

Religia w perspektywie filozofii wyobraźni Karola Libelta

Marek Kaszyca

(Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny)

Wśród filozofów polskiego romantyzmu Karol Libelt wydaje się cieszyć niewielką uwagą badaczy. Jego namysł nad estetyką i religią przynosi tymczasem niezwykle specyficzną i rozbudowaną refleksję. Sfery te przeplatają się, stając się w praktyce trudnymi do rozróżnienia. Miejsce centralnego pojęcia w tym podejściu zajmuje „wyobraźnia”, okrzyknięta jedną z podstawowych władz ducha i co za tym idzie uosabiająca metafizyczną sferę piękną. Co ważniejsze, nie tylko ma ona pełnić funkcję niezbędną w twórczej realizacji człowieka, lecz także umożliwiać poznanie samego Boga na drodze mistycznej. Można powiedzieć, że dla Libelta wyobraźnia to płaszczyzna doświadczenia religijnego i taki aspekt filozofii tego myśliciela będzie głównym tematem niniejszego eseju.

1. Metodologia i literatura

By wydobyć z dorobku Libelta istotne treści, niezbędna wydaje się twórcza rekonstrukcja rozsianych po różnych dziełach intuicji. Za takim podejściem przemawia fakt przepełnienia tekstów tego autora wymuszonymi formalizmami, wręcz wpasowywania na siłę wielu koncepcji do zbędnego dialektycznego schematu. Przyczyn takiej architektury językowej należy zapewne dopatrywać się w chęci zachowania „akademickiej powagi”. Nie przeszkadza to jednak w recepcji jego twórczości, skoro najważniejsze tezy zdają się oderwane od wspomnianych for-

malizmów. Jednocześnie pozwoli to na rewitalizację myśli, co w przyszłości może pomóc w systemowym rozstrzygnięciu problemów z zakresu filozofii religii, estetyki czy nawet metafizyki.

Rekonstrukcja obejmuje trzy etapy. Pierwszy ma za zadanie wprowadzić negatywny aspekt refleksji Libelta, diagnozujący i krytykujący zjawisko nazwane „samowładztwem rozumu”. Drugi ukazuje metafizyczną teorię wyobraźni. Trzeci zaś łączy wnioski z poprzednich etapów i przedstawia ich konsekwencje dla zagadnienia doświadczenia religijnego. Całość wieńczy podsumowanie streszczające omawianą treść i próbujące ulokować jej przedmiot w ramach filozoficznej tradycji.

Niniejszy esej w dużej mierze powstał na podstawie *opus magnum* Karola Libelta zatytułowanego *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*. To prawdziwie imponujące dzieło składa się z pierwszego tomu¹ w jednej części i drugiego tomu² w dwóch częściach. Sięgnięto również do pozostałych tomów *Filozofii i krytyki*³ (których to *Estetyka* jest częścią) w celu poszerzenia dyskursu o koncepcji form, sygnalizowanej jedynie w *Systemie umnictwa*, z którego oczywiście obowiązkowo skorzystano. Ten ostatni wraz z innymi cytowanymi tekstami pochodzi ze współczesnego wyboru dzieł Wielkopolanina⁴.

Wśród skromnej literatury na temat twórczości Libelta trudno znaleźć pozycje pomocne przy zgłębianiu tematu doświadczenia religijnego. Większość poświęconych mu prac kładzie bowiem nacisk na aspekty filozofii politycznej. Największe zainteresowanie wydaje się budzić problematyka patriotyzmu i słowianofilstwa. Dziwi to o tyle, że najobszerniejsze z jego dzieł traktuje o estetyce. Za ten stan odpowiada (prawdopodobnie) sam Andrzej Walicki, który komponując PWN-owski wybór tekstów Libelta niechcący zawęził obraz jego twórczości dla innych badaczy. Publikacja Walickiego wydaje się bowiem jedynym źródłem prac poznańskiego myśliciela, jakie wskazywane jest w większości najnowszych artykułów. O grubych tomach *Filozofii i krytyki* najwyraźniej zapomniano.

Co prawda Libelt tylko na krótko znalazł się wśród zainteresowań Walickiego, jednak autor ten pozostawił w efekcie bogaty w treść artykuł *Próba synte-*

¹ K. Libelt, *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, t. 1, Petersburg 1851.

² K. Libelt, *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, t. 2, cz. 1–2, Petersburg–Mohilew 1854.

³ K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, t. 2, Poznań 1874.

⁴ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej; O miłości ojczyzny; System umnictwa; O panteizmie w filozofii*, oprac. i wstęp A. Walicki, Warszawa 2014.

zy: Karola Libelta „filozofia słowiańska”⁵. To z niego zaczerpnięto przekonanie o bezsensowności rozpracowywania formalnych triad w dyskursie Wielkopolanina i o skupieniu się zamiast tego na ukrytych pod nimi intuicjach. Oprócz tego w ramach przywoływanego tekstu sformułowano opinię o Libelcie jako myślicielu eklektycznym, co chyba przylgnęło do niego w powszechnej świadomości.

Innym autorem naprowadzającym na ciekawe tropy badawcze jest Stanisław Pieróg. W artykule *Prawda i dialog. Kilka uwag o karierze dialektyki w polskiej myśli filozoficznej okresu romantyzmu*⁶ wskazał on na możliwość interpretacji ówczesnej myśli polskiej w kategorii twórczego przekształcenia dziedzictwa Hegłowskiego. Wątek ten podjął również Andrzej Wawrzynowicz, omawiając próby przełamania idealizmu obiektywnego⁷. Niestety w obu przypadkach uwagę poświęcono przede wszystkim Augustowi Cieszkowskiemu, Libelt zaś figurował jedynie jako krytyk koncepcji berlińskiego mędrca.

Pieróg chyba jako jedyny autor dotknął bezpośrednio refleksji Libelta odnośnie do religii. W dwóch artykułach – *Romantyczny mistycyzm jako forma ideologii*⁸ i *Mistyka i gnoza w myśli filozoficznej polskiego romantyzmu*⁹ – kreślił krótką parafrazę koncepcji mistyki Wielkopolanina. Jednak i tym razem znika ona w cieniu bardziej rozwiniętego dyskursu o Adamie Mickiewiczu i nawet Józefie Hoene-Wrońskim.

Jak widać, zasób treści o filozofii Libelta jest niezwykle skromny. Rzadko kiedy napotyka się na komentarz dotyczący największych partii jego twórczości. W związku z tym niniejszy esej staje przed zadaniem przynajmniej nakreślenia nowych dróg jej recepcji.

⁵ A. Walicki, *Próba syntezy: Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, w: tegoż, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 329–402.

