

Damian Włodzimierz Makuch

## PRZECIWKO POZOROM ROZUMU. ELEONORA ZIEMIĘCKA I OPOZYCJE MYŚLI NOWOCZESNEJ

Opowieść o zapomnianej filozofce z połowy XIX wieku najłatwiej zacząć od końca – od funeralnych podsumowań, które dużo mówią o niełaskawych mechanizmach polskiej pamięci. Kiedy pięćdziesięcioletnia Eleonora Ziemięcka umiera w Warszawie w 1869 roku, panuje powszechne przekonanie, że odchodzi osoba niezwykła, a w bogatej nekrologii głosy żalu mieszają się z wyrażanym szacunkiem. Zmarła uznawana jest za pierwszą polską filozofkę lub – ostrożniej – pierwszą kobietę, która zajęła się poważnymi studiami. Nieliczni jednak wnikają w jej poglądy, wielu osobom brakuje kompetencji, ponieważ hermetyczny przedmiot namysłu autorki *Zarysu filozofii katolickiej* wydawał się wówczas odległy, obcy, anachroniczny. W chwale żegnana jest jedynie figura, osobliwość, piękny, lecz niedzisiejszy przykład uporu i samozaparcia.

Filozoficzne zapatrywania Ziemięckiej, rozpisane na kilka autorskich książek, szereg komentowanych tłumaczeń i kilkadziesiąt artykułów, sprowadzono wówczas do jednego, obiegowego hasła: próby pogodzenia rozumu i wiary. Nie trzeba było specjalisty, aby skomentować podobne dociekania. Jedno z bardziej pochlebnych wspomnień, opublikowane w „Bluszczu”, opisuje tę mediacyjną strategię w sposób powściągliwy, acz jednoznaczny:

Pojęcia te są w straszliwej niezgodzie z kierunkiem, jaki dziś przybie-  
 rają badania filozoficzne, oparte wprost na obserwacjach i mające ściśle  
 scjentyficzny charakter; nie wdajemy się też tu w krytykę [...], wska-  
 zujemy tylko, jaki był charakter filozoficznych pism zmarłej autorki,  
 jakie miejsce zajmuje ona w dziejach umysłowości naszej, powtarzając,  
 iż zadaniem jej było pogodzenie wiary z rozumem, chrześcijaństwa  
 z filozofią – pogodzenie, powiadają inni, niemożliwe, a przynajmniej  
 dotychczas niespełnione<sup>1</sup>.

Autorytarny charakter ówczesnej orientacji scjentyficznej – ceniącej obser-  
 wację i eksperyment, a nie spekulację i pracę na pojęciach – może dziś słusznie nie  
 zadowalać. To tylko jeden ze sposobów uprawiania wiedzy, przecież niedominujący  
 w dziejach dziewiętnastowiecznej filozofii. Tak się jednak stało, że dorobek Ziemięc-  
 kiej rozpatrują twórcy, dla których scjentyzm pozostaje ważnym punktem odniesienia,  
 nawet jeśli mają wobec niego podstawowe obiekcje. Franciszek Krupiński, Kazimierz  
 Kaszewski i Henryk Struve – znakomite trio odpowiedzialne za instytucjonalne i in-  
 telektualne podstawy filozofii polskiej lat 60. – na różne sposoby wyklucza Ziemięcką  
 ze swojego grona.

Ten pierwszy w 1863 roku w dodatku *O filozofii w Polsce*, dołączonym do *Hi-  
 storii filozofii w zarysie* Alberta Schweglera, polską myślicielką w ogóle się nie zaj-  
 muje, ponieważ surowo zawęża granicę tytułowej dyscypliny: „komentarzy nad ka-  
 techizmami nie uważamy za filozofię, która nie nadaje swego obywatelstwa stojącym  
 za granicami samodzielnego badania”<sup>2</sup>. Nekrolog Kaszewskiego co prawda zawiera  
 szczegółową analizę jej prac, ale wynik tych dociekań jest jednoznacznie negatywny:  
 „nie wiem, dlaczego nosiła na świecie miano filozofki, czasami nawet z przekąsem  
 używane, kiedy ona, przeciwnie, była tylko moralistką, poświęconą stosowaniu ży-  
 cia do praw religii, a pisma jej miały na widoku jedynie społeczną stronę ludzkości”<sup>3</sup>.  
 Struve już w *Wykładzie systematycznym logiki* (1870) przedstawia Ziemięcką przeciw-  
 niczkę heglizmu, ale krytykuje jej przemyślenia jako z gruntu niefilozoficzne, bo wy-  
 chodzące od objawienia<sup>4</sup>. W późniejszych syntezach właśnie z powodu niewłaściwych  
 metod dochodzenia do prawdy (sytuowanych poza rozumem i poza doświadczeniem)

<sup>1</sup> Eleonora Ziemięcka, „Bluszcz” 1869 nr 41, s. 262. W cytatach zmodernizowano ortografię i interpunkcję.

<sup>2</sup> Fr. Krupiński, *Przedmowa tłumacza*, w: A. Schwegler, *Historia filozofii w zarysie*, przeł. Fr. Krupiński, Warszawa 1863, s. IV.

<sup>3</sup> K. Kaszewski, *Eleonora Ziemięcka*, „Tygodnik Ilustrowany” 1869 nr 94, s. 192 (wyróżnienie D.W. Makucha).

<sup>4</sup> H. Struve, *Wykład systematyczny logiki, czyli nauka dochodzenia i poznania prawdy*, t. 1, Warszawa 1870, s. 224–26. Kolejne tomy tego dzieła nie powstały.

jej poglądy lokuje w obrębie teologii, odmawia im zarówno ścisłego, jak i filozoficznego charakteru<sup>5</sup>.

To potrójne kainowe piętno złożone na niewieścim czole okazało się niezwykle trudne do starcia. Gdy w latach 80. na łamach „Świt” Piotr Chmielowski przypomina Polakom postać zasłużonej autorki, mierzy się z nie lada problemami. Rzetelnemu historykowi brakuje podstawowych informacji biograficznych, które w myśl pozytywistycznego genetyzmu należało zawrzeć w podobnym portrecie krytycznym. Jeszcze w trakcie drukowania artykułu do pisma zgłasza się córka zmarłej myślicielki, prostując przekłamania faktograficzne popełnione przez pisarza<sup>6</sup>. Studium ostatecznego kształtu nabiera w monografii *Autorki polskie*. Chmielowski drobiazgowo opisuje dorobek pisarki, lecz docenia w nim przede wszystkim walory na polu myśli pedagogicznej i społecznej, które dowartościowuje przez nadużywane określenie „praca naukowa”. Nie pozostawia jednak złudzeń co do aktualności podobnych rozważań:

Nie podzielaając nawet przekonań Ziemięckiej, można i należy mieć cześć dla niej, jako dla pionierki zajęć naukowych w zakresie działalności kobiet naszych. Kierunek, w którym głównie pracowała, nie ma wprawdzie, o ile nam się zdaje, przyszłości przed sobą, ale sam fakt pracy naukowej zasługuje na poznanie i uznanie<sup>7</sup>.

W kolejnych dekadach filozoficzne projekty Ziemięckiej nie doczekają się ani poznania, ani uznania, poza przyczynkarskimi szkicami, znów skupiającymi się głównie na poglądach pedagogicznych autorki *Myśli o wychowaniu kobiet*. Zmarła, żegnana z namaszczeniem i hołdem, zmienia się z czasem w dziewiętnastowieczną figurę, której nie ma kto pielęgnować. Wydrążona z filozoficznej treści, pojawia się czasem na marginesach prac historycznych, głównie jako redaktorka „Pielgrzyma”, zwykle postrzeganego jako skrajnie konserwatywne, katolickie pismo, przy czym etykiety te „zwalniają” z obowiązku zadawania dalszych pytań<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce, poprzedzona zarysem jej rozwoju u obcych*, Warszawa 1911, s. 338–41.

<sup>6</sup> *Przyczynek do życiorysu Eleonory Ziemięckiej*, „Świt” 1884 nr 38, s. 614.

<sup>7</sup> P. Chmielowski, *Autorki polskie. Studium literacko-obyczajowe*, Warszawa 1885, s. 435.

<sup>8</sup> Za „reakcyjnego ideologa katolickiego” uważa Ziemięcką m.in. Tadeusz Kroński (por. tenże, *Reakcja mesjaniistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku*, „Myśl Filozoficzna” 1954 nr 3, s. 271–304). Z kolei Andrzej Walicki czyni z filozofki główną przedstawicielkę krytyki konserwatywno-klerykalnej, zwalczającej „niebezpieczne aspiracje filozoficzne” (A. Walicki, *Lata 1815–1895, w: Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, red. A. Walicki, Warszawa 1986, s. 103). Więcej na temat dwudziestowiecznej recepcji pisarki w: J.R. Błachnio, *Poglądy filozoficzne Eleonory Ziemięckiej na tle sporów ideowych połowy XIX wieku*, Bydgoszcz 1997, s. 189–92.

W 1988 roku na potrzeby historyków literatury postać Ziemięckiej przypomina Maria Woźniakiewicz-Dziadosz, co charakterystyczne, rozpoczynając swój esej od epitetu: „dziś już całkowicie zapomniana”<sup>9</sup>. Badaczka traktuje myślicielkę przede wszystkim jako literatkę i emancypantkę – zresztą na obu tych płaszczyznach uważa ją za kompromisową, ostrożną i anachroniczną przedstawicielkę okresu między-powstaniowego.

Na szczęście ostatnie dziesięciolecie są znacznie łaskawsze dla Ziemięckiej-filozofki. Rok 1997 przynosi w końcu monografię napisaną przez Jana Ryszarda Błachnia<sup>10</sup>, który po raz pierwszy w tak rozbudowanym studium omawia poglądy pisarki. Syntetyczna i porządkująca rozprawa nie tylko zawiera chronologiczne omówienie najważniejszych dzieł, lecz także zestawia je z krytycznymi reakcjami z epoki, przynosi więc odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu rozmaite oskarżenia wysuwane pod adresem pierwszej polskiej filozofki należy brać za uzasadnione. Zdaniem Błachnia Ziemięcka:

pilnie śledziła myśl europejską i szybko reagowała na zachodzące przemiany. [...] Umiała niekiedy krytycznie odnieść się do myślicieli i prezentowanych stanowisk, których wcześniej uznawała za mistrzów i przewodników, a którzy sami nie potrafili odejść od wcześniejszych [...] rozwiązań<sup>11</sup>.

Wyłaniający się z tej monografii obraz aktualnej, rozwijającej się i samodzielnej myślicielki, która „uporczywie szukała nowego kształtu filozofii polskiej”<sup>12</sup>, podaje w wątpliwość większość stereotypowych ujęć i domaga się głębszych badań nad jej twórczością.

Rekonstruując pośmiertne losy Ziemięckiej, warto wspomnieć także o antologii krytyki artystycznej wydanej przez historyków sztuki pt. *Pionierki*<sup>13</sup>. Zdaniem Joanny Sosnowskiej, „to ona zrobiła najwięcej dla budowania odrębnego, samoświadomego stanowiska kobiet, ale jako pionierka i do tego chrześcijańska konserwatystka, została przez historię zapomniana”<sup>14</sup>. W książce znajduje się siedem wyimków z Ziemięckiej, „niewątpliwie najbardziej zainteresowanej sztuką”<sup>15</sup>, co stanowi przeszło czwartą część wszystkich tekstów w zbiorze, choć estetyką zajmowała się ona stosunkowo

<sup>9</sup> M. Woźniakiewicz-Dziadosz, *Eleonora Ziemięcka 1815–1869*, w: *Literatura krajowa w okresie romantyzmu 1831–1863*, t. II, red. M. Janion, M. Dernałowicz, M. Maciejewski, Kraków 1988, s. 743.

<sup>10</sup> J.R. Błachnio, *Poglądy filozoficzne Eleonory Ziemięckiej*.

<sup>11</sup> Tamże, s. 189.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> *Pionierki. Krytyka artystyczna kobiet 1839-1879. Antologia*, oprac. J.M. Sosnowska, M. Kasa, Warszawa 2016.

<sup>14</sup> J.M. Sosnowska, *Wstęp*, tamże, s. 54.

<sup>15</sup> Tamże, s. 52.

rzadko. Warto dodać, że na tle pozostałych krytyczek jej wypowiedzi wyróżniają się dążeniem do teoretycznej konceptualizacji oraz stałym odwoływaniem się koncepcji Hegla oraz Victora Cousina.

