętości, chwale, mocy, zdrowiu i ciągłym postępie, tudzież wolność wewnętrzna wszystkich obywateli”⁸⁶.

Sprawa wolności pozostaje tym samym podstawowym wymogiem. Oczywiście, historyczne trwanie wolnego i etycznego narodu domaga się istnienia własnej formy państwowej. Dlatego też w ogólne rozważania Trentowskiego o wolności filozoficznej (uniwersalnej, antropologicznej, etycznej i politycznej) z konieczności musiał również zostać wpleciony wątek narodowowyzwoleńczy i wskutek tego stać się ich przesłanką i wnioskiem jednocześnie. Ostatecznie pozostaje on też swoistym miernikiem dla zagadnienia wolności jako takiej. Wypada zatem stwierdzić, że opracowana przez myśliciela koncepcja wolności – w jej różnych odsłonach – najwyraźniej już od początku posiadała inklinacje praktyczne. Prawdopodobnie wiąże się to z faktem, iż wyrasta ona z żywego, historycznego doświadczenia walki o wolność w świecie, jaką prowadził praktyk – niedysiejszy powstaniec, a następnie teoretyk – filozof tworzący swoje dzieła

⁸⁵ O ograniczonej świadomości tego problemu wśród warstw wyższych świadczą chociażby – spisywane w połowie lat 40. XIX wieku – uwagi Aleksandra Fredry. Otóż odnosząc się do sposobu manifestowania patriotyzmu przez szlachtę polską podczas wojen napoleońskich, autor ten zauważał: „Szlachta nie chciała szukać nowych źródeł potęgi za ciasnym, aczkolwiek bohaterskim zakresem szlachectwa. Nie starała się, jak niegdyś, tak i teraz, stopić z ludem w jedną całość” (A. Fredro, *Pisma wybrane*, t. 4: *Trzy po trzy*, Warszawa 2023, s. 176). Przypomnijmy też, że w *Psalmie miłości* Zygmunt Krasiński, odwołując się do wyższych (religijnych) racji, inkantując poetycko, podkreślał: „Bo Lud martwy sam, sam – to mało – / Ogrom leży, a bez czucia / Jeszcze trzeba iskry z nieba – / A nie z ziemi – do rozkucia / Marzącego w śnie olbrzyma – / I bez Szlachty Ludu nie ma!” i zarazem prosił o cud, a mianowicie: „Z szlachtą polską – polski Lud” (Z. Krasiński, *Dzieła zebrane*, t. 2: *Poematy*, Toruń 2017, s. 184 i 191).

⁸⁶ B.F. Trentowski, *Przedburza polityczna*, s. 72.

na obczyźnie. Domniemany zaś „zwrot konserwatywny”, jaki dokonał się pod koniec lat czterdziestych, wydaje się mocno podyktowany wyzwaniem danego momentu historycznego i w tym sensie powinien być postrzegany jako część politycznych i cybernetycznych zabiegów podejmowanych przez filozofa polskiego. Co bynajmniej nie oznacza, że daje się do nich wyłącznie sprowadzić. Na koniec zapytajmy jeszcze: czy mianowicie rację ma Stefan Harassek, stwierdzając: „Na Trentowskim okazało się jednak, że z filozofii nie da się kuć bezkarnie narzędzia do walki politycznej, choćby nawet dla tak wzniosłego celu, jakim jest wyzwolenie narodu”, albowiem w wyniku takiego zaangażowania z filozofii poszukującej prawdy uniwersalnej zamienia się ona w „herolda odrodzenia narodowego”⁸⁷? Niewykluczone jednak, że położenie większego nacisku – w ramach dokonywanej interpretacji – na *prima facie* filozoficzną kategorię wolności pozwoliłoby złagodzić tak sformułowany zarzut. Warto też byłoby spojrzeć na całość drogi twórczej Trentowskiego, którą starał się on konsekwentnie, od początku do końca, podążać w swoim własnym myśleniu filozoficznym, pod kątem *implicite et explicite* jej towarzyszącej, a może raczej trwale wpisanej w nią, *perspektywy politycznej*. Takim więc sposobem wolność łączyłaby w sobie zarówno teoretyczny (filozoficzny), jak i praktyczny (polityczny) wymiar myślenia filozoficznego.



Na podstawie krytycznego oglądu tendencji politycznych i wiążących się z nimi aspiracji narodowych, jakie zdominowały Europę XIX wieku, myśliciel polski zdecydowanie opowiadał się za ideą wolnościową, niemniej – jak przestrzegał – miała to być wolność filozoficznie uzasadniona i etycznie urzeczywistniona. Wahania i elastyczność, które mogłyby wzbudzać podejrzenia lub rodzić zarzuty o chwiejność polityczną, a może nawet o brak charakteru, Trentowski zdaje się jednym gestem zbywać i zarazem podkreślać, że w świecie myślenia politycznego obowiązuje „dalekowidzenie”, natomiast poruszający się w gąszczu faktów praktyk jest skazany zazwyczaj na „bliskowidzenie”⁸⁸. Zastrzeżenie takie dotyczyłoby również nieprzemyślanych i pochopnie ferowanych wyroków politycznych. Spoglądając dalej, stosuje się bowiem inne, zmienne miary dla dookolnych rzeczy. Najprawdopodobniej też wypita czara goryczy, pełna zawodów i pogrzebanych nadziei, podyktowała te lekceważące sprawę kształtu wolności wielce afektowane słowa: „Dziś chcę tylko Polski niepodległej, by też i pod obuchem

⁸⁷ Cf. S. Harassek, *Filozofia a ethnos*, Lublin 1994, s. 191.

⁸⁸ B.F. Trentowski, *Przedburza polityczna*, s. 4.

polskiego Cara! Gdybym inaczej myślał; byłbym stronnikiem jednej szkoły, ceniącym bardziej jej naukę, niż chorągiew i powinność Polaka”⁸⁹. Jednocześnie przecież podkreślał, że patriotyzm nie jest i nigdy nie może być dogmatyzmem stronnictw, i że baczeniu na cel główny powinna też towarzyszyć wszechstronność w ocenie sytuacji teraźniejszej⁹⁰. Z czego wynikałaby elastyczność samej postawy politycznej – jeśli tylko nie wiązałyby się ona z utratą perspektywy etycznej. Mając to wszystko na względzie, można zapewne przyjąć, że praktykowi politycznemu, działającemu *hic et nunc* cybernetykowi, powinien również towarzyszyć teoretyk. Tym bardziej – jeśli miałby nim być filozof narodowy. Trentowski bynajmniej nie uchylał się od tak rozumianego obowiązku.

LESZEK AUGUSTYN – Ph.D., associate professor, philosopher and religious scholar, employee of the Institute of Philosophy of the Jagiellonian University. Research interests: history of ideas, philosophy of religion, Russian philosophy, Polish philosophy.

LESZEK AUGUSTYN – dr hab., profesor UJ, filozof i religioznawca, pracownik Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania badawcze: historia idei, filozofia religii, filozofia rosyjska, filozofia polska.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 73.

⁹⁰ W korespondencji filozofa czytamy: „[...] jestem, mówię, tylko patriotą polskim, który pod każdym warunkiem i przede wszystkim żąda wyjarzmiienia Ojczyzny i dąży doń wszystkimi siłami, każdą drogą, jaka się otwiera ku temu celowi przenajświętszemu; gram w polityczne karty, jakie się wyświeciły” (list do Henryka Nakwaskiego, 24 czerwca 1848). *Listy Br. Trentowskiego (1836–1869)*, s. 235–236.