⁶ S. Pieróg, *Prawda i dialog. Kilka uwag o karierze dialektyki w polskiej myśli filozoficznej okresu romantyzmu*, w: tegoż, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 2020, s. 469–482.

⁷ A. Wawrzynowicz, *Rewizja heglizmu w filozofii Polskiej XIX wieku – Trentowski, Libelt, Cieszkowski*, <https://journals.pan.pl/Content/94585/mainfile.pdf> (dostęp: 31.03.2021).

⁸ S. Pieróg, *Romantyczny mistycyzm jako forma ideologii*, w: tegoż, *Pokusa ideologii...*, dz. cyt., s. 367–388.

⁹ S. Pieróg, *Mistyka i gnoza w myśli filozoficznej polskiego romantyzmu (Mickiewicz, Trentowski i Libelt)*, w: tegoż, *Pokusa ideologii...*, dz. cyt., s. 441–468.

2. Samowładztwo rozumu i potrzeba nowej filozofii

Wśród ulubionych uczniów Hegla jedno z miejsc zajął pochodzący z Wielkopolski doktorant. Berliński mędrzec dostrzegł u niego rzadki zmysł metafizyczny i nieprzeciętną przenikliwość, pozwalającą na przedzieranie się przez bezdroża teoretycznej refleksji¹⁰. Czy spodziewał się, że właśnie ten uczeń dokona zaskakującej krytyki najdonioślejszych z jego osiągnięć? To pytanie zapewne nigdy nie uzyska odpowiedzi, lecz przyjrzenie się mu bliżej stanowi negatywny punkt wyjścia do omawianego w tym eseju zagadnienia.

Oczywiście ów doktorant to Karol Libelt, a wspomniana krytyka to sławetna koncepcja **samowładztwa rozumu**. Zawarta w dziele pod tytułem *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*¹¹ ukazuje dość pesymistyczną wizję intelektualnego krajobrazu tamtych czasów. Rozum zdominował wówczas całą przestrzeń myśli, czyniąc się jedynym panem świata, podług którego można go badać i oceniać, lekceważąc inne sfery ludzkiej egzystencji. Co ważniejsze, swą potęgę miał zawdzięczać nikomu innemu jak samemu Heglowi. Libelt, przewrotnie korzystając z dorobku mistrza, w tym przypadku zapewne z *Wykładów z historii filozofii*, zrekonstruował bieg dziejów europejskiej myśli z naciskiem na uwydatnienie genezy tego stanu rzeczy. Kluczowe okazały się poczynania niemieckich idealistów. Wpierw Kant odrzucił idee i pojęcia jako część świata noumenów, by następnie jego kontynuatorzy mogli przenieść noumeny na podmiot i tym samym zamknąć całą rzeczywistość w dialektyce podmiotu i przedmiotu, czy też bardziej po heglowsku – subiektywności i obiektywności.

To genialne posunięcie berlińskiego mistrza pozwoliło rozwikłać wiele problemów nękających filozofię nowożytną, na przykład ustalić, że panlogizm nie poddaje się problemom pokroju „demonia zwodziciela”. Niemniej jednak Libelt dostrzegł niebezpieczne konsekwencje tego rozwiązania. Po pierwsze, bezbłędnie zidentyfikował **negatywny** charakter heglizmu¹², dążący poprzez krytykę do zniesienia (sprowadzenia do absolutnej, spajającej płaszczyzny) wszelkich różnic indywidualnych. Duch absolutny to duch świadomy swej momentalności i kontekstualności w ramach płaszczyzny istnienia (przynajmniej zapośredniczony

¹⁰ Zob. G.W.F. Hegel, *Dodatek: Recenzja z rozprawy doktorskiej Libelta*, w: K. Libelt, *Samowładztwo rozumu...*, dz. cyt., s. 547–549.

¹¹ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, w: tegoż, *Samowładztwo rozumu...*, dz. cyt., s. 123–420.

¹² Tamże, s. 154–158.

przez jednostkę). W konsekwencji znika w tym ujęciu realna indywidualność. Na tym nie kończą się intrygujące skutki przyjęcia negatywności; dochodzi do nich jeszcze odcięcie wymiaru nadprzyrodzonego – *ergo* noumenalna, pozostająca poza poznaniem zewnętrzność nie istnieje. Wszystko odbywa się w ramach nowej, fenomenalistycznej dialektyki podmiot–przedmiot w domkniętym kauzalnie kosmosie świadomości. Po drugie, poznański myśliciel punktuje redukcję całej rzeczywistości do wymiaru abstrakcyjnego. Pod naciskiem rozumu, zdolnego jedynie dzielić i porównywać, uznano istnienie abstrakcji budujących całe doświadczenie. Koniec końców idealisci przyjmują logiczne struktury ruchu myśli za to, co „naprawdę istnieje”. Dane empiryczne, uczucia i inne „poza-logiczne” pojawy to tylko puste szaty rozumowań, same z siebie sprowadzalne do abstrakcji. Reasumując, należałoby wskazać, że rozum posiada zdolności krytyczne i analityczne, w związku z czym każda wizja świata oparta wyłącznie na nim rozpuszcza rzeczywistość i odmawia istnienia czemukolwiek innemu poza samym rozumem.

Samowładztwo rozumu nie stanowi tylko filozoficznego problemu, lecz dotyka także innych dziedzin życia. Libelt wydaje się przypisywać mu znaczenie cywilizacyjne, co w kontekście działalności szkoły frankfurckiej i uprawianej w jej ramach krytyki rozumu instrumentalnego¹³ nie wydaje się nietrafionym pomysłem. Z perspektywy niniejszego eseju interesujące są przede wszystkim skutki owej tyranii dla ludzkiej religijności. Skoro heglizm zamyka świat w wymiarze przyrodzonym, to wszystkie pojęcia ze sfery *sacrum* muszą zostać albo odrzucone, albo przekształcone. Jak ujmuje to sam poznański myśliciel: „To, co filozofia niemiecka daje w miejsce tych kategorii [dogmatów wiary], jest [to] pod samą nazwą zupełnie co innego”¹⁴. Transpozycja pojęć należy do zestawu zarzutów polskich filozofów romantycznych przeciw idealistom¹⁵.

Powiedzenie, że zaburzą w taki sposób rozumienie przyjęte przez wieki, wydaje się jednak małym niedopowiedzeniem. Choć pozornie prawica i lewica heglowska różniły się od siebie, w praktyce jedni świadomie, drudzy mniej dokonali systematycznej rzezi języka religii. Przeprowadzili jego skrajną naturalizację – przykładowo Bóg stanie się albo pojęciem psychologicznym, albo terminem

¹³ Zob. L. Kołakowski, *Szkoła frankfurcka i teoria krytyczna*, w: tegoż, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Warszawa 2019, s. 372–379.