Z tego krótkiego zestawienia wynika, że Ziemięcka zniknęła z polskiej refleksji filozoficznej nie do końca z powodu słabości prowadzonych rozważań. Na proces zapomnienia złożyło się wiele czynników: pozostawanie w opozycji, a nawet wrogości względem dominujących nurtów myślowych<sup>16</sup>, brak tradycji badania polskiej myśli katolickiej poza ośrodkami kościelnymi, a także wykluczenie ze względu na płeć (silne w epoce, po latach ugruntowane w poglądzie, że jako kobieta, zajmowała się co najwyżej myślą pedagogiczną)... Odtworzenie motywów odrzucenia to praca warta podjęcia, choć – jak się zdaje – powie ona więcej o polskiej kulturze i nauce aniżeli o samej filozofce.

Dlatego w niniejszym szkicu, wprowadzającym do wyboru najważniejszych i stosunkowo niedostępnych teksów Ziemięckiej, nie tyle próbuję przedstawić kontrowersje wokół tej myśli czy wpływy i zależności jej poglądów, ile postaram się wniknąć we właściwy autorce sposób prowadzenia wywodu – w metodę twórczą, która wynika zarówno z zajmowanej przez nią pozycji, jak i z konkretnych diagnoz współczesnego świata. Chcę przez to pokazać, że stanowisko autorki może być interesujące właśnie przez swoją wyjątkowość. Ziemięcka zajmowała się kwestiami, nad którymi łamały sobie głowy tuzy europejskiej filozofii, niemniej jej odmienna perspektywa (niewykształconej w akademii kobiety z kraju podbitego) przekłada się na metodę twórczą i kierunek podejmowanych zagadnień. Ten unikalny punkt widzenia wcale nie sprawia, że jej poglądy przestają być nowoczesne, ponieważ wynikają one z określonej diagnozy rzeczywistości i szukają nowych podstaw myślenia w obrębie świata odczarowanego.

Zdaję sobie oczywiście sprawę z tego, jak wieloznaczne i kłopotliwe są podobne określenia, tym bardziej w odniesieniu do pisarki, dla której tak niezwykle ważny jest autorytet Kościoła i tajemnica istoty Boga. Dlatego – celowo ograniczając krąg możliwych odwołań – czytam niektóre dylematy Ziemięckiej, odwołując się kontekstowo do wybranych prac Jürgena Habermasa.

Polska autorka, tak jak twórca *Filozoficznego dyskursu nowoczesności*, utożsamia przemianę kultury zachodzące od oświecenia z samodzielną refleksją rozumu, szukającego samouzasadnienia w konkretnych teoriach. Towarzyszy jej także przekonanie, podobnie jak innym myślicielom rozpatrywanym w studium niemieckiego

<sup>16</sup> Najpierw w latach 40. i 50. wobec heglizmu i polskiej filozofii narodowej, później w latach 60. i po śmierci wobec prądów ceniących obserwację i minimalizm poznawczy, związanych z rodzącym się pozytywizmem.

filozofa, że żyje w nowych czasach, ciągle wykraczających ku przyszłości, otwartych na to, co dopiero nadchodzi, w takim momencie w historii, kiedy dokonują się ważne przewartościowania poznawcze, moralne, społeczne... Współczesność żąda, aby te nowe normy postępowania zostały ugruntowane bez naiwnego czerpania z tradycji, domaga się od człowieka swoiście rozumianej samodzielności<sup>17</sup>. Jednocześnie polska autorka krytycznie przypatruje się procesowi oświecenia, nie popada w całościową krytykę cywilizacji. Jako czytelniczka Kanta, ustawia więc podmiot w strukturze samoodniesienia, przy czym wykazuje niewystarczalność tego ruchu i szuka dla niego alternatyw, raz po raz dochodząc do aporii rozumu. Ziemięcka chce przywrócić religijne podstawy kultury europejskiej, co jednak nie znaczy, że cofa się bezpośrednio do świata przednowoczesnego, gdyż jej zdaniem to komponent duchowy uzupełnia i potwierdza właściwie pojęte postępy i cywilizację. Jej diagnozy i systematyzacje dobrze czytać w kontekście pierwszych analiz Habermasa z *Filozoficznego dyskursu nowoczesności*, gdyż w tym kontekście przedstawione niżej niepokorne próby godzenia sprzeczności można potraktować jako wysiłek umysłu nowych czasów, który rozpaczliwie pragnie znaleźć jakąś formę pewności. Strategie budowania dyskursu przedstawione na takim tle pokazują więc uwarunkowaną geopolitycznie odmianę nowoczesnej filozofii europejskiej.

### **SZUKANIE PODSTAW**

Rekonstrukcję poglądów Ziemięckiej warto rozpocząć od rozprawy *Myśli o wychowaniu kobiet* (1843), nawet za cenę zaburzenia układu chronologicznego. Najbardziej popularną z jej książek czytano przede wszystkim jako wykład poglądów pedagogicznych, formę raczej dydaktyczną niż filozoficzną, która kontynuowała tradycję moralizatorskiej przestrogi przekazywanej z matki na córkę, odmianę gatunkową realizowaną wcześniej m.in. przez Klementynę z Tańskich Hoffmanową. Wystarczy jednak wspomnieć o napisanej rok wcześniej *Chowannie* (1842), żeby zdać sobie sprawę, jak doniosłe filozoficznie może być dzieło napisane z intencją pedagogiczną. Wyjątkowość pracy Trentowskiego polega na tym, że proklamując swój plan rozwoju wychowanka, przedstawia on jednocześnie projekt antropologiczny, oparty na pewnej koncepcji poznania. W rozważaniach Ziemięckiej konstytucja modelu człowieka także odgrywa istotną rolę, ale jej *Myśli o wychowaniu kobiet* zawierają jeszcze element dodatkowy – próbę uzasadnienia samego aktu teoretycznych dociekań. O ile nowoczesny podmiot zasadniczo szuka w sobie pewności, punktu zero, który legitymizowałby wypowiediane przez niego zdania, o tyle Ziemięcka musi najpierw udowodnić, że jako

<sup>17</sup> Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 9–34.

przedstawicielka płci żeńskiej ma wystarczające kompetencje poznawcze, by w ogóle rozpocząć takie badania. To, co na poziomie społeczno-politycznym sprowadza się do hasła „kobieta jest człowiekiem”<sup>18</sup>, trzeba na płaszczyźnie filozoficznej ubrać w formułę „kobieta jest podmiotem”.

Najkrótsza droga do podobnego twierdzenia wiodłaby przez uznanie, że kobieta posiada rozum i że ta władza poznawcza panuje – lub jest w stanie zapanować – nad pozostałymi. Ziemięcka nie pójdzie jednak w tym kierunku.

W punkcie wyjścia przedstawia się bowiem jako surowa krytyczka nowoczesności ufundowanej na mocy rozumu. Utyskuje na upadek moralny wynikający z rozpadu więzi międzyludzkich (rodziny, braterstwa), które zastępuje abstrakcyjna i podatna na manipulacje pojęciowa kategoria ludzkości. Przyczyn tego stanu upatruje w analitycznej sile sekularyzującego rozumu, który niszczy boskie prawdy objawione, odbiera im powagę i moc obowiązywania<sup>19</sup> („rozum śmiały targnął się na tajemnice i odtąd głos Boga stracił dla nas znaczenie”<sup>20</sup>). Jej stanowisko bliskie jest wypowiedziom Hegla, dla którego oświeceniowa deprecjacja religii doprowadziła do rozdwojenia, do rozdziału na podmiot i przedmiot, zmysły i intelekt, wiedzę i wiarę<sup>21</sup>.

Autorka studium nie atakuje poszczególnych rozumowań, z których wyprowadza się stan rozdarcia kultury, stwierdza zaś, że sama metoda teoretyzowania jest niewłaściwa: „Na próżno rozszerzamy granice naszej wiedzy, na próżno rzucamy coraz systematyczniejsze teorie; z martwych materiałów życia nie będzie”<sup>22</sup>. Dalej wyjaśnia, że owo „życie”<sup>23</sup> utożsamia ze sferą praktyki, wzorem rodzimej filozofii narodowej<sup>24</sup> przeciwstawiając ją prawdom rozumu, które osiągnęły zenit w teorii Hegla. W systemach polskich idealistów<sup>25</sup> koncepcja czynu wzmacniała przede wszystkim

<sup>18</sup> „Ziemięcka pierwsza wśród naszych pisarzy podniosła to tak proste na pozór pojęcie, iż kobieta jest człowiekiem, że zatem jako człowiek kształconą być winna, nie dla celów jakiś ubocznych, nie z jakimiś specjalnymi zastrzeżeniami; ale dla rozwinięcia przyrodzonych jej zdolności, dla wyrobienia jej na istotę samodzielną, czynującą, myślącą i działającą sama przez się”. P. Chmielowski, *Autorki polskie*, s. 454.

<sup>19</sup> E. Ziemięcka, *Myśli o wychowaniu kobiet*, Warszawa 1843, s. 1–3.

<sup>20</sup> Tamże, s. 184.

<sup>21</sup> Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 31–33.

<sup>22</sup> E. Ziemięcka, *Myśli o wychowaniu kobiet*, s. 3.

<sup>23</sup> Habermas widzi podobną furtkę argumentacyjną u młodego Hegla, w niej też lokuje spychany poza margines kontrdyskurs nowoczesności, który mógł doprowadzić do teorii rozumu komunikacyjnego. Por.: „Przeciwko autorytarnym ucieleśnieniom ześrodkowanego w podmiocie rozumu Hegel wysuwa jednoczącą moc intersubiektywności, która nosi miano »miłości« i »życia«. [...] Ten zwrot myśli mógłby spowodować, że wykształcone w filozofii podmiotu pojęcie refleksji zostanie przejęte i przeformułowane w teorii komunikacji. Hegel nie poszedł tą drogą”. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 42.

<sup>24</sup> Por. St. Pieróg, *Pokusa ideologii. Narodziny i kształtowanie się idei polskiej filozofii narodowej*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 2014, t. 7, s. 58 i nast.

<sup>25</sup> Zgodnie ze starszą tradycją badawczą utożsamiam w tym artykule filozofię narodową z polskim idealizmem. Zdaję sobie jednak sprawę z ujęć podkreślających odmiennosć projektów Trentowskiego, Cieszkowskiego czy Libelta od niemieckich idealistów i szukających lepszej nazwy na określenie ich stanowiska, np. jako spirytualizmu narodowego. Por. tamże, s. 38, 104–105.

pewną wizję historiozoficzną, „wyzwalała” człowieka spod praw konieczności; z kolei we wspomianej już syntezie Franciszka Krupińskiego myśl praktyczna została doceniona jako charakterystyczny dla naszego narodu nurt refleksji społeczno-politycznej. Dla Ziemięckiej sfera *praxis* realizuje się przede wszystkim w świecie domowym, świecie życia, bo to on kształtuje ludzką moralność.

Autorka przechodzi więc do opisu tej rzeczywistości. Zauważa, że kobiety przeznaczone są do pełnienia funkcji matek, wychowawczyń, nie mogą w całości poświęcić się nauce, muszą utrzymywać nadwątłone więzy międzyludzkie. Paradoksalnie to połączenie pracy rozumu z domowymi obowiązkami postrzega się jako szansę, a nie ograniczenie, co wyraża pytanie: „Czyliż oświecenie prawdziwe sprzeciwia się czynności w praktycznym życiu?”<sup>26</sup>. Innymi słowy, kompetencje poznawcze kobiety („stanowisko sądenia”) właśnie za sprawą tej domowej praktyki uzyskują komponent, którego brakuje współczesnej cywilizacji – praktyczną, a nie teoretyczną wiedzę moralną, która na powrót wprowadza międzyludzkie braterstwo, najlepiej uwidaczniające się w rodzinie.

Antropologia Ziemięckiej, czerpiąca garściami z popularnych mitów na temat różnicy seksualnej, mimo pozorów odbiega od katolickiej wizji świata<sup>27</sup>. Człowiek jest to świadoma dusza rzucona przez „słowo Boga” w obcą sobie materię, w ciało („organizm”) i materialność, które dusza poznaje za pomocą dwóch władz – rozumu i uczucia, wykształconych podczas tego „zderzenia”. Zbadanie tej wiecznej „boskiej iskierki” – jej istnienia, pochodzenia czy jakości – jest niemożliwe, nie da się zwerbalizować, może być co najwyżej przeczute za pomocą intuicji. Człowiek skupia się przede wszystkim na sobie i świecie, korzystając ze wspomnianych władz duszy, które w każdej osobie występują w różnych stosunkach, przy czym najważniejszą cechą wpływającą na ich rozdział jest płeć: rozum dominuje u mężczyzn, uczucie u kobiet.