¹⁴ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 158.

¹⁵ Więcej na ten temat zob. A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza*, w: tegoż, *Prolegomena do historii filozofii*, Warszawa 2014, s. 107–210.

służącym określeniu bezosobowego ogółu bytu. Konsekwentnie sama religia ulega naturalizacji wraz z całym swym dyskursem. W efekcie ponosi ona śmierć, jak trafnie ujął to bohater niniejszego eseju:

Bez osobowości Boga podobnie ustaje religia. Wszelkie dogmata będą samą myślą i wiedzą i przestaną być wiarą; a obrządki, nabożeństwo i cała zewnętrzność religii staje się rzeczą bez znaczenia, wymyśloną tylko przez księży i możnych świata, ku złudzeniu ludów i trzymaniu ich w ujarzmienu ciemności. Bóg nie-osobowy jest myślą samą, rozumem samym. I religia w następstwie przestaje być wiarą, przestaje być czymś zewnętrznym, upostaciowionym, i przechodzi w samą myśl, w samo wiedzenie¹⁶.

Przywołany fragment pokazuje, jak system rozumu ułatwia przetasowywanie znaczeń. Sam Libelt być może zestawiał to przez przypadek, lecz lewica filozoficzna, budując własną ontologię świata, zmieniła sens religii z „odniesienia do transcendencji” na „system władzy”, skutecznie redukując ją do wymiaru przyrodzonego. W ramach drobnego ekskursu warto zwrócić uwagę na to, jak błyskotliwie Libelt wykazuje zależności między materializmem (scjentyzmem) a idealizmem obiektywnym. Ten pierwszy nie funkcjonuje zasadniczo bez struktur myślowych tego drugiego i jego „domknięcia” rzeczywistości. Pozwalałoby to ukazać Hegła jako patrona naturalizmu, który ugruntował jego fundamenty na abstrakcyjnych rozumowaniach, o czym nawet jego następcy rzadko kiedy chcą pamiętać.

Wróćmy jednak do właściwego nurtu rozważań. Filozofia rozumu wydaje się rozpaść pod ciężarem samego ludzkiego doświadczenia, nawet bardziej niż pod zarzutem apriorycznej jednostronności. Razi to tym mocniej, że deklaratywnie przyjmuje fenomenalizm. W końcu religijne rytuały nie przedstawiają się podmiotom jako coś bezwartościowego, wręcz przeciwnie – odnoszą się do sensu ich życia. Drugi, głębszy problem dotyczy niemożliwości dostrzeżenia tego błędu przez samą filozofię rozumu. To, czego nie może ująć, bierze za miraż lub niebyt ze względu na własną zaborczą naturę.

Libelt, by ratować ludzką duchowość i pożenić ją z „ograniczoną” racjonalnością, zdecyduje się na poszukiwania punktu przełamania, znalezienia drogi powrotu do filozofii religijnej. Ta, podobnie jak jej średniowieczna poprzedniczka, ma bronić wiary, lecz nie w roli służebnicy teologii, tylko służebnicy *sacrum*. Podejście to wpisuje się szerzej w romantyczną refleksję poszukującą nowych

¹⁶ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 214.

szlaków do realizacji religijności i przesądza o wyczerpaniu się paradygmatu „racjonalnej scholastyki”. Co więcej, poznański mędrzec na drodze historiozofii (i patriotyzmu zapewne) dojrzy zaczątki owej radosnej myśli w rodzinnych stronach, gdzie pośród łąk i pól, pod strzechami i w zaciszu starych kościołów drzemie nieskazitelna moc wyobraźni – władzy ducha zdolnej zrównoważyć tyranie rozumu.

3. Filozofia umnicza i metafizyka formy

Libelt nada metafizyce wyobraźni specyficzną nazwę **systemu umnictwa**. Drugie z wyrażeń pochodzi od osobliwego pojęcia „um”, wykreowanego w trakcie słowotwórczych przygód Bronisława Trentowskiego. Znaczeniowo nawiązuje do „umieć”, „umiejętność” itp., co ma podkreślać twórczą stronę ducha („um” jest też wspólny dla „umysłu”, lecz ma to większe znaczenie w filozofii autora *Bożycy*). Można dyskutować, czy taki neologizm był potrzebny, ale warto zaznaczyć pewną intuicję kryjącą się za pożyczaniem go przez poznańskiego myśliciela. Ten często zestawia bowiem umnictwo z rozumem, wskazując na istotową różnicę między nimi mimo strukturalnych podobieństw¹⁷. Libelt jakby sygnalizuje, poprzez odwołanie się do sztucznego konstruktu dyskursywnego, niemożność sprowadzenia tych dwóch sfer do siebie. Pragnie odciąć samowładztwo rozumu, ingerując w sam język. Wyczuwa, iż sposób, w jaki się mówi i pisze, narzuca konkretne konceptualizacje rzeczywistości. W tej sytuacji, jeśli wyobraźnia dysponuje niepodległością od rozumu, to nie wypada wpasowywać jej w jego królestwo¹⁸.

Ktoś zapewne zapyta złośliwie: skoro dane zagadnienie nie jest racjonalnie zgłębialne, to po co brać je za przedmiot filozofii? Odpowiadam innym pytaniem: czy sam fakt pozaracjonalnej istoty problemu oznacza bezsensowność dyskursu na jego temat? Przykładowo literaturoznawca jak najbardziej może wyznawać tezę o bezsensowności interpretacji poezji, ale przecież nie pociąga

¹⁷ K. Libelt, *System umnictwa*, w: tegoż, *Samowładztwo rozumu...*, dz. cyt., s. 458.

¹⁸ Nie jest w pełni jasna relacja wyobraźni i umniczości – czasami przedstawiane są jako synonimiczne, czasami jako ułożone w dialektycznej hierarchii. Zapewne chciano uchwycić to jako swego rodzaju **różnojednię**. Najlepiej w tej sytuacji oddać głos samemu Libeltowi: „wyobrażam, można było za nie położyć także słowo umiem, [...] umiejętność dopiero więc z umysłem się poczyna, ani rozum sam, ani wyobraźnia sama jej nie daje” – tamże, s. 457–458.

to za sobą zakazu badania metrum poszczególnych utworów. W przypadku wyobraźni podobnie – w dalszym ciągu pozostaje aktualna kwestia jej roli i wpływu na rzeczywistość, co samo w sobie jak najbardziej wpasowuje się w projekt racjonalnych rozważań¹⁹.

Przechodząc do ważkiego dla niniejszego eseju zagadnienia, należy ustalić, czym jest sama **wyobraźnia**. Na szczęście w pismach Libelta widnieje klarowna definicja:

Tę władzę ducha nazywamy wyobraźnią. Jest to jego rękodzielnia, jego krosnia, na których układają się wrażenia zmysłowe na obrazy i przerabiają się w wyobrażenia. Nieustająca to prawie pracownia ducha; bo nawet we śnie, wśród wypoczynku władz, jest czynną. Duch sam jest w niej pracownikiem i jest tej pracy przytomnym²⁰.

Innymi słowy, wyobraźnia to władza odpowiedzialna nie tylko za imaginację, ale też za zmysłowe jawienie się świata. Z kronikarskiego obowiązku należy wspomnieć, iż znajduje to odbicie w podstawowej triadzie zaproponowanej przez interesującego nas tu filozofa. Należą do niej (w kolejności dialektycznej): **obraźnia, wyobraźnia i przeobraźnia**²¹. Zastanawiający może być drugi moment dialektyczny, sugerujący jednostronność omawianej władzy, lecz wydaje się to najzwyczajszą nieścisłością. W tym przypadku oznacza po prostu imaginację.

Odchodząc od tematyki triad (przynajmniej na ten moment), najprościej dotknąć za jednym zamachem tego, co wyobraźnia obiera sobie za swój podstawowy przedmiot. Co więcej, tezę na ten temat Libelt traktował jako „podstawę wszystkich podstaw”. Brzmi ona: „Nie ma treści bez formy ani formy bez treści”²². **Treść** to oczywiście to, co intelektualne i abstrakcyjne, a **forma** to jej pojaw. Mniej obeznany z tradycją heglowską czytelnik przejdzie beznamiętnie nad tym „banałem”, lecz ten, kto zajrzał kiedykolwiek do *Nauki logiki*, dojrzy w tym podjęcie dyskusji z berlińskim mędrcelem. We wstępie do tego hermetycznego dzieła zawarto bowiem redukcję treści do formy:

Okazuje się od razu samo przez się, że to, co w pierwszej pospolitej refleksji zostaje oddzielone od formy jako treść, nie ma w istocie rzeczy być czymś

¹⁹ Tamże, s. 440–441.

²⁰ K. Libelt, *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, dz. cyt., t. 1, s. 147.

²¹ K. Libelt, *System umnictwa*, dz. cyt., s. 473.

²² Tamże, s. 447.

pozbawionym formy, czymś w sobie pozbawionym określeń – wówczas treść byłaby pustką, jakąś abstrakcją rzeczy samej w sobie – i że treść jest raczej w sobie samej formą [...]”²³.

Samo sprowadzenie jednego do drugiego z perspektywy polskiego filozofa romantycznego domaga się krytyki za swą jednostronność. Nie to jednak jest centralną „kością niezgody”, albowiem rozumienie pojęcia formy przez Hegla i Libelta to dwie zupełnie różne koncepcje. Dla starszego z nich świat pojawia się w formach, ale logicznych – rozwijających się dialektycznie abstrakcjach. Młodszy zaś pod tym terminem postrzega fenomenalny²⁴ pojaw, nieredukowalny sam z siebie do czegoś logicznego. Przekładając to na jego język, należałoby powiedzieć, że heglowska forma to w dalszym ciągu treść abstrakcyjna, co wyklucza możliwość potraktowania jej jakojawu *per se*.

Czas na kolejny, niezbędny krok w umniczej metafizyce. Libelt powiada: „Nie tylko zaś same rzeczywistości są formami, są nimi i nierzeczywistości, wszelkie złudzenia optyczne, fatamorgany, wszelkie sny [...]. Nareszcie nie tylko to, co jest materią, ma formę, ale i to, co nią nie jest”²⁵. Wszystko, co istnieje, z konieczności ma formę. Nawet treści intelektualne muszą się pod nią ukazywać, skoro jakoś jawią się w ludzkim umyśle. Ta uwaga pozwala ostatecznie ugruntować wyobraźnię jako drugą obok rozumu władzę, bez której udziału niemożliwe byłoby istnienie i to ze względu na samo jawienie się jako jawienie. Oczywiście podział na **formę** i **treść** jest sztucznym tworem teoretycznym, czego Libelt pozostaje świadom. Pozwala jednak pokazać niemożność redukcji rzeczywistości do samej logiki.

Same formy są przedmiotem estetyki i odpowiadają za doświadczenie piękna. Wszystko od szarej codzienności po wysublimowaną muzykę i równania matematyczne oddziałuje na ludzką świadomość, wywołując zarówno zachwyty, jak i zgrozę. Chcąc wprowadzić porządek w tym ogromnym świecie estetycznej empirii, Libelt przeprowadza wiele triadycznych podziałów, w większości całkowicie niepotrzebnych. Próbuje je jakoś zreasumować, warto wskazać następującą demarkację, oddzielającą przyrodę od sztuki. Pierwsza to to, co człowiek tylko

²³ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 2020, s. 22–23.

²⁴ Skromna uwaga: Hegel także głosi fenomenalizm form, w tym czystych form logicznych, co może budzić kontrowersję dla każdego, kto zastanowi się nad tym zagadnieniem metafizycznym.

²⁵ K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, dz. cyt., t. 2, s. 46.

sobie „obraża” – nie musi wszak wykonywać przy tym żadnej dodatkowej pracy umniczej. Druga stanowi owoc twórczego wysiłku imaginacji, przekuwanego w wielkie dzieła przez artystów. Nie sposób jednak poprzestać na tym wątku, poznkański myśliciel wskazywał bowiem na niezwykle interesujące podobieństwo:

Myśmy skulpturę sztuki, wedle tego, czy w niej forma, czy treść, czy żywot przeważa, podzielili na trzy działy [...]. Już się przy architektonice natury powiedziało, że w tak wyraźny całokształt podrzędnych działów nie da się rozwinąć piękno natury dla tego, iż jest tylko surowym materiałem w porównaniu do idealnego piękna sztuki. Wszelako odcienia tego całokształtu i w skulpturze natury odznaczać się będą musiały. I rzeczywiście natrafimy tam na ślady skulptury ozdobowej, posągowej i dramatycznej. Zachodzą tylko różnice względne, które z różnicy sztuki i natury wypływają²⁶.

Wskazano ewidentnie na podobieństwa strukturalne między ludzką twórczością a estetycznym doświadczeniem natury, na wręcz specyficzną przekładalność syntaktyczną z tą różnicą, że zatartą po stronie tej ostatniej. Dzięki temu Libelt dowartościowuje piękno natury przy jednoczesnym przeciwstawieniu się platońskiej nieufności wobec artystów. Ci nie naśladową przyrody, a raczej wydobywają z niej „prześwitującą tajemnicę”.