Z tą opozycją Ziemięcka nie polemizuje, przyjmuje obyczajowe *status quo*, ale jednocześnie podkreśla, że wartościowanie obydwu członów wcale nie jest oczywiste:

Zdanie kobiety będzie zawsze jednostronne uczuciowo, jak zdanie mężczyzny rozumowo; to nawet nadaje tym ostatnim pozorą wyższość; i w istocie potęga rozumu w doczesnej dziedzinie daleko rozleglejsze ma zastosowanie, lecz uczucie za to bliższe jest wewnętrznej i religijnej

<sup>26</sup> Tamże, s. 163.

<sup>27</sup> Na co zwrócił uwagę pierwszy z recenzentów rozprawy, por. Ż. Kostrowiec [I. Hołowiński], *Krytyka*, „Tygodnik Petersburski” 1843 nr 12, s. 68–72; nr 13, s. 75–80.



wiedzy duszy. [...] Rozum może rozwinąć pomysł instytucji, lecz jego natchnienie pochodzi z uczucia<sup>28</sup>.

Przez wprowadzenie wyższego poziomu „syntezy” autorka poniekąd unieważnia ugruntowaną w kulturze opozycję, która może być wykorzystywana do uznawania kobiet za istoty gorsze. Dodatkowo pokazuje, że to właśnie uczucie jest aktywną stroną w tym zestawieniu, rozum zaś ma jedynie moc negatywną, pozostaje bierny. Zbliżenie mądrości uczucia do tajemniczej i niepojmowalnej wiedzy duszy sprawia, że wedle jej antropologii kobieta łatwiej uczestniczy w prawdzie wyższego rzędu.

Może się wydawać, że to tylko argumentacyjny wybieg, ale konsekwentnie wpisuje się on w diagnozy Ziemięckiej i przekłada na stosowaną przez nią niesystemową metodę twórczą. W tym i innych miejscach swej pracy autorka uruchamia dyskurs nostalgii – z rozrzuwaniem wspomina sielankowe czasy prababek, kiedy naturalny ład nie był wstrząsany przez zagrożenia cywilizacji. Pisarka przedstawia przeszłość jako skarbnicę wzorów osobowych, ale wie też, że dziś sposób dochodzenia do prawdy musi uwzględnić przemiany, jakie zaszły w oświeconym wieku XVIII. Refleksja wdarła się już w różne sfery, także do świata religii, i powrót do naiwnej wiary jest już niemożliwy.

Jednocześnie Ziemięcka przekonuje wciąż, że „racjonalizm, tak silnie dziś rozwinięty”<sup>29</sup>, odciska negatywne piętno na systemowym zamknięciu świata w kleszczach teorii. We wcześniejszym artykule na łamach „Biblioteki Warszawskiej” sprawę ujmuje dosadniej:

Systematyczność stanowi w istocie dążenie naszego poznania, ale władza rozumu ma zakreślone granice, których nigdy nie przejdzie; systemat więc samym rozumem utworzony będzie tylko wyrazem jego potęgi, będzie w z g l ę d n ą pewnością, a teoretyczne jego rozwinięcie tylko p o z o r e m prawdy, nie samą prawdą<sup>30</sup>.

Tymczasem alternatywa dla systemów, tj. bezpośrednie obcowanie z prawdami objawionymi, to stan, który mogą osiągnąć nieliczni geniusze. Przeciętny człowiek prawdziwie nowoczesny musi „umieć połączyć ideał dobra z doświadczeniem

<sup>28</sup> E. Ziemięcka, *Myśli o wychowaniu kobiet*, s. 16 (wyróżnienie D.W. Makucha).

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> E. Ziemięcka, *Myśli o filozofii*, „Biblioteka Warszawska” 1842, s. 409 (wyróżnienia D.W. Makucha). W tym artykule Ziemięcka jest też przekonana, że w przyszłości wyraźnie oddzieli się historię systematów od historii prawdziwej filozofii, choć jej próby klasyfikacji obu tych nurtów są dosyć nieporadne.

i względnością wiekową<sup>31</sup>. Na wzór baudelaire'owskiego malarza podczas konstruowania swojej wiedzy, także moralnej, trzeba pamiętać o momencie historycznym, o własnym doświadczeniu – szukać tego, co wieczne, w tym, co teraźniejsze.

Stąd zamiast wykończonego systemu czytelniczki otrzymały do ręki fragmentaryczny szkic niewykończonych „pomysłów do teorii”<sup>32</sup>, który przyjmuje formę zbioru konkretnych i osobistych porad informujących, jak powinny się one rozwijać, aby wypełnić swoją moralną misję względem ludzkości. Rady te mają proveniencję religijną – wpisują się w ideał pokornej, spokojnej matrony, która wyrzeka się własnego szczęścia na rzecz obowiązku, poświęca się wychowaniu i utrzymaniu rodziny. Warto jeszcze raz podkreślić, że na płaszczyźnie teoretycznej – niezależnej od obyczajowej treści – samo doskonalenie praktyki życia uzyskuje jednak w tym projekcie pełne uzasadnienie.

W procesie wychowania Ziemięcka nie deprecjonuje mocy rozumu, bo zgodnie z jej antropologią jest on potrzebny do samodzielnego życia w świecie doczesnym, on tworzy „istotę moralną, żyjącą razem dla siebie i dla drugich, odpowiedzialną [tj. odpowiedzialną] przed Bogiem za swoje postęпки”<sup>33</sup> – a tego w sferze społecznej Ziemięcka domaga się w swoim dziele. Jednak racjonalnie wyabstrahowane normy trzeba jeszcze przemienić w prawa obowiązujące publicznie. Dla Hegla kluczowe okazywały się w tym wypadku instytucje, a zwłaszcza państwo jako manifestacja Idei; Ziemięcka – z przyczyn oczywistych – takiego rozwiązania nie zaproponuje. Zarysuje jednak inne rozwiązanie, które szerzej omówi w kolejnych dziełach. Wielką rolę w upowszechnianiu i umacnianiu zdobyczy człowieka ma zinstytucjonalizowana religia, gdyż ta „przemienia rozumowe zasady w powinności, i łączy do nich nieodporną siłę sądu sumienia”<sup>34</sup>.

Filozofka nie pozostawia jednak złudzeń, że to uczucie ceni sobie wyżej, bo dzięki bezpośredniemu połączeniu z duszą i przy wsparciu rozumu uzupełnia ono niedostatki zdesakralizowanego świata, w którym panuje samotność, egoizm i chaos wartości. Uczucie pozwala na pozarozumowe poznawanie niezmiennej, objawionej prawdy („mowy duszy”), która z czasem (w procesie dziejowym i w życiu każdego człowieka) bywa ujmowana racjonalnie (zawsze w sposób niepełny). Kobiece uczucie, z jednej strony uporządkowane za sprawą obyczajowości ugruntowanej na religii, z drugiej wzmocnione siłą rozumu, który abstrakcyjnie potwierdza boskie

<sup>31</sup> E. Ziemięcka, *Myśli o wychowaniu kobiet*, s. 7.

<sup>32</sup> Tamże, s. 6.

<sup>33</sup> Tamże, s. 90. Wyróżnienie Ziemięckiej.

<sup>34</sup> Tamże, s. 278.

nakazy, to brakujący element „zimnej” nowoczesności; ono też ostatecznie sprawia, że „są przedmioty, które kobieta najlepiej opisać, najtrafniej przedstawić potrafi”<sup>35</sup>.

Trudno zaprzeczyć, że mediacyjna perspektywa Ziemięckiej to propozycja świadomie kompensacyjna, wpisująca się subtelnie w walkę o prawa płci. Łatwo też wskazać słabsze punkty jej celowo niewykończonych teorii, jak np. niejasne „połączenie” uczucia i duszy, która raz pozostaje niedostępną tajemnicą, a kiedy indziej dzieli się swoją szeroko rozumianą „wiedzą” z władz. Tę drugą sytuację Ziemięcka przedstawia opisowo w postaci marzycielki, melancholiczki, z przyrodzenia tęskniącej za światem niebieskim, która na jakimś tajemniczym poziomie ma świadomość, że przeznaczeniem człowieka jest świat inny, trwalszy niż ten doczesny<sup>36</sup>. Nie sposób jednak odmówić racji autorce, gdy stwierdza ona, że nowoczesność taktowana jako rozwój rozumu to ślepa uliczka, o czym na różne sposoby informują myśliciele narodowi, jak „wynalazca” myślu Bronisław Trentowski czy Karol Libelt, autor książki *Kwestia żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu* (1845).

Ziemięcka w swoją diagnozę wpisuje również kryzys filozofii jako takiej. Nieoczekiwanie „skrajna spirytystka” po pierwsze namawia kobiety do zajęcia się naukami przyrodniczymi, bo to dzięki nim ludzkość „rozszerza widnokrąg władzy rozumu”<sup>37</sup>, po drugie zaś przestrzega przed wiedzą abstrakcyjną: „Nauki filozoficzne, skoro im się odda kobieta bez gruntownej edukacji religijnej, staną się dlań trucizną, której działanie w jej czynach widzieć będziemy”<sup>38</sup>. Tę swoistą piramidę nauk, charakterystyczną dla czasów Hegla i Auguste’a Comte’a, funduje oczywiście kulturowe ograniczenie – kapłanka uczuć ulega namiętnościom, nie jest w stanie utrzymać zimnej refleksji, potrzebuje więc pozostawać „blisko ziemi”. Warto jednak zwrócić uwagę, że w ten sposób nieprzejednana Ziemięcka odsłania słabości kobiet, ale jednocześnie wini współczesną filozofię za kryzys moralny, przekładający się bezpośrednio na ludzkie czyny. Jej odmienny sposób pisania ma przede wszystkim przynieść alternatywę dla tej „fałszywej” nauki. Sądzi, że uczucia, doświadczenie, sfera praktyki oraz religia i wynikająca z niej moralność uzupełniają braki rozumu.

Podsumowując, kobieta wcale nie potrzebuje stawać się w pełni racjonalnym podmiotem, żeby mieć coś do zaoferowania nowoczesności. Jest całkowicie odwrotnie. Oto zsekularyzowana nowoczesność winna zwrócić się ku kobiecie, aby odnaleźć to, co utraciła, ufając bezgranicznie samotnemu rozumowi.

<sup>35</sup> Tamże, s. 329.

<sup>36</sup> Tamże, s. 277.

<sup>37</sup> Tamże, s. 203.

<sup>38</sup> Tamże, s. 204.

## OD HEGLA DO RELIGII

Konsekwentne podważanie mocy rozumu zajmowało Ziemięcką nie tylko w ramach krytyki kultury i walki o pozycję kobiet, ale także jako część dialogu z własnym dojrzwaniem intelektualnym, naznaczonym fascynacją myślą niemiecką. We wspomnieniach pośmiertnych i syntezach z historii filozofii podnosi się, że kiedy nasza inteligencja pozostaje pod silnym wpływem Heglem, młoda Polka jako pierwsza występuje przeciwko jego poglądom, gdyż nie zgadzają się one z chrześcijańskimi dogmatami, później zaś jako redaktorka „Pielgrzyma” inspiruje i koordynuje całą kampanię wymierzoną w jej dawnego przewodnika. Z zapisków samej autorki wiadomo bowiem, że lektura pism Hegla i Schellinga w Dreźnie odciska trwały ślad na jej sposobie myślenia. Po odcięciu się od berlińskiego myśliciela Ziemięcka zostaje nieprzejednaną krytyczką systemu idealistycznego i jego polskich odpowiedników, chociaż w jej własnych poglądach widać ślady tej młodzieńczej fascynacji.

Artykuł opisujący rozczarowanie Heglem, stworzony na początku lat 40., w tym samym czasie co *Myśli o wychowaniu kobiet*, zwykło się dewaluować jako niefilozoficzny w swej istocie. Oto katolicka reakcjonistka oprócz magicznego zaklęcia „panteizm” nie potrafi posłużyć się racjonalną argumentacją. Jednak niezgoda między Ziemięcką a autorem *Fenomenologii ducha* wynika nie tyle z przyjęcia określonej pozycji światopoglądowej, ile z solidnej analizy dorobku mistrza i jego kontynuatorów, co udowadnia Błachnio w swojej monografii. Polski badacz zwraca uwagę, że choć skondensowany esej pt. *Myśli o filozofii*, umieszczony na łamach „Biblioteki Warszawskiej”, bywa miejscami nieścisły, to Ziemięcka konsekwentnie nie ulega ani idealizmowi obiektywnemu Hegla, ani polskim idealistom, według których kwestie nieśmiertelności duszy i osobowości Boga mogły współistnieć z abstrakcyjnymi systematyzacjami. Recenzentka jednoznacznie oddziela religię od filozofii, pokazuje, że uporządkowanie dziejów jest arbitralne, jak również obnaża konsekwencje koniecznego rozwoju idei, który niszczy m.in. pojęcie wolności jednostki<sup>39</sup>.

W całej argumentacji<sup>40</sup> Ziemięcka trzyma się ściśle wiedzy z zakresu historii filozofii, a nie prawd objawionych. Język religijnego dogmatu jej nie wystarcza, współczesna epoka domaga się dodatkowych wyjaśnień. Dlatego też często przytacza stanowiska Kartezjusza, Leibniza, Spinozy, Kanta; mistrzowskie omówienie teorii Hegla uzupełnia też swoistą „przedakcją” w postaci poglądów Fichtego i Schellinga. Gdy podczas rozbioru pojęcia panteizmu stwierdza, że utożsamienie natury z nieosobową Ideą prowadzi do monizmu, to przeciwstawia mu zarówno chrześcijański podział

<sup>39</sup> Por. J.R. Błachnio, *Poglądy Eleonory Ziemieckiej*, s. 29–40.

<sup>40</sup> Którą można dalej uzupełniać, gdyż wydaje się, że krytyka Ziemieckiej przebiega jeszcze na innych polach. Stąd przedruk artykułu w niniejszym numerze, zachęcający do dalszych odczytań.

na duszę i ciało, jak i dualistyczną argumentację Descartes'a. W tekście dostrzega się także zależności pomiędzy stanowiskami poszczególnych autorów; Ziemięcka proponuje nawet własne uporządkowanie dziejów filozofii, a na koniec w „aforystycznej”<sup>41</sup> formie prezentuje własne poglądy na omawiane zagadnienia. To wszystko czyni w wieku dwudziestu jeden lat, na podstawie samodzielnych studiów.

Warto jednak spojrzeć na artykuł z „Biblioteki Warszawskiej” jeszcze inaczej. Wydaje się bowiem, że dotychczasowi interpretatorzy wzięli „chrześcijańskie” stanowisko autorki za oczywiste i nie zapytali, co rozumie ona przez religię jako taką. Tymczasem tę kategorię można w pełni pojąć tylko w kontekście rekonstruowanych wcześniej refleksji na temat nowoczesności.

W *Myślach o filozofii* znów punktem zero jest rozczarowanie rozumem. Nie widzi on, że ma granice, po przekroczeniu których tworzy fantazmaty i bierze je za prawdę. Oczarowany swoimi tworam, nie pyta już o podstawę własnych sądów, zapomina, że winien być krytyczny wobec samego siebie. Ziemięcka, tak jak wielu racjonalistów, sądzi, że ludzkie poznanie nie może osiągnąć doskonałości<sup>42</sup>, zdaje sobie sprawę z przepaści między podmiotem a przedmiotem, fenomenem i noumenem, dlatego też podporządkowanie całego świata logicznej Idei bierze za akt nowoczesnej pychy. Ślepotą abstrakcyjnego rozumu polega też na przekonaniu o możliwości całkowitego oddzielenia się od sfery praktyki i od swoich czasów.

Na tym polega wyższość sceptycznej i krytycznej filozofii Kartezjusza i Kanta nad „schellingo-hegłowską teorią”, zbudowaną na zasadzie tożsamości myśli i bytu, na panlogizmie wyrażonym w słynnym zdaniu: „co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”. Trzeba jednak dodać, że polska filozofka w specyficzny sposób traktuje kantowski rozum praktyczny, który szuka podstawy praw moralnych i w formie postulatów stawia kwestię Boga czy nieśmiertelnej duszy. Jej zdaniem jego źródłem jest „przecucie wewnętrzne ducha, ta pewność wyższa nad rozum, której dowieść systematycznie nie zdołamy, ale która żyje w nas bez przyłożenia się naszego”<sup>43</sup>. Tymczasem heglowski systemat nie daje jasnych wskazań moralnych<sup>44</sup>, unieważnia rolę jednostki w dziejach, gloryfikuje znaczenie instytucji i państwa.

<sup>41</sup> Można Ziemięckiej zarzucić, że jej wykład ma niską wartość argumentacyjną, ale jego forma wynika z przeprowadzonej krytyki rozumu i systemowości oraz ze skrótowej formy artykułu. Autorka rozwija poszczególne tezy w nim zawarte właściwie do końca życia.

<sup>42</sup> „Jak duch nie może wyjść z swej podmiotowości, tak władze ducha nie mogą przejść swego zakresu, a żadna władza całości istoty ducha nie wytłumaczy”. E. Ziemięcka, *Myśli o filozofii*, s. 416.

<sup>43</sup> Tamże, s. 414. To odkrywanie religijnych residuów w filozofii Kanta bliskie jest interpretacjom Habermasa, por. jego *Granice między wiarą a wiedzą. O historii oddziaływania i obecnym znaczeniu Kantowskiej filozofii religii*, w: J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Warszawa 2012, s. 183–215.

<sup>44</sup> „Najlepszą rękąmią wartości systematu jest jego wpływ na moralność, bo w ostatecznych skutkach wszelka rozumowa praca do tego celu dążyć powinna”. E. Ziemięcka, *Myśli o filozofii*, s. 394.

Ziemięcka, przekonana o mocy uczucia w formie osobistego wyznania, opisuje niedostatki idealizmu obiektywnego, gdy ten w zderzeniu ze współczesnością nie dał jej oczekiwanego oparcia: „Trzeba długo żyć z tą teorią, cierpieć, działać, trzeba ją wystawić na wszelkie próby rzeczywistości, aby się przekonać, że ona nie ma żadnej moralnej siły”<sup>45</sup>. Nagromadzenie czasowników oznaczających konkretne czynności podmiotu ma po raz kolejny pokazać wytwory zimnego rozumu jako bierne, abstrakcyjne, obce życiu, w przeciwieństwie do gloryfikowanej filozofii prawdziwej, filozofii religii.

Choć do tej ostatniej, jako do antidotum na bolączki współczesnych czasów, autorka odwołuje się na poziomie światopoglądowym od początku artykułu, to w porządku argumentacyjnym jej porównanie chrystianizmu i heglizmu zajmuje wyraźne miejsce. Przedstawiając swoje rozumienie panteizmu w systemie Hegla, podszywające się pod dogmaty wiary chrześcijańskiej, Ziemięcka stwierdza: „Ponieważ rozwinięcie systematu może mieć taki pozór prawdy, jedynym więc środkiem uchronienia się od błędu jest śledzenie różnicy w zasadzie”<sup>46</sup>. Sprowadzenie religii i heglizmu do pierwszego założenia objaśnia właśnie zasadniczą różnicę pomiędzy filozofią i religią, a więc pokazuje, że ta pierwsza opiera się na przekonaniu o mocy rozumu, który rozjaśnia wszelką tajemnicę, a ta druga pozostawia człowieka z nieprzenikalnym *sacrum*. Z tego prostego stwierdzenia Ziemięcka wyciąga jednak ważne konsekwencje:

Nie przeczę, iż jedność panteistyczna daleko na pozór jaśniej i dokładniej zagadnienia metafizyczne tłumaczy, że w religii chrześcijańskiej jest tajemniczość, której rozum ludzki pojąć nie może, lecz czyliż dlatego daliśmy pierwszeństwo błędnemu wymysłowi, że jako dzieło człowieka bardziej jest zbliżone do jego umysłu? Mam nawet przekonanie, że gdybyśmy władzy rozumu nie dawali pierwszeństwa nad innymi władzami ducha naszego, wiele rzeczy dziś niezrozumiałych jasnymi by się okazały<sup>47</sup>.

Heglizm to wytwór rozumu, nic więc dziwnego, że jego logika i konsekwencja tak łatwo oczarowują tych, którzy chcą ufundować świat tylko na racjonalnych podstawach. Tymczasem gdy nabierze się w stosunku do rozumu podejrzliwości, gdy zechce się wziąć pod uwagę inne władze duchowe, życie praktyczne albo cele moralne,

<sup>45</sup> Tamże, s. 400.

<sup>46</sup> Tamże, s. 390.

<sup>47</sup> Tamże, s. 406 (wyróżnienie D.W. Makucha).

wówczas samej systemowości danego stanowiska, jego logicznej samowystarczalności, nie można uważać za największy walor teorii.

Tymczasem religii zagwarantowano zupełnie inne miejsce. Choć rzecz wymaga dalszych badań, to punkt wyjścia Ziemięckiej pokrywa się zarówno z niezgodą Hegla na religię pozytywną, czyli system nakazów i reguł egzekwowanych przez zinstytucjonalizowany aparat posłuszeństwa, sprzeczny z ideą biblijną<sup>48</sup>, jak i z jego krytyką religijności naiwnej i ludowej, opartej wyłącznie na uczuciu i wierze. Można też przyjąć, że Polka dobrze rozumiała znaczenie religii w systemie pojęciowym Hegla, gdzie funkcjonuje ona – pod postacią chrześcijaństwa – jako najwyższa forma samowiedzy ducha ludzkiego. Punkt dojścia Ziemięckiej jest nieco inny. Jak wiadomo, dla Hegla „treść” współczesnej religii jest finalnym przedstawieniem duchowi jego własnej istoty, ale jej wyobrażeniowa „forma” musi zostać zniesiona za pomocą myślenia spekulatywnego, ponieważ pełne uzasadnienie owa „treść” uzyskuje dopiero w pojęciowym tworzywie filozofii<sup>49</sup>. Polka wykorzystuje to rozumowanie, ale odwraca je na rzecz religii, pisząc, że „filozofia jako ludzkie usprawiedliwienie religii będzie dziełem naszej epoki”<sup>50</sup>. Tak jak niemiecki filozof uznaje więc tożsamość czy względną identyczność rozmaitych dróg samopoznania (do których należy dołączyć też sztukę), ale porządkuje je w taki sposób, aby przyznać pierwszeństwo religii. Tę ostatnią „usprawiedliwia” po części poznanie rozumowe i pojęciowe, ale jest ono ograniczone, jednostronne, nie osiąga najgłębszych prawd, które pozostają poza możliwością jasnego ujęcia w języku. Ich źródłem jest bowiem pierwotne objawienie, pochodzące od Boga.

O wartości religii świadczą także inne zalety: po pierwsze próbuje ona pogodzić różne metody poznania (duchowe, rozumowe i uczuciowe) i ciągle konfrontuje człowieka z jego epistemologicznymi granicami; po drugie jest ze swej natury kolektywna, egalitarna i mocniej zakorzeniona w historii, rzadziej więc wyradza się w skomplikowane systematy, owoc indywidualnej pychy. Oba te argumenty są kłopotliwe. Z jednej strony w *Myślach o filozofii* prawdy objawione mają charakter praw moralnych, które rozum odkrywa w sobie, żeby je konsekwentnie rozwijać, z drugiej – losy świata zasadniczo postępują wedle planu Opatrzności, ale za pomocą wolnej woli pojedynczego człowieka, gdy ten w toku historii udoskonala się pod względem moralnym. Powyższe stwierdzenia wiodą już w stronę centralnych zagadnień

<sup>48</sup> Por. K. Szocik, *Krytyka religii pozytywnej w filozofii Hegla*, „Studia z Historii Filozofii” 2014 nr 1.

<sup>49</sup> „Tylko myślenie spekulatywne jest w stanie usprawiedliwić tę treść jako obiektywną i tylko w tworzywie filozofii spekulatywnej prawda religii może się (w warunkach zaawansowanego już procesu oświecenia) zachować w pojęciu i przez myślenie zostać przywrócona i usprawiedliwiona”. A. Wawrzynowicz, *Hegłowska filozofia religii a pojęciowe ramy chrześcijańskiego uniwersalizmu*, „Diametros” 2006 nr 8, s. 103.

<sup>50</sup> E. Ziemięcka, *Myśli o filozofii*, s. 404.

filozoficznego projektu Ziemięckiej, która mierzy się z podstawowymi dla teologii opozycjami: wiary i rozumu oraz boskiej wszechwiedzy i ludzkiej wolności. Zanim przejdę do ich bliższej analizy, warto jeszcze raz zapytać, jakie miejsce wyznacza ona religii w planie nowoczesności.