Metafizyczny zmysł nakazuje zapytać o przyczynę podobieństwa wszelkiego piękna – musi łączyć je coś wyższego. Tę wspólną płaszczyznę Libelt odnajduje w świecie **form pierwotnych** – estetycznego odpowiednika platońskiego hyperuranionu. Nie postrzega się go, należy do sfery tego, co niewidzialne, jak więc może istnieć, skoro się nie jawi? Z pomocą przychodzi niezmordowana machina heglowskiej dialektyki, opanowana przez Wielkopolanina do perfekcji:

Formy pochodne, któreśmy dotąd rozwinęli, są zatym wyrazem przeczenia form pierwotnych. Ale jak to w logice nicestwo jest koniecznością, bo bez przeczenia nie byłoby twierdzenia, tak w umnictwie [...] formy przeczące są konieczne, boby nie było form twierdzących²⁷.

Niebiosa to negatywność rzeczywistości, lecz ze względu na dialektyczną symetrię istniejące w nieistnieniu swej przeciwności. Nawijając do świata platońskich koncepcji, należałoby uznać, że podstawową formą pierwotną i zasadniczo

²⁶ K. Libelt, *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, dz. cyt., t. 2, cz. 1, s. 171.

²⁷ K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, dz. cyt., t. 2, s. 225.

jedyną jest piękno *per se* (ewentualnie Bóg, ale dla umnictwa uchodzi on dialektycznie za tożsamego z pięknem). Pozostałe dwa człony sławnej triady też mają swoje formy pierwotne, lecz podporządkowane tej wcześniejszej. Nie oznacza to ich degradacji, wręcz przeciwnie – wszystkie są równe w Absolucie, który jest celem wszelkiego istnienia. Piękno tak samo występuje jako rozumność w świecie prawdy i jako wartość moralna w świecie woli. Po prostu dla porządku umniczego to ono wiezie prym.

Z kronikarskiego obowiązku należy wspomnieć o licznych trójdzielnych analizach tych niebios, wypada chyba jednak pozostawić je w sferze „zbędnych formalizacji” (wszystkie wyróżnione podziały form pierwotnych i tak są zasadniczo redukowalne do Boga-piękna).

Wszystkie **formy pochodne** są w tej sytuacji **pojawem form pierwotnych**, swego rodzaju skończonym obrazem nieskończoności, widzialnym znakiem niewidzialnego. Stąd poprzez kontemplację przyrody i sztuki człowiek dociera do transcendentnej rzeczywistości. Oczywiście w większości przypadków jest to wyłącznie słabe „prześwitywanie” – nikt nie mierzy się z nieskończonością w zderzeniu z obiadem, przynajmniej nie tak „z biegu”. W pewnych jednak sytuacjach jest to doświadczenie na tyle silne, iż ma się wrażenie „pożerania” przez jakąś tajemną potęgę.

Imaginacja odgrywa w tym przypadku rolę pośrednika pomiędzy światami, pozwala konstruować formy pochodne (nie chodzi wyłącznie o sztukę, ale również o same wyobrażenia), przez które formy pierwotne jawią się o wiele bardziej wyraziście. Co więcej, zawsze mają strukturę symboliczną. Nie da się ich prosto odkodować, odkrywając przyziemną treść (na przykład sztuka poruszająca problemy społeczne), wręcz przeciwnie – zawsze przekraczają one rozumny horyzont. Sam Libelt opisuje to w następujący sposób: „[formy pochodne] możemy [...] zebrać pod ogólne miano idealności, bo we wszystkich [...] świecą promienie ideałów, a symboliczność, która się w tych kształtach przebija, jest także tylko idealnością”²⁸. Dlatego też dzieło sztuki nie pozwala zgłębić piękna czy nieskończoności, ale daje silne poczucie ich obecności. Jawią się, lecz nie pozwalają się osiągnąć.

Wskazana metafizyka wyobraźni dochodzi koniec końców do czegoś podniosłego i prawdziwie mistycznego. Dzięki tezie o konieczności form zapewnia światu idei realne istnienie, *de facto* jako supranaturalnej przestrzeni specyficznych

²⁸ Tamże, s. 269.

indywidualności. Jednocześnie ochrania owe formy pierwotne od zapędów eksplanacyjnych, mogących sprowadzić na nie śmiertelną banalizację. Libelt wypycha je na orbitę niewysłowionego, ale doświadczanego, w czym wyprzedził wielu dwudziestowiecznych myślicieli religijnych, robiąc to niemal 100 lat przed nimi. Nadprzyrodzoność wydaje się uratowana i to na gruncie ruchu dialektycznego, lecz zamysł tej filozofii sięga o wiele dalej, albowiem nie jest po prostu apologetyką każdej duchowości. Raczej została ona skrojona pod bardzo konkretne jej typy, co ukażą następne partie niniejszego eseju.

4. Mistyka i ludomania, czyli ostateczne wypadki systemu umniczego

Wyznania protestanckie i reformowane traktowane są przez Libelta co najmniej podejrzliwie. Jakie przesłanki nim kierują? Te same zapewne, z powodu których troska się on nad błędami islamu i judaizmu²⁹. Te nie wydają się jednak stracone, zapewne dzięki przenikającej je orientalnej atmosferze. Czym więc jest skaza trapiąca wspomniane wierzenia religijne? Oczywiście niczym innym jak tylko obrazoburstwem.

W perspektywie przedstawionej filozofii wyobraźni odmówić czemuś zdolności do pojawu to zasadniczo odmówić istnienia w ogóle. A odmówić formom pierwotnym pojawu poprzez formy pochodne to odmówić istnienia samemu Bogu. Jeśli Ten jest czystą abstrakcją, to rzeczywiście jest niebytem. Człowiek wierzący czci bóstwo jako realne, niemal namacalne, choć nieosiągalne. Protestantyzm czci Boga abstrakcyjnego, czyli zasadniczo nie czci żadnego – tak przynajmniej wynika z myśli Libelta. Filozof w luteranckiej tradycji widzi zaczątki samowładztwa rozumu i co prawda przyznaje jej istotne miejsce w dialektycznym rozwoju rzeczywistości, ale zarazem podkreśla wyłącznie negatywny charakter tej roli. Dzięki niej rzeczywista wiara mogła udoskonalić się poprzez ujrzenie swych moralnych błędów i odkryć niebezpieczeństwa wyłącznej racjonalizacji swego przedmiotu³⁰.

Przyglądając się bliżej tej krytyce, warto zwrócić uwagę na umniczą interpretację chrześcijaństwa. Łączy ona klasyczne koncepcje *creatio ex nihilo* i *crea-*

²⁹ K. Libelt, *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, dz. cyt., t. 1, s. 64–66.