W jej projekcie kategorii postępu przywraca się teologiczne źródło, utracone w wieku XVIII. Oświecenie, w znaczeniu Habermasa, dokonuje się dzięki religii, a religia zostaje wzmocniona za pośrednictwem oświaty, która wspiera władze duchowe w pojmowaniu i spełnianiu przykazań<sup>51</sup>. Hegel jedynie podszywał się pod stanowisko chrześcijańskie „pożyczoną od ksiąg świętych poważną, tajemniczą mową”<sup>52</sup>. Jest w tym zabiegu czartowski wybieg, który ma mu zjednać zwolenników wśród ludzi wierzących; jest także tęsknota za prawdziwym światem duchowym. Ziemięcka nie mówi wprost, że postęp zarysowany w heglowskiej wizji historii ma naturę krypto-teologiczną, bo ma ograniczone historycznie możliwości pojęciowe, ale już za parę lat w stosunku do wieku XVIII wiek problem ten opisze w typowych dla siebie kategoriach: „We wszystkich jego czynach jakkolwiek rozbiorowych, jest siła skupienia, jest żywotność organiczna, jest wiara w coś niepojętego, nieokreślonego, ale niewątpliwego”<sup>53</sup>.

Postęp zachodzi więc tylko wraz z rozwojem religii, ponieważ każdy człowiek na mocy wewnętrznej gotowości do przyjęcia wiary, „czystego wewnętrznego przeświadczenia”, oraz dzięki regulującej mocy wspólnoty skupionej wokół Kościoła stopniowo zbliża się do najwyższego ukształcenia moralnego, staje się „coraz czystszy, coraz niezależniejszy od ziemi”<sup>54</sup>. Ufundowanie religii na spontanicznej, naturalnej, intuicyjnej podstawie, tkwiącej immanentnie w każdym człowieku, pokazuje, że – przynajmniej na tym etapie – nie zależy Ziemięckiej na ortodoksji czy obrządku<sup>55</sup>.

Religia to bezpośredni wytwór duszy, tak samo jak filozofia zrodzona z rozumu czy sztuka jako produkt uczucia. W tej odwróconej gradacji nauk Hegla kluczowy jest projekt antropologiczny, który podporządkowuje ludzkie władze poznawcze ich podstawie (duszy) w akcie poznawania świata, nie wykraczając zasadniczo poza perspektywę podmiotową.

Z odniesieniem do modelu człowieka wracają jednak kłopoty związane z niemożliwością jakiegokolwiek ujęcia mowy duszy – tym razem ześrodkowanej w religii. Na szczęście Ziemięcka wyraża się odrobinę jaśniej i „komunikację” pomiędzy

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 393.

<sup>52</sup> Tamże, s. 403.

<sup>53</sup> E. Ziemięcka, *Rozbiór kursów o literaturze słowiańskiej Adama Mickiewicza*, w: tamże, *Studia*, Wilno 1860, s. 13.

<sup>54</sup> E. Ziemięcka, *Myśli o filozofii*, s. 401.

<sup>55</sup> „Obrządek tak się ma do ducha religii jak dzieło sztuki do pomysłu... jak tu, tak tam stoją na przeszkodzie ziemskie wyrażenia środki” (tamże, s. 422).



władzami pokazuje nie jako daną, ale zadaną, ujmuje ją w formie potencjalności, którą przekłada na obowiązek:

religia nakazuje człowiekowi odrywać się od ziemskości, nie rachować ani na naukę, ani na poetyczne zachwycenie, tylko wewnątrz siebie śledzić prawdę. Religia objawiona martwa będzie dla człowieka, jeśli on własnym usiłowaniem (mówię: usiłowaniem, nie rozumowaniem) nie przedarł się do jedności wewnętrznej<sup>56</sup>.

Jak pokazuje dalszy ciąg wywodu, owo „usiłowanie” przedstawia się jako wysiłek oświecenia, pracy nad samym sobą, odkrywania swej istoty za pośrednictwem praktyki życia i uczonych dzieł, w których splata się sztuka, filozofia i religia (a więc uczestniczy w nich także rozum, choć nie tylko on). Wśród zalecanych lektur można znaleźć zarówno niedoskonałe utwory świeckie, jak i najczcigodniejsze księgi święte. Charakterystyczne jednak, że wcale nie poprzestaje się tu na stwierdzeniu dogmatu, nie namawia do zapamiętania zbioru oczywistych prawd, ale domaga się odwagi w stawianiu się mądrym. Nawet jeśli człowiek na mocy intuicji odczuwa przykazania Boga, to jego samodzielne poszukiwanie „wewnętrznej prawdy” jest warunkiem prawdziwego poznania.

Konstatowane wady filozofii rozumu – przedstawianej w postaci introspektywnego stosunku podmiotu do samego siebie – zostają przekroczone na poziomie antropologicznym, ale nie na poziomie metody. Kiedy Ziemięcka ratunkiem na ograniczenia poznania racjonalnego czyni „wewnętrzne wnikiwanie w tajnie ducha indywidualnego”<sup>57</sup>, to powiela gest samozwrotnego pojmowania samego siebie. Ten wysiłek ujmuje jednak szerzej, nie zasada się on tylko na myśli i na spekulacji, aczkolwiek wciąż działa w analogicznym kierunku co rozumowa introspekcja.

Redagowany przez Ziemięcką „Pielgrzym” (1842–1847) rozwój objawienia wpisuje w swój prospekt, przy czym – jak widać w omawianym artykule – założycielce pisma nie chodzi wcale o „komentowanie katechizmu”, ale o solidną pracę (emocjonalną, praktyczną, intelektualną), która podobnie jak u Hegla w punkcie dojścia ma pogodzić wszelkie sprzeczności. Sama zdaje sobie ona wówczas sprawę, że balansuje na krawędzi między teologią a filozofią, ale tę niepewność wiąże bezpośrednio z wyznawaną religią. Przypomina, że chrześcijaństwo polega na rozwijaniu zasad opisanych w Starym Testamencie, procesie rozpoczętym przez Chrystusa. Zbawiciel

<sup>56</sup> Tamże, s. 421.

<sup>57</sup> Tamże, s. 420.

rozjaśnił i przybliżył ludzkości prawdy objawione na początku czasów, co – jego wzorem – czynią światli ludzie w toku historii. Ich działanie polega na skojarzeniu własnych poznawczych „usiłowań” z duchem czasu, który od XVIII wieku przybrał postać „oświecającej dążności” nauki, przez co „dziś trudno czystą, religijną miłość wiedzy od uroszczeń racjonalizmu odróżnić”<sup>58</sup>. Podsumowując, religia jest samodzielna, też rozumowa, ma charakter poznawczy i co najważniejsze, zmienia się niezależnie od niewzruszonego dogmatu.

Powyższe rekonstrukcje nasuwają pytania o argumentacyjne podstawy prowadzące Ziemiecką do przekonania, że dzieje rozwijają się według praw boskich, a postęp ma naturę etyczną, ponieważ polega na udoskonalaniu moralności człowieka. Moim zdaniem filozofka, która budowała swoje poglądy w opozycji do Hegla, osłabiłaby podobne zarzuty, dopytując, skąd w takim razie wiadomo, że dzieje to proces koniecznego uświadamiania się Idei. Za wizją Polki przemawiały dodatkowo masy przeniknięte intuicyjnym przeczuciem wiary, podczas gdy Hegel miał po swojej stronie tylko indywidualny i pyszny rozum, przekonujący sam siebie, naciągający do swoich praw dzieje, zamknięty w narcystycznym pozorze.

## NADESZŁA NOWA EPOKA

Jak już była mowa, pierwsze wypowiedzi Ziemieckiej nie ciążyą ku systemowości związanej z unifikującą mocą rozumu. Jej fragmentaryczny, suplementowany i komentowany wywód otwiera się na argumentację opartą na doświadczeniu biograficznym, sferze emocjonalnej oraz na tym tajemniczym „języku” duszy, który z rzadka manifestuje się w mniej lub bardziej zasadnych profecjach.

Ziemiecka nigdy nie popada w mistyczny ton charakterystyczny dla jej współczesnych; z czasem coraz mniej ceni też poznanie polegające na bezpośrednim wglądzie w prawdy objawione, zarezerwowanym dla świętych i geniuszy<sup>59</sup>. Niemniej zdarza jej się uzupełniać nostalgiczne opisy i wnikliwe diagnozy o futurystyczne przeczucia:

dawniej rozum ulegał objawionemu światłu, bo był słaby i nieświadomy, dziś ta uległość będzie owocem zmienienia zupełnego sił swoich, będzie skutkiem uznania się w swej skończoności i granicach; dziś on już nie szatę niewinności, lecz brudny, zszarzony strój pychy rzuci u stóp wiary, i wówczas zajaśnieje epoka harmonii i prawdziwej mocy dla ludzkości<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> E. Ziemiecka, *Rzut oka na filozofię nauk. Służący za wstęp do niniejszego pisma*, „Pielgrzym” 1842, t. 1, s. 14.

<sup>59</sup> Por. J.R. Błachnio, *Poglądy Eleonory Ziemieckiej*, s. 122.

<sup>60</sup> E. Ziemiecka, *Rzut oka na filozofię nauk*, s. 30.

Autorka sądzi, że współczesne rozpanoszenie rozumu to „chwilowy obłąd”<sup>61</sup>, ponieważ dzieje zasadniczo realizują inny cel. Na wyraźne wzmaganie się potrzeby duchowości wskazują nawet negowane koncepcje panteistyczne – odrzucające oświeceniowy materializm i deizm, przejawiające się w tendencji do zlewania Boga, człowieka i świata w jedność o idealnym charakterze.

Spełnienie przepowiedni odczuwa Ziemiecka stosunkowo szybko. Podczas gdy koniec lat 40. jest dla niej niezbyt szczęśliwy – zmaga się wówczas ze srogą krytyką, skutkującą upadkiem „Pielgrzyma”, oraz kilkuletnią chorobą – to już od połowy lat 50. przemiany kultury zmierzają w pożądanym przez nią kierunku. Odchodzenie od heglizmu po rewolucji 1848 roku wraz z reakcją katolicką, dokonującą się zwłaszcza we Francji, wzmacniają w niej przekonanie o duchowym odrodzeniu:

Religia podniosła się widocznie, wiara wzrosła i ożywiła się stanowczo, a wskutek tego moralność przybrała wyższy charakter, opierając się na głębokich, z religii wyczerpanych powodach, które całej cywilizacji godniejszą nadały postać<sup>62</sup>.

Na połowę lat 50. przypada więc powrót Ziemieckiej, która zamilkła po zamknięciu „Pielgrzyma”, krytykowanego z różnych pozycji filozoficznych i światopoglądowych. Druga faza jej twórczości pomimo niewątpliwej ciągłości tematycznej jest odmienna pod względem języka pojęciowego i założeń antropologicznych, co wiązać należy właśnie z przeobrażeniami zachodzącymi na europejskim rynku idei. Początkowo pisarka skupia się na mnożeniu recenzji oraz tłumaczeniu literackich i apologetycznych dzieł francuskich duchownych, ale szybko też występuje z własną systematyzacją poglądów, które ujmuje w niezwykle ścisłą i konsekwentną rozprawę pt. *Zarysy filozofii katolickiej* (1857).

Książka ta jest niezwykle trudna do interpretacji filozoficznej i nic dziwnego, że od czasów krytycznej recenzji Piotra Semenki czytano ją raczej jako przykład przemian zachodzących w katolicyzmie niż samodzielną propozycję badawczą<sup>63</sup>. W tym czasie Kościół ustala swoje stanowisko wobec semiracjonalizmu i tradycjonalizmu, tj. nieortodoksyjnych nurtów chrześcijańskich, które w poznaniu Boga domagały się większego uznania mocy rozumu lub tradycji. Rozważania Ziemieckiej wykazują zależność od tego fermentu intelektualnego, a sama twórczyni chętnie widziała się

<sup>61</sup> E. Ziemiecka, *Myśli o filozofii*, s. 405.

<sup>62</sup> E. Ziemiecka, *Zarysy filozofii katolickiej w czterech poglądach zawarte*, Warszawa 1857, s. 1.

<sup>63</sup> Por. P. Semenka, *Tradycjonalizm i semiracjonalizm*, „Przegląd Poznański” 1857 nr 24, s. 151–70 oraz J.R. Błachnio, *Poglądy Eleonory Ziemieckiej*, s. 181–83.

w roli przedstawicielki prawowiernego stanowiska Kościoła, stąd poddawanie się cenzurze kościelnej i przedrukowywanie najnowszych decyzji Watykanu. *Zarysy* łatwo uznać za krok wstecz w stosunku do dawniej czynionych rozpoznań, ewentualnie za oddalenie się od perspektywy filozoficznej w stronę apologetyki. Autorka nie tylko zmienia punkt wyjścia na bardziej spekulatywny – rozpoczyna swoją pracę od rozbioru istoty Boga – ale też wspiera się odwołaniami do Pisma Świętego oraz do myśli św. Tomasza z Akwinu i Gottfrieda Wilhelma Leibniza, autorów cokolwiek niewspółczesnych.

Warto jednak przyjąć deklarację Ziemięckiej, która w późniejszych *Studiach* (1860) domaga się, aby wziąć jej poprzednią książkę za *stricte* filozoficzną<sup>64</sup>, a jednocześnie od początku twierdzi, że uprawiany przez nią namysł odpowiada zwrotowi religijnemu z połowy XIX wieku, stąd filozofia katolicka jest „prawdą wiekową, prawdą najważniejszą dla epoki naszej”<sup>65</sup>. Nie sprowadza więc swoich poglądów do teologii, „czystej” filozofii czy po prostu do apologetyki religijnej, ale w jakiś sposób te stanowiska godzi w tytułowej formule. Swoje podejście jak zwykle wyprowadza z krytycznej oceny współczesności:

Wieki niewiary, a następnie reakcji, pomieszały wszystko; umysły złęk-nione i niezdolne do spokojnej a sumiennej rozważki dążą tylko do wyłączości, inaczej nie pojmują harmonii, nauki i prawdy<sup>66</sup>.

Wysiłek refleksyjny autorki nie sprowadza się zatem do całkowitego zacierania granic, ale raczej do umiejętnego wyodrębniania i porządkowania rozmaitych dróg poznania, nawet jeśli ich punkty dojścia są zbieżne.

Recenzenci słusznie zarzucali Ziemięckiej, że w swojej rozprawie bierze ona identycznie brzmiące pojęcia z różnych systematykacji bez świadomości, że ich znaczenie nie jest identyczne, że niekiedy podaje dwa sprzeczne wyjaśnienia danej kwestii. Jednak trudno uznać, żeby w wyniku tych zapożyczeń dochodziło do chaosu myślowego, który uniemożliwiałby zrekonstruowanie podstaw myślowych *Zarysów*. W rozprawie konsekwentnie dzieli się świat na naturalny i nadprzyrodzony, sposoby poznania na wewnętrzne (a więc – indukcyjne, logiczne, psychologiczne) i zewnętrzne (oparte na objawieniu, wierze czy mocy tradycji), etykę przedstawia albo od strony prawa przyrodzonego, albo objawionego. Ziemięcka jest niezwykle czujna; gdy podczas rekonstruowania poglądów wpada w jakąś jednostronność – racjonalną

<sup>64</sup> Por. E. Ziemięcka, *Studia*, s. 324–28.

<sup>65</sup> E. Ziemięcka, *Zarysy filozofii katolickiej w czterech poglądach zawarte*, s. 216.

<sup>66</sup> E. Ziemięcka, *Studia*, s. 324.

lub dogmatyczną – od razu dopowiada, że podobna perspektywa „grozi niekiedy pomieszaniem dwóch porządków, które tylko łączyć się, nie zaś mieszać powinny”<sup>67</sup>.

Jak więc działać, żeby jednoczyć bez znoszenia przeciwieństw? Trzeba znaleźć taki punkt widzenia, taką interdyscyplinarną płaszczyznę namysłu, która pozwala prowadzić badania dotychczas rozwijane osobno. Jest nią filozofia prawdziwie chrześcijańska, która obejmie wszystkie sposoby poznania, ze swojego stanowiska rozpatrzy każdy system, doprowadzi do zgody rozumu i wiary:

zgoda ta jest dotąd więcej jeszcze w praktyce i w uczuciu niż w teorii, a raczej jest ona wyłącznie tylko zgodą w moralnym znaczeniu, nie zaś połączeniem prawdziwym na polu nauki i przekonania, uświęconego samodzielłą rozważą<sup>68</sup>.

Z perspektywy jednostkowego doświadczenia czy rozwoju kultury podobna zgoda już istnieje, współcześni ludzie żyją, nie odczuwając rozpadu świata, niemożności jego scalenia, ale spójna teoria nie może ująć tego połączenia w pojęciowe karby. Dlatego też Ziemięcka wykonuje argumentacyjny krok w tył: zamiast – jak wcześniej – pokazywać, że racjonalne poznanie jest pozorne i wymaga rozmaitych uzupełnień (m.in. o praktyczne działanie czy poznawczą moc uczucia), tym razem skupia się przede wszystkim na rozumie, który powinien uznać prawdy wiary, gdyż tylko pozornie nie zgadzają się one z jego wiedzą. W swojej rozprawie autorka niejednokrotnie wraca do opisu objawienia, do stanowiska Kościoła czy do przeczuć lub intuicji drzemających w ludzkiej duszy, ale każdą z tych dróg do najwyższej wiedzy wykorzystuje, aby potwierdzić wyjściowe założenie – stanowisko, wedle którego *fides* nie sprzeciwia się *ratio*. Nie zmienia zatem swoich podstawowych założeń – filozofia dalej tylko „uzasadnia” prawdy religii w zakresie ludzkich możliwości; to – jak u Hegla – stopień filozoficznego ujęcia treści religii, z tą jednak różnicą, że jest to jedynie próba, potrzeba, konieczność, ostatecznie jednak niemożliwa do spełnienia.

W *Zarysach filozofii katolickiej* rozumowi przyznaje się wysokie kompetencje i szlachetne właściwości, niezależnie od wciąż mylonych koncepcji, w których mówi się bądź o ontologicznych regułach Boga i bytu, bądź o epistemologicznych dyspozycjach podmiotu. Geneza pojęcia zdecydowanie się jednak zmienia, punktem wyjścia nie jest już myśl niemiecka, ale tradycja tomizmu i leibnicyzmu. Rozum to jeden ze sposobów, trybów działania inteligencji – władzy duchowej oddzielonej od duszy,

<sup>67</sup> E. Ziemięcka, *Zarysy filozofii katolickiej*, s. 227.

<sup>68</sup> Tamże, s. 4.

dążącej do poznania prawdy. Jest ona do tego zdolna, ponieważ działa według praw (logicznych i moralnych), które są niedoskonałym odbiciem atrybutów Logosu<sup>69</sup>.

Ziemięcka już wcześniej popierała tezę o wrodzonych, naturalnych kompetencjach człowieka, przekładających się na percepcję świata i rozwój moralny, ale wyprawiała je tyleż z objawienia, co z myśli Kanta, a zwłaszcza z jego niezbyt poprawnej interpretacji rozumu praktycznego. Tymczasem częściowe utożsamienie ze sobą boskiej i ludzkiej inteligencji poniekąd sakralizuje rozum. Jego działanie uzyskuje wyższą legitymizację, odsłania swój wymiar teleologiczny, poznawcze umiejętności człowieka wspierają wiarę i podążają w kierunku wyznaczanym przez Opatrzność.

Zdeponowana w człowieku racjonalność o boskiej proveniencji działa w dwóch kierunkach:

Wszystko, co można powiedzieć o teorii poznania rozumowego, streszcza się w następujących punktach: władza inteligencji zależy od świata zewnętrznego co do wrażeń i obrazów, a od świata duchowego, od Boga, co do prawdy; do tych zaś dwóch przedmiotów poznania, które są jakby dwoma przeciwnymi sobie biegunami, dosięga ta władza prawami przyrodzonymi, w jakie ją Stwórca zaopatrzył<sup>70</sup>.

Jak widać, na poziomie epistemologii czyni się ponownie wyraźne rozróżnienie. Z jednej strony w człowieku zachodzi całkowicie wewnętrzna „psychologiczna palingeneza”<sup>71</sup> rozumu, która polega na przechodzeniu od kartezjańskiej zasady „myślę, więc jestem” do poznania świata. W charakterystycznym dla drugiej połowy XIX wieku opisie procesu poznania (czasem nazywanego psychologią lub logiką) Ziemięcka przedstawia, jak krok po kroku, na podstawie doświadczenia wewnętrznego i obserwacji, podmiot zaczyna pojmować mechanizmy działania swojego umysłu, zdobywa wiedzę o świecie, odkrywa istniejący w nim porządek i coraz bardziej duchowe prawa, które doprowadzają go do przekonania o istnieniu Boga, twórcy ładu. Absolutną pewnością w tym wypadku jest wewnętrzne „ja”, istnienie Boga zaś to wniosek, lub mówiąc ściślej, punkt dojścia całego rozumowania, chociaż ostateczne poznanie Jego istoty pozostaje niemożliwe.

<sup>69</sup> „Umiejętność Boga nie jest rozumująca jak w heglizmie, lubo jest rozumową w najwyższym stopniu, i dlatego właśnie św. Tomasz ją nazwał umiejętnością; rozumową, mówię, jak inteligencja ludzka, chociaż w nieskończenie wyższy sposób, i stąd możliwość filozofii dla człowieka, oparcie dla niego, stąd pewność jego pojęć rozumowych, ich powszechność i konieczność, gdyż one odpowiadają prawdom boskiej inteligencji”. E. Ziemięcka, *Studia*, s. 112.

<sup>70</sup> E. Ziemięcka, *Zarysy filozofii katolickiej*, s. 77.

<sup>71</sup> Tamże, s. 58.

Rozum działa też niejako z drugiej strony – staje od razu na gruncie chrześcijańskim. Z tego punktu można wyprowadzić dwie drogi poznania: albo uznać prymat wiary, bezpośredniego wglądu w objawienie (ten wątek traktowany jest paradoksalnie po macoszemu), albo dowartościować siłę tradycji. Jak przekonują tradycjoniści, umysł człowieka nie rozwija się w próżni, mocą abstrakcyjnych sił, ale korzysta z tego, co oferuje mu kultura w procesie edukacji, nawet tej najprostszej, polegającej na mówieniu do dziecka. Dlatego też:

nauczanie jest niezbędnym warunkiem, aby się tenże rozum rozwinął i doszedł do wyraźnych pojęć moralnych i religijnych. W tym sensie uznajemy konieczność absolutną tej pomocy zewnętrznej, dopóki człowiek nie dojdzie do zupełnego używania rozumu. [...] [tradycja to] warunek, bez którego człowiek nie mógłby dojść do używania swego rozumu<sup>72</sup>.

Wedle kanonicznej wykładni Kościoła, promowanej przez Ziemięcką, trzeba jeszcze pamiętać, że umysł człowieka nie jest białą kartą i ma pewne jakości od urodzenia, nie zależy więc całkowicie od tradycji. Jednak można spojrzeć na prawdy religii przekazywane od najmłodszych lat i na „wiedzę” płynącą z wiary jako na coś „poprzedzającego” rozum, co warunkuje i ukierunkowuje jego działanie. Ta alternatywna, „zewnętrzna” ścieżka poznania wychodzi od istnienia Boga i rzeczywistości uporządkowanej racjonalnymi prawami, które stają się podstawą do poznania własnego wnętrza, do obudzenia rozumu.

Pomiędzy tymi dwoma trybami funkcjonowania inteligencji, zapętłającymi się w błędne koło, przerzucono rozmaite mosty argumentacyjne, zwłaszcza z brzegu psychologicznego na ten dogmatyczny, aby doprowadzić do uznania prawd objawionych przez rozum. Jeśli bowiem przyjąć, że od praw logicznych można dotrzeć do istnienia Boga, to w ramach poznania psychologicznego pojawia się „możliwość naukowa” czy „filozoficzne znaczenie” idei dogmatu<sup>73</sup>. Pisarka niczym profesor Dębicki z *Emancypantek* Bolesława Prusa przekonuje, że potwierdzanie prawd wiary to najważniejsze zadanie człowieka. Co ciekawe, nawet przez chwilę nie wątpi, że podstawą tego namysłu powinny się stać dogmaty religii chrześcijańskiej<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Przedruk ze stanowiska Świętej Kongregacji Indeksu, w: E. Ziemięcka, *Studia*, s. 354.

<sup>73</sup> Tamże, s. 146.

<sup>74</sup> Czego źródół – na poziomie argumentów, a nie założeń światopoglądowych – należy upatrywać w przekonaniu o umacniającej się w dziejach religii duchowości, która osiąga swój zenit w chrześcijaństwie, oraz w otwarciu tej religii na dokonania rozumu i na wpływ momentu historycznego. Podstawą tego przeświadczenia jest przechodzenie od praw Starego Testamentu do praw Ewangelii: „Dlatego religia Chrystusa zawsze posiłkowała się cywilizacją,

Dlatego też gdy w rozdziale *Uprawa rozumu* schodzi z poziomu abstrakcyjnego i pokazuje, jak w praktyce należy kształcić władze duchowe, aby dochodziły do najwyższej prawdy, domaga się podporządkowania rozumu m.in. cnotom religijnym, prawdom stanowionym czy darom Ducha Św. – ostatecznie zaś Kościołowi jako instytucji. Właśnie w tej części znajdują się fragmenty, które wykorzystywano do „wyrzucenia” Ziemięckiej z grona filozofów, m.in. ten passus, cytowany dwukrotnie przez Struvego:

Jeden tylko warunek kładzie religia zapędom nauki, warunek oględności na prawdy objawione, warunek stosowania do nich, jako do pewników boskich, wszelkich ludzkich teorii<sup>75</sup>.