³⁰ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 217–218.

tio continua ze specyficznym pomysłem ciągłego objawiania się Boga. Najpierw Bóg Ojciec ukazuje się światu poprzez wszelkie swe skończone formy negatywne, czyli zasadniczo poprzez wszystko, co istnieje. W tym sensie Libelta da się określić mianem „pozornego” panteisty³¹. Bóg równa się bowiem rzeczywistości, lecz w pryzmacie dialektycznego zwierciadła. Oczywiście pewne formy pochodne są bardziej podniosłe, inne mniej, jednak wszystkie pozostają zakotwiczone w formach pierwotnych ukrytych w Absolutie. Druga osoba trójcy – Syn Boży – wcielił się w konkretną i szczegółową formę Jezusa z Nazaretu. Na swój sposób było to objawienie wynikające z artystycznego aktu samego Boga, swoiste stworzenie żywej ikony siebie. Tutaj też znajduje się epicentrum metafizycznej krytyki obrazoburczych poglądów – jeśli sam Stworzyciel przyjął skończoną formę, to odmowa wyrażana wobec jego wizerunków w sztuce równa się odrzuceniu naśladownictwa Mesjasza. W końcu trzecia Osoba Boża należy do bardziej tajemniczej strony refleksji Wielkopolanina. Gdy próbujemy ją zrekonstruować z rozproszonych myśli (przynajmniej jej wymiar historiozoficzny), przedstawia się ona jako „objawienie apostołskie”, w ramach którego wierni za pomocą własnej wyobraźni ubierają **pierwotne formy w formy skończone**, dając świadectwo Bożym pojawom. Jest to też niewątpliwie właściwy typ czynnej religijności. Dwa poprzednie są raczej aktem Absolutu, podczas gdy ten ostatni wymaga ludzkiego zaangażowania.

Nie odpędza to jednak pewnych podejrzeń. Mianowicie co, jeśli te wyobrażenia Absolutu to jedynie owoc psychologicznego resentymetu słabego umysłu? Libelt sam zdawał sobie z tego sprawę i *de facto* sformułował swoisty argument, który wypadaloby nazwać „*contra Feuerbach*”:

Antropomorfizm różni się od objawienia tym, czym się różni podmiotowość od przedmiotowości. Tam człowiek kształtuje Boga wedle form ludzkich, dlatego że go w formach ludzkich przedstawić nie może (podmiotowość), tu Bóg sam kształtuje się w formy ludzkie, aby się człowiekowi, a przez niego ludzkości objawił (przedmiotowość). [...] Bóg, będąc sam sobą w ludzkości, objawia w niej rzeczywiście samego siebie i uprzedmiotawia się przez formy ludzkie³².

³¹ W rozprawie doktorskiej Libelt odróżnia dwa znaczenia panteizmu: immanentny – poszukujący Boga w świecie i „holistyczny” – głoszący równoznaczność Boga i świata. Ten ostatni ocenił jako niedorzeczny. Zob. tenże, *O panteizmie w filozofii*, tłum. J. Domański, w: tegoż, *Samowładztwo rozumu...*, dz. cyt., s. 485–542.

³² K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, dz. cyt., t. 2, s. 145.

Sztuka religijna, jeśli koreluje z rzeczywistą wiarą, okazuje się aktem Bożego objawienia siebie, takim samym jak przed dwoma tysiącami lat wkroczenie w historię osoby Nazarejczyka. Podobnie wszelkie wyobrażenia na Jego temat pochodzą od niego samego. Jawiące się formy należą do świata zewnętrznego względem podmiotu, nie są zaś tworem alienacji. Jeśli to ostatnie byłoby prawdą, to poza Bogiem również przyroda podzieliłaby ten nieszczęsny los, w końcu tak samo podlega ona władzy wyobraźni.

Podstępny to wybieg ze strony Libelta, który można sprowadzić do prostego pytania: gdzie kończy się, a gdzie zaczyna wyobcowanie? Próba wyjścia naprzeciw temu problemowi poprzez wskazanie na niewłaściwą identyfikację treści (na przykład zbawienie – nasze pragnienia doczesne) została zablokowana przez nierozdzielność formy od treści. Forma pragnień doczesnych odpowiada bowiem treści pragnień doczesnych, a forma zbawienia odpowiada treści zbawienia. Nie może być inaczej, ponieważ przeciwnie uniemożliwia się jakiegokolwiek postrzeganie tych zagadnień. Jeśli doświadcza się *sacrum*, to jego treść wynika bezpośrednio z mocy formy – skoro daje poczucie transcendentalności, to jest tak na podstawie doświadczenia *per se*. Nie ze względu na przeprowadzane wnioski, tylko dzięki samemu fenomenowi. Doszukiwanie się alienacji czy resentymentu wynika z konstrukcji zbędnych intelektualnych krytyk, są to znamiona samowładztwa rozumu.

Powstaje pytanie, po co kreować całą metafizykę z myślą przeciwstawienia się tendencjom obrazoburczym i czysto intelektualnym w interpretacji religii? Odpowiedź kryje się po drugiej stronie spektrum światopoglądowego – mianowicie w celu apologii religijności ludowej. Nie należy do wiedzy tajemnej fakt, iż to właśnie ona na przestrzeni dziejów uchodziła za swoiste *nemesis* wszelkich ikonoklastów, racjonalistycznych teologów i im podobnych. W końcu kult ikon i relikwii, pogańskie święta w szacie chrześcijańskich, apokryficzne opowieści naginające doktrynę to tylko najogólniejsze z licznych zarzutów formułowanych przez wspomnianych myślicieli. Widzą oni w tych praktykach źródło ciemnoty, a nawet mechanizm mamienia biednego ludu. Ze strony filozoficznej argumentacja przebiega zawsze po tym samym torze – skoro Bóg jest niewyraźny, to utwierdzanie się w czymś odmiennym wchodzi w przestrzeń herezji.

Libelt nie tylko przygotował linię obrony ludowej duchowości, ale przeprowadził wręcz kontratak, umiejętnie wykorzystując krytyczną filozofię. Niewyraźny Absolut to tylko kolejna forma, kultywowana przez „racjonalnych wierzą-

cych” i to budząca podejrzenia, albowiem zbyt łatwo zezwała ona na wystąpienie licznych wątpliwości. Jeśli zaś znajdziemy się po drugiej stronie, trudno będzie odmówić religijności ludowej braku poczucia obecności i wpływu Boga. Rozpasany kult namacalnych wizerunków *sacrum* w perspektywie systemu umniactwa wręcz nakazuje widzieć to jako wszechobecną teofanię. W konsekwencji lud otrzymuje rangę właściwego nauczyciela duchowości.

Wyłaniająca się stąd wizja ludu i jego religijności przedstawia się niezwykle romantycznie. Na myśl przychodzi *Epopėja słowiańska* pędzla Alfonsa Muchy – choć wywodzi się z późniejszej kulturowo epoki, oddaje dobrze „nastrój” światopoglądu Libelta. Jego źródła były w różnych zakątkach intelektualnej formacji Wielkopolanina. Centralną rolę odegrał niewątpliwie Mickiewicz, który w *Prelekcjach paryskich* ukazał „słowiańskiego chłopca” jako niemal nieskażonego cywilizacją³³. To zaś wkomponowywało się w figurę „dobrego dzikiego”. Mieszkańcy wschodnioeuropejskich wiosek w oczach pobratymców poetów jawili się jako swoiste odpowiedniki uciemnionej przez kolonialnych zdobywców ludności Ameryk, Afryki i wysp pacyficznych. Przypisywana ludowi przez polskich romantyków witalność i szczerłość intencji przypominają wizję tubylczego plemienia sportretowanego w powieści *Taiپی* pióra Hermana Melville’a³⁴.

Podchodząc bardziej krytycznie do analizowanego zagadnienia, należy zapytać: czy lud tak czczony przez Libelta sam nie należy do sfery mitów? Klasyyczny to zarzut, lecz kryjący w sobie sporo prawdy. Zresztą nawet patrząc od strony artystycznej, rękodzielo (choć niewątpliwie urocze) często ma w sobie za dużo z „kiczu”. W końcu czyż to właśnie nie słowiańscy chłopci padli ofiarą kapitalistycznej chałtury, porzucając przy pierwszej okazji tradycje rzemieślnicze swych dziadów? Otwiera się tutaj szerszy problem: na ile sama „sztuka ludowa” nie pochodzi raczej z wyobraźni artystów i teoretyków estetyki, twórczo przeobrażających strzępy zatraconego folkloru.

Wracając do głównego tematu, warto wskazać, że pojawy boskości czczone przez lud rzadko są wytworem jego rąk. Przykładowo najsłynniejsze święte ikony powstawały raczej dzięki pracy wykwalifikowanych rzemieślników (takich jak chociażby Andriej Rublow) niż w wyniku spontanicznego zrywu jakiegoś pa-

³³ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. 11: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci i czwarty*, tłum. L. Płoszewski, Warszawa 1955, s. 279.

³⁴ Zob. H. Melville, *Taiپی*, tłum. B. Zieliński, Warszawa 2019.

robka. Reasumując, trzeba podkreślić, że gminna skłonność do przysłowiowego „kiczu” może poważnie zaszkodzić strategii Libelta.

Na szczęście Wielkopolanin nie zapomniał o istnieniu wielkiej sztuki. Choć sam wyraźnie nie wskazał na relację między nią a jej folkowym odpowiednikiem, to sięgając po dialektyczną machinę, da się uzupełnić tę lukę. Wystarczy powiedzieć, że wygląda to dokładnie tak samo jak ze stosunkiem subiektywności do absolutności. Druga stanowi wszak usubtelnioną wersję pierwszej. Podobnie ze sztuką i wyobraźnią – artysta nadaje głębi i ostrości temu, co lud przeczuwa. Zabieg ten zespala obie romantyczne figury: indywidualisty geniusza i uduchowionego chłopca. Artysta uzyskuje rolę wyraziciela wiary, wyposażonego w zmysł „transcendentnego widzenia”.

Dotknęliśmy w tym momencie istotnego zagadnienia mistycyzmu, wedle Libelta niezbędnego nie tylko do tworzenia sztuki, ale również uprawiania filozofii. Mistyk zasadniczo widzi rzeczy siłą swej wyobraźni, które filozof pojmuje³⁵. Co ważniejsze, tylko dzięki mistyce powstaje intuicja, czyli podstawowy punkt wyjścia każdej ludzkiej drogi do prawdy. Wielkopolanin definiuje ją następująco:

[Intuicja] będąca natury mistycznej jest bowiem bezpośrednim poglądem w świat ducha, objawiającym się albo jako przecucie ciemne i niepewne, jako wieszczce prawdy, co szczególnie postrzegamy w poezji, albo jest nagłym rozświetleniem się prawdy, jasnym pojrzeniem jakby w jej oblicze, w jej całość skoncentrowaną, co właściwie nazywamy intuicją, i którą filozofia bierze w posiadłość³⁶.

Koncepcja ta wkomponowuje irracjonalny i nadprzyrodzony świat wyobraźni w fundamenty racjonalnego postrzegania rzeczywistości. Co więcej, nawet jeśli wierni nie rozwinęli rozumowo lub artystycznie owych odczuć, to wciąż przez religię sięgają do samego źródła prawdy.

Powstaje w tym momencie szereg wątpliwości. Z jednej strony, niewątpliwe podkreślenie znaczenia wyobraźni, szczególnie w przypadku doświadczeń religijnych, wydaje się jak najbardziej słusznym tropem. Taka teza znajduje spore oparcie w licznych źródłach. Święty Jan od Krzyża zauważa, iż imagiowanie symbolicznych obrazów religijnych charakteryzuje początkujących

³⁵ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 358.

³⁶ Tamże, s. 366.

praktyków medytacji³⁷. Innym przykładem bezsprzecznego udziału wyobraźni w doświadczeniu religijnym jest hagiografia św. Antoniego Wielkiego, zawierająca opis jego walk z demonami, przybierającymi coraz bardziej fantasmagoryczne kształty³⁸. Zredukowanie tych opisów do zwyczajnej koncepcji wewnętrznej walki z grzesznymi skłonnościami wydaje się sporym uproszczeniem. Przyjęte formy nie tylko symbolizują bowiem psychologiczne napięcia, lecz także sygnalizują ich nadprzyrodzony charakter.

Z drugiej strony, czy poprzez połączenie wyobraźni z doświadczeniem religijnym na tak fundamentalnym poziomie nie doprowadza się do przesadnego rozluźnienia tych pojęć? Szczególnie mając na uwadze wspomnianą ludomanię? Zarówno mistyka, jak i obrazowa wyobraźnia należą wszak do sfer bardzo ekskluzywnych. W końcu mało kto może poszczycić się tak głęboką duchowością jak św. Jan od Krzyża. Co więcej, z perspektywy sztuki każdy wielki akt twórczy wymaga mistycznego ducha. Libelt zaś wydaje się głosić zupełnie odmienną tezę. Trudno doszukać się jakichkolwiek przeszkód przed stwierdzeniem, że każdy „słowiański chłop” jest mistykiem dzierżącym dostęp do boskiego świata idei i form pierwotnych. Lud cieszy się wolnością od samowładztwa rozumu i na swój sposób intelektualna cywilizacja musi powrócić dialektycznie do tego stanu. Pierwotność, poprzez nieskrępowaną wyobraźnię, daje przywilej bezpośrednio widzenia rzeczy boskich. Pytanie tylko, jak odnosi się to do projektu rekunciacji sztuki i filozofii, wyobraźni i rozumu? Owszem, każda z nich uzyskuje równą, komplementarną pozycję, lecz podporządkowaną ludowej religijności.