Trzeba jednak pamiętać, że owa „oględność” czy „warunek stosowania” znajduje się w wyraźnym miejscu zarysowanej systematyzacji – w planie praktycznym, w dydaktycznej części książki. Ponadto nie tyle stwierdza się w nim jakiś fakt, ile postuluje potrzebę poszukiwań, ponieważ zgodę między rozumem a prawdami objawionymi pojmuje się jako zadanie, potencję, ostatecznie niemożliwą do realizacji w doczesności<sup>76</sup>. Decyzje Kościoła właśnie dlatego są dla Ziemięckiej punktem odniesienia, że na jego łonie nieustannie toczy się praca myślowa. Różne reformy zachodzące we wspólnocie wierzących udowadniają dodatkowo, że Kościół otwiera się na teorie płynące spoza jego murów, chociaż jako ciało kolektywne i najmocniej zaznajomione z prawdami objawionymi, koryguje pomysły jednostek.

Warto dodać na prawach dygresji, że o ile znaczenie rozumu jest w tej pracy doprecyzowywane na różne sposoby, o tyle przeciwstawiane mu bieguny już niekoniecznie. Całkiem jednoznacznie została określona wola, druga władza duchowa, utożsamiona z pojęciem św. Tomasza, czyli wolą chcącą dobrego<sup>77</sup>. Ale już miejsce wiary w planie antropologicznym czy poznawczym wydaje się niejasne – nie wiadomo więc, jak się ma do niej intuicja, objawienie czy prawdy stanowione przez Kościół. Znaczenie pojęcia rozjaśniają rozmaite wypisy pomieszczone w *Zarysach* i *Studiach*, ale nie dają one jednoznacznej wykładni. Gdyby wyciągnąć z nich jakąś dominantę,

odwoływała się chętnie do oświaty, gdzie tylko ją znalazła, a wzajemnie cywilizacja rosła cudownie pod jej dobroczynnym wpływem”. E. Ziemięcka, *Studia*, s. 259.

<sup>75</sup> E. Ziemięcka, *Zarysy filozofii katolickiej*, s. 148. Por. H. Struve, *Historia logiki*, s. 340.

<sup>76</sup> Z tej perspektywy należy docenić – dawniej mocno krytykowane – systematyzacje filozofów narodowych, którzy zdaniem autorki sztucznie uzupełniają teorię Hegla o idee osobowego Boga i nieśmiertelnej duszy. Ziemięcka ma świadomość, że te usiłowania okazały się logicznie błędne, jednak zdecydowanie potępia ich jednoznaczne odrzucenie, zaprezentowane w dodatku *O filozofii w Polsce* Krupińskiego; por. *List otwarty od Eleonory Ziemięckiej do Aleksandra Tyszyńskiego*, „Przegląd Europejski” 1863, t. III, s. 163–72.

<sup>77</sup> Por. E. Ziemięcka, *Zarysy filozofii katolickiej*, s. 80 i nast.



szukać punktów przecięcia, to wydaje się, że filozofce zależało, aby pokazać, jak wiara „pojawia się” po poznaniu naturalnym, żeby je rozszerzyć, uzupełnić, a nie mu zaprzeczać<sup>78</sup>. Paradoksalnie więc *Zarysy filozofii katolickiej* – dzieło pozornie fideistyczne i pietystyczne – są bardziej racjonalne niż wcześniejsze rozważania o sile praktyki czy poznawczych właściwościach uczucia, i pewnie dlatego na ich okładce znajduje się słowo „filozofia”.

Cała ta siermiężnie budowana koncepcja zawałiłaby się, gdyby Ziemięcka przyjęła – tak jak robiła w młodości – że aprioryczne prawa rozumu stanowią przeszkodę poznawczą, oddzielającą umysł od świata noumenów. Zresztą i tak wiele w *Zarysach* logicznych zgrzytów, jak brak zdecydowania w kwestii początków poznania, utrzymywanie koncepcji rozumu jako „naturalnej” potęgi poznawczej i umysłu jako kształcącego się w toku rozwoju, łączących się z ontologicznym założeniem o racjonalnej naturze świata. Godzenie przeciwieństw zaowocowało więc brakiem wyraźnej teorii epistemologicznej, ale warto zobaczyć w nich raczej „efekt” czasu niż niedostatki w wykształceniu.

Założenie, że sposoby funkcjonowania inteligencji stanowią odbicie konieczności istniejącej w Stwórcy, sprawia, iż różne poziomy istnienia – umysłu, empirii i transcendencji – dają się ostatecznie uzgodnić, nie ziele między nimi nieprzekraczalna przepaść poznawcza. Filozofka jednak nigdy nie zlewa ich bezpośrednio ze sobą<sup>79</sup>, bo doprowadziłoby ją to do panteizmu, do panlogicznej struktury rzeczywistości, i cofałoby całą teorię z powrotem do Hegla, jak również kwestionowało zaproponowaną filozofię dziejów (o której później). Wybawić przed podobnym zagrożeniem mają: *primo* koncepcja Boga jako pierwotnej monady Leibniza, zewnętrznie oddziałującej na harmonię stworzenia; *secundo* swoista interpretacja grzechu pierworodnego, przez który prawa działające w świecie zewnętrznym i w umyśle człowieka podatne są na przypadkowość („dowolność”, „trafunkowość”<sup>80</sup>); *tertio* przeciwstawienie skończoności człowieka i świata oraz nieskończoności Stwórcy, które ostatecznie różnicuje charakter praw w Bogu i poza Nim.

Przekonanie o istnieniu praw lepszych od ludzkich – zarówno w planie poznawczym, jak i moralnym – sprawia, że postulowany wysiłek rozumu, który chce udowodnić dogmat, zyskuje dodatkowy walor, ponieważ opiera się na „wyższej od siebie

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 272.

<sup>79</sup> „Jedności szuka rozum, jedności we wszystkim, jedności zupełnej, naukowej, spekulacyjnej, bo dla niej stworzony, bo jedną prawdę rozważać będzie w wieczności, ale tej jedności nie ma w układzie rzeczy stworzonych, w tym, co teologia prawem wiecznym, czyli prawem praw nazywa, jest tam tylko dziwna a harmonijna rozmaitość, piękna wielorakość postanowień i działań, której dostrzeżenie daleko wyższą chwałę mędrca stanowi niż bezskuteczne szukanie jedności...” Tamże, s. 95–96.

<sup>80</sup> Tamże, s. 113.

zasadzie<sup>781</sup>. W ten sposób ponownie w historię zostaje wpisany postęp jako wynik działalności człowieka, a nie jakieś abstrakcyjne założenie, które „pod względem filozoficznym jest zupełnie błędnym”<sup>782</sup>. Dzieje to:

ciągłe rozwijanie się ludzkości, nie mistyczne i konieczne, ale dowolne i bardzo naturalne, wskutek pracy rozumu na łonie wieków, wskutek potęgowania się tych prac jednych przez drugie, wskutek pojawiania się ludzi genialnych, przez których ogół od razu olbrzymie czyni kroki, na koniec wskutek dobrej woli i tego ideału moralnego, który rozwinął w społeczeństwie chrystianizm<sup>83</sup>.

### WOBEC PARADOKSU DZIEJÓW

Z dotychczasowych rozważań wynika, jak mocno rozmaite koncepcje Ziemięckiej były zanurzone w teraźniejszości, postrzeganej właśnie na sposób nowoczesny – domagającej się samouzasadnienia, otwartej na przyszłość, odpowiedzialnej wobec przeszłości. Jej koncepcja dziejów, budowana konsekwentnie od pierwszych wystąpień aż do ostatnich artykułów, rodzi się w nawiązaniu do koncepcji Hegla i w niezgodzie na nią. Zasadniczą wadą systematyzacji autora *Fenomenologii ducha* są: totalność – podporządkowanie procesowi uświadamiania się Idei całego uniwersum; arbitralność – „naciąganie” historii do zasad założonych, a nie wysnutych z obserwacji; fatalizm – konieczność zmian wykluczająca wolność jednostki; instytucjonalizm – przekonanie, że „układ społeczny jest najwyższym celem usiłowań człowieka, że indywidualna woła zamilknąć powinna wobec instytucji, które duch ludzkości w najwyższym swym rozwinięciu zakresił”<sup>84</sup>. Do tej listy warto dodać jeszcze zarzut Habermasa, który ostatecznie odnotowuje fiasko heglowskiej próby ukonstytuowania nowoczesności na niej samej:

rozum ugruntowany w zasadzie podmiotowości przybiera postać ducha absolutnego – odbiera jednak w ten sposób znaczenie temu, co aktualne. Heglowska degradacja współczesności pociąga za sobą w konsekwencji rozpad samowiedzy nowoczesności, która „ginie w ironicznym śmiechu rozumu”<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> E. Ziemięcka, *Zarysy filozofii katolickiej*, s. 148.

<sup>82</sup> Tamże, s. 218.

<sup>83</sup> Tamże.

<sup>84</sup> E. Ziemięcka, *Mysli o filozofii*, s. 402.

<sup>85</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 56.

W tym kontekście poglądy Ziemięckiej łączą się w ciekawą konstelację, której celem jest obrona godności jednostki, potrzeba „uwolnienia” i wewnętrznego zróżnicowania historii, niezgoda na wszechmoc rozumu, ale też otwarcie na to, co terażniejsze. Nie twierdzą oczywiście, że jej krytyka pokrywa się z przekonaniem Habermasa, ale idzie ona w podobnym kierunku. Autorka pokazuje bowiem, na czym polega przeszczerzenie idei absolutu na historię. Podobny zabieg myślowy przekształca cały świat bytów w nieustające stawanie się i tym samym znosi możliwość opisu aktualności jako czegoś złożonego z różnorodności i wielości, co poddane odpowiedniej analizie, może przynieść zmianę. Podobne poglądy wiązać należy tyleż z teoretyczną analizą, ile z przekonaniem zrodzonymi w obrębie narodu podbitego, chcącego zrozumieć własną klęskę i marzącego o przyszłym odrodzeniu, dla którego to, co dzieje się teraz, ma kluczowe znaczenie.

Punktem wyjścia w refleksji Ziemięckiej jest jednostka, a nie grupa. Na płaszczyźnie ogólnej sprawa przedstawia się następująco: w pierwszym człowieku złożony został instynkt towarzyski, stąd społeczeństwa nie tyle rozwijają się na podstawie jakiejś umowy międzyludzkiej czy czynników zewnętrznych, ile wiedzione są przyrodzonymi i niezmiennymi prawami; postęp ludzkości ma więc charakter nomotetyczny. Oprócz tego w człowieku działają jeszcze rozum i wolna wola, prowadzące do dobrego, dzięki czemu w dziejach dojrzewa on do podążania w kierunku zasadniczo zgodnym z Opatrznością. Zarówno jednak prawa historii, jak i ludzkie wybory nie są doskonałe, często „zbaczają” z ustalonej ścieżki, dlatego Opatrzność działa w historii cały czas i z zewnątrz koryguje te odchylenia od założonego planu przez ustawiczne wpływanie na konkretne jednostki, co potwierdzają m.in. żywoty świętych lub opisywane przez lud cuda. Zgodnie z podobną koncepcją człowiek jest wolny i kieruje losami świata, a jednocześnie realizuje konieczny plan Boga, zdąża do założonego przezeń celu.

W tym wypadku Ziemięcka znów stosuje swój ulubiony chwyt argumentacyjny – utrzymuje przeciwieństwa wolności i konieczności, jednak subtelnie zmienia ich wartościowanie. Przekonuje, że konieczności nie trzeba rozpatrywać w kontekście determinizmu czy fatalizmu, że to element boskiego planu i naturalnego porządku, które bynajmniej nie ubezwłasnowolniają jednostki. Dobrze tę różnicę uzmysławia w teoretycznym wstępie do rozbioru kursów z literatury słowiańskiej Adama Mickiewicza u progu lat 60. Wychodząc ze stanowiska chrześcijańskiego, czyli „zewnętrznego”, stwierdza, że idea człowieka i idea społeczności to dwa odmienne pomysły Boga, których nie należy mieszać. Jej zdaniem społeczeństwo jest czymś jakościowo odmiennym od grupy jednostek i rozwija się wedle pewnych stałych praw, możliwych do zrekonstruowania na podstawie obserwacji i studiowania dziejów. Do tego

momentu Ziemięcka podąża tropem współczesnych jej rozważań socjologicznych. Oddala się jednak od nich, gdy za jedną z zasad rozwoju społeczności uważa swoiście zinterpretowane prawo ruchu, postępu, odkryte w oświeceniu, kiedy, niestety, doszło do znaczącego przekłamania. Wiek XVIII:

nie pojął, że postępek jest pojawem żyjącego organizmu, siły spojonej i żywotnej stanowiącej społeczność, która była, nim się rozwijanie zaczęło... Słowem, że postępek, ruch jest wynikiem, nie twórcą społeczności<sup>86</sup>.

To kontrintuicyjne stwierdzenie domaga się komentarza. Ziemięckiej zależy na tym, aby społeczności jako takiej nie wiązać z czynnikami zewnętrznymi, by niejako uniezależnić ją od wszelkich wpływów. Jednocześnie chce ona oddać rozwój ludzi „pod kontrolę” Opatrzności i wolnej jednostki, której czyn jest zależny od wrodzonych praw moralnych. W ten sposób dzieje nabierają sensu, płyną we właściwym kierunku, a człowiek wciąż stoi u ich steru, nawet jeśli – gdyby kontynuować tę metaforę – statek historii nie jest napędzany jego siłą („prawo ruchu i postępu nie jest dziełem człowieka”<sup>87</sup>).

Takie postawienie sprawy broni Ziemięcką nie tylko przed defetyzmem wynikającym z uznania konieczności praw dziejowych<sup>88</sup>, ale także odpiera potencjalne ataki dopatrujące się w zachodzącym zwrocie religijnym pewnego etapu w rozwoju ludzkości. Mówiąc krótko – przemiany kultury i religii nie mogą być uznane za wynik przemian społecznych czy rozwoju dziejów. Są one założone od samego początku w boskiej „idei społecznej”, którą człowiek realizuje wraz z Opatrznością.

Dla Ziemięckiej postępek ma swoje oblicze boskie i ludzkie, zależy zarówno od idei ustanowionej w Bogu, rozwijanej mocą jego obecności w historii, jak i od samego człowieka, który pracą rozumu i czynem woli poszerza i wprowadza wrodzone prawa moralne. Tym samym autorka ponownie namnaża zestawienia, by zasugerować możliwość zaprowadzenia między nimi zgody na wyższym pięttrze interpretacji, wedle sobie właściwej metody dialektycznej:

<sup>86</sup> E. Ziemięcka, *Rozbiór kursów o literaturze słowiańskiej Adama Mickiewicza*, s. 14.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Niebezpiecznych zwłaszcza w kontekście narodu polskiego, skazanego na nieistnienie. W tym kontekście nie dziwi też, że jej rozbudowany artykuł o historii pojawia w „Przeglądzie Tygodniowym”, organie „młodych”, którzy zasadniczo przystają na wykładnię dziejów cywilizacji Henry’ego Buckle’a, ale szukają interpretacji „rozmiękczających” wpisany w nią determinizm; por. E. Ziemięcka, *Człowiek i społeczność. Studium pisane z powodu artykułu Pana Kazimierza Janiny [Kaszewskiego] pt. „Człowiek w naturze i społeczeństwie”*, „Przegląd Tygodniowy” 1867 nr 36–39.

Jest społeczność, jest siła kohezji, spójności moralnej, dana jej na własność, są fazy dziejowe, w których rozwija się człowiek społeczny, jak jest prawo bytu indywidualnego i godności osobistej; jest ruch, postęp, jak jest nieruchomość, są zmiany społeczne, jak są prawa niezmiennie życia indywidualnego towarzyskiego, jest człowiek indywidualny i człowiek społeczny, a te dwa pewniki stoją obok siebie, uzupełniając się wzajemnie, jak istnieją osobno, a jednak w pięknej harmonii, w inteligencji boskiej<sup>89</sup>.

Łatwo dopatrzeć się w takim stanowisku sprzeczności, balansowania pomiędzy wykluczającymi się teoriami – argumentacyjnego pozoru. Nie wolno tu zaprzeczać rozwojowi dziejów, ale i nie chce się stracić z oczu ludzkiej godności i prawd objawionych. Koniec końców w podobne rozważania wpisany został postulat praktyczny, opisywany także w dziełach literackich pisarki – trzeba działać, pracować, nie oczekując, że postęp dokona się sam z siebie, ale i nie należy się lękać, że ludzkie czyny powiodą historię w złym kierunku, bo i człowiek, i społeczność zależni są od Opatrzności. W tym dziwnym momencie polskiej historii providencjalizm spotyka się z organicyzmem, przekonując, że siła jednostki nie polega ani na wielkim czynie, ani na przeciwstawianiu się społeczności, ale na harmonijnej pracy dla wspólnego dobra:

społeczność ogólna i wszelka narodowa jest tworem doczesnym, w porządku naturalnym istniejącym, a jako taka powołana do wydobywania z siebie sił naturalnych, powołana do postępu drogą rozważań, doświadczenia, obserwacji, a mianowicie pracy: wszechstronnej, rozumowej pracy; religia przyświeca tej pracy, uzacnia ją i oczyszcza, ale jej nie może zastąpić<sup>90</sup>.

## PODSUMOWANIE

W kolejnych latach Ziemięcka okopuje się na swoim stanowisku mimo świadomości, że od lat 60. następuje rozwój nowych kierunków filozoficznych, które określa jako materialistyczne. Jednak pozostaje aktywna: czyta Buckle'a, pisze swoje wielkie i nigdy nie wydane dzieło o filozofii społecznej, publikuje recenzje, tłumaczy podręczniki akademickie, tworzy literaturę. Ściera się też z polskimi autorytetami

<sup>89</sup> E. Ziemięcka, *Rozbiór kursów o literaturze słowiańskiej Adama Mickiewicza*, s. 19.

<sup>90</sup> Tamże, s. 53.

i w tych polemikach prezentuje się jako myślicielka zorientowana w zachodzących przemianach kultury, choć jej sposób myślenia pozostaje niezmienny.

Trudno sprowadzić poglądy Ziemięckiej do paradygmatu romantycznego, co najlepiej pokazuje omówienie prelekcji paryskich Mickiewicza. Pisarka – świadoma przecież roli wieszczki – poprawia go na polu jego teorii „socjalno-filozoficznej”. Nie rozumie krytyki oświecenia, którego kierunek wysiłków zasadniczo pochwała. Postuluje też, by nie traktować kategorii narodu jako absolutnej, nie szukać prawdy wyłącznie w ludzie, ponieważ czasem o „wskazania trzeba się zapytać ludzkości całej”<sup>91</sup>. Z drugiej jednak strony nie może przytaknąć przemianom zachodzącym na rynku idei od lat 60. Na przykładzie stosunku do myślicieli narodowych dyskutuje z Krupińskim o tym, co należy włączyć w obręb filozofii, którą po powstaniu niesłusznie poczyna się czyścić z metafizyki<sup>92</sup>. Nie zgadza się z Kaszewskim w kwestii początków rozwoju społecznego, gdy ten jako naturalista sprowadza ideę społeczną do zwierzęcego instynktu, nie zadając sobie pytania o różnicę, jaką wprowadza w tym wypadku rozum<sup>93</sup>.

W tych polemikach nie jest po prostu przedstawicielką katolickiej ortodoksji, ale filozofką zaniepokojoną o to, jak podobne rozpatrywanie historii i społeczności wpływa na rolę człowieka, któremu zaczyna odbierać się tak istotne przymioty jak wolność, celowość czy moralność. Objasnia więc, że obserwacja to tylko jeden ze sposobów poznania, że trzeba ją nieustannie uzupełniać o refleksję czysto rozumową i o wiedzę zapisaną w tradycji, także tej objawionej. Nieustannie wskazuje na światło oświecenia złożone w każdym człowieku przez Stwórcę, rozpalane mocą indywidualnego wysiłku. Zawsze domaga się samodzielności, mimo że indywidualnego człowieka wspiera w jej rozważaniach Bóg, tradycja, społeczność... Wymowne, że po wielu latach w ostatniej części *Studiów*, traktującej o kobiecie, powtórzy swoje wyznanie wiary z pierwszej większej pracy:

Zawsze i wszędzie pragnąć trzeba, aby istota ludzka miała pewne oparcie na sobie; dziś jednak więcej niż kiedy [indziej] to jest koniecznym, kiedy burze społeczne mogą zachwiać chwilowo nawet najświętsze zasady<sup>94</sup>.

Niezwykle trudno zamknąć powyższe rozważania w zwięzłej i jednoznacznej formule, przy czym jest to wynikiem tyleż niepokornego sposobu filozofowania, ile

<sup>91</sup> Tamże, s. 52.

<sup>92</sup> *List otwarty od Eleonory Ziemięckiej do Aleksandra Tyszyńskiego*.

<sup>93</sup> E. Ziemięcka, *Człowiek i społeczność*.

<sup>94</sup> E. Ziemięcka, *Słowo o kobiecie*, w: *taż, Studia*, s. 391.

niespokojnych czasów południa wieku, w jakich przyszło Ziemięckiej tworzyć, kiedy dopiero ustalają się zakresy poszczególnych dyscyplin, gdy rozmaite języki tłumaczenia rzeczywistości wchodzą w nieoczekiwane mariaże<sup>95</sup>. Do jakiej formacji kulturowej należała autorka *Myśli o wychowaniu kobiet*, jaką grupę myślicieli reprezentowała?

Krytyczny stosunek do rozumu i odchodzenie od heglizmu w poszukiwaniu innego modelu metafizyki bliskie są filozofii narodowej, która wyrasta z paradygmatu romantycznego, przekraczając go<sup>96</sup>. Ale nawet jeśli demokratyzm, ludowość, intuicja i wiara grają w tym projekcie ważne role, to nie da się ukryć, że terminowanie w szkole filozofii wykształciło w Ziemięckiej szacunek do rozumu, że jej filozofia jest w jakimś aspekcie postromantyczna<sup>97</sup> lub – innymi słowy – jest to romantyzm oświecony, w ramach którego nawet najbardziej irracjonalne sposoby poznania są konceptualizowane w sposób racjonalny, a duchowość zanurzona jest głęboko w czasie historycznym, w racjonalnych dziejach, oddziałujących nawet na postrzeganie niezmiennego objawienia.

Podobnie niewystarczające są określenia, które mediacyjne poglądy Ziemięckiej uznają za reakcyjne czy zachowawcze, dziś w płaszczyźnie kulturowej chętnie łączone z pojęciem biedermeieru. Rzeczywiście filozofka stara się nie podważać prawd wiary czy stosunków społecznych, daleka jest od jakiegokolwiek, nawet mentalnej rewolucji, niemniej jej usilna praca intelektualna jest nastawiona na takie postrzeganie *status quo*, które pokazuje, że stan ten jest efektem i etapem dokonującego się postępu jako działania ludzi, korygowanych jedynie przez Opatrzność. Tak zaprezentowany świat zewnętrzny nie wymaga od ludzkości gwałtownego skoku w nieznaną przyszłość, ale uświadamia – właśnie na poziomie intelektualnym, refleksyjnym – jak się dokonuje proces unowocześniania, bo tam gdzie inni widzą stagnację, można dopatrzeć się od dawna założonego, tkwiącego w ludzkości ruchu. Działanie rozumu utożsamione z pracą, postęp skojarzony z wysiłkiem, opis rozwoju cywilizacji i przesuwanie zainteresowania z narodu na ludzkość – te wszystkie punkty jej programu pozwalają nam zobaczyć w rozmodlonej pietystyce zwolenniczkę modernizacji i przyjaciółkę postępu, a przy okazji odkrywają przed nami całkiem zapomniane oblicze polskiej filozofii katolickiej.

<sup>95</sup> Więcej pisałem o tym w: D.W. Makuch, *Wokół pojęcia fantazji. Południe XIX wieku i przemiany idealizmu*, Warszawa 2018, s. 13 i nast.

<sup>96</sup> Por. A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 302–03.

<sup>97</sup> Por. na temat rozwoju piśmiennictwa współczesnego: „czy znów wrócimy w dawny romantyzm, czy zawsze obiegać będziemy to samo koło, ginąc w nieokreślonym wzniesieniu”. E. Ziemięcka, *Rys piśmiennictwa naszego od 1830 roku*, w: *taż, Studia*, s. 85.