Wychodzi tu na jaw paradoksalność stanowiska Libelta, który sformułował podobny do tej krytyki zarzut wobec antyintelektualnych skłonności Mickiewicza³⁹. Podważył wówczas niejako zdolność wytworzenia (myśli czy sztuki) czegośkolwiek natchnionego bez udziału aspektu racjonalnego. Większość „wybitnych jednostek” należała raczej do elitarnej grupy ponadprzeciętnych umysłów. Dla Wielkopolanina zaś lud został jakby wyjęty spod tej zasady w drodze wyjątku. Prowadzi to do absurdalnej sytuacji, w której siłą wcześniejszych stwierdzeń przyznaje się owemu ludowi wyższy stopień wtajemniczenia w „Boże prawdy”. Co więcej, czy faktycznie cały lud dysponuje tą niezwykle bogatą wyobraźnią,

³⁷ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, tłum. o. B. Smyrak OCD, Kraków 2010, s. 156–166.

³⁸ Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywoć św. Antoniego Wielkiego*, tłum. E. Dąbrowska, Kraków 2017, s. 57–76.

³⁹ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 406.

czy też folklor nie powstał dzięki uzdolnionym jednostkom wywodzącym się z niego?

Wyznawana przez Libelta ludomania stawia jego projekt filozoficzny pod znakiem zapytania. Chęć zapewnienia egalitarnego dostępu wyłącznie na podstawie przynależności do „nieskażonej cywilizacją” grupy społecznej podważa sam trzon idei mistyki i głębokiej duchowości. Te bowiem nawet jeśli *per se* odrzucają racjonalny obraz świata, wciąż wymagają rozwiniętego życia intelektualnego i doświadczenia medytacyjnego. Również wyobraźnia potrzebuje długiej praktyki i odpowiedniego umysłu, by rozwijać się w swych twórczych aspektach.

Na obronę Wielkopolanina należy podkreślić, że ludomania nie przekreśla systemu wyobraźni i oparcia na nim fundamentów ludzkiej religijności. Jednak by projekt ten stał się bardziej wiarygodny, większego nacisku wymaga aspekt indywidualistycznie pojętego życia wewnętrznego.

5. Podsumowanie

Wnikając w twórczość filozoficzną Karola Libelta, ukazuje się jej intelektualne bogactwo, choć nie jest ona pozbawiona także wad. Niewątpliwie koncepcja samowładztwa rozumu może uchodzić za jedną z najbardziej przenikliwych diagnoz współczesnej filozofii i światopoglądu. Dzięki niej Wielkopolanin precyzyjnie zlokalizował bowiem przyczyny naturalizacji rzeczywistości w samym racjonalnym rozumie, który do apogeum swego znaczenia doszedł na kanwie heglizmu. Trudno nie przyznać tej refleksji aktualnego charakteru, jako że tęsknota po „wycięciu” tego, co nadprzyrodzone, wpisuje się w obraz dzisiejszej mentalności. Fascynujące, że Libelt wypracował takie wnioski blisko 150 lat temu, w cieniu cywilizacyjnego zwrotu ku scjentyzmowi. W przeciwieństwie jednak do szkoły frankfurckiej i szeroko pojmowanego nurtu egzystencjalnego nie zagłębił się w pesymizm. Odwrotnie, przyjrzał się zagadnieniu z pomocą metafizycznej aparatury, identyfikując błędy stanowiska absolutnego racjonalizmu, i zaproponował jego przekroczenie.

Ten popis krytycznej metafizyki umożliwił wprowadzenie na pozycję równą rozumowi nowej władzy – wyobraźni, odpowiedzialnej za cały fenomenalny aspekt rzeczywistości: od zmysłów, przez imaginację, po same jej istnienie. Oczywiście nie oznacza to jej absolutyzacji. Nacisk położony na nią w twórczości

Libelta (jak i niniejszym eseju) miał za zadanie oderwać czytelnika od jednostronnego racjonalizmu. Idąc o krok dalej, należałoby powiedzieć, że to dzięki wprowadzeniu koncepcji „skończonych form nieskończoności” dosyć przekonująco poznański filozof stworzył doczesną rzeczywistość na wymiar nadprzyrodzony. Nawet racjonalne rozumowania wymagają wszak irracjonalnego fundamentu (jak intuicja).

Przygotowany wcześniej metafizyczny grunt staje się przyjaznym środowiskiem dla właściwej filozofii religii. Uwydatnienie witalnej roli wyobraźni w procesie kształtowania konkretnych wierzeń wypada poczytać za sporą zasługę Libelta. Sztuka sakralna przemawiająca językiem symboli to twórczy wyraz nie mniej symbolicznych imaginowanych obrazów, świadczących o swej nadprzyrodzonej naturze ze względu na sam charakter ich recepcji. W końcu nie podlegają one prostej interpretacji, a naprowadzają na coś niepojętego. Dzięki temu mistyka (niewątpliwe będąca takim sięganiem poprzez wyobraźnię – czy to twórczo, czy destrukcyjnie – do tego, co niepojęte) zostaje trwale wkomponowana w obraz religijności w kategorii niezbędnego elementu.

Zapewne też w tym należy dopatrywać się ostatecznej przyczyny ludomani. To właśnie w religijności ludowej Libelt doszukiwał się bowiem czegoś, co współcześnie nazywa się „pierwotnym doświadczeniem religijnym”. „Słowiński chłop” przez domniemaną wolność od cywilizacyjnej nadbudowy miał dysponować takim nieograniczonym natchnieniem. Pytanie jednak, na ile rzeczywiście istniał poza nawiasem cywilizacji, a na ile po prostu w jej „dolnych” warstwach. W tym miejscu klasycznie pojmowana mistyka wydaje się górować nad tą zaproponowaną przez Wielkopolanina. Zamiast uczyć się „pierwotnego doświadczenia religijnego” od ludu, raczej szuka go w życiu wewnętrznym poprzez praktyki medytacyjne bądź – jak romantycy – w ekstremalnych stanach emocjonalnych i sytuacjach za nie odpowiedzialnych (wojna, śmierć, śmiertelna choroba, namiętna miłość itp.). Reasumując, trzeba by stwierdzić, że Libelt wydaje się w sposób przekonujący dowodzić niezbędnej roli wyobraźni jako płaszczyzny dla doświadczenia religijnego – swoistej teofanii.

Na koniec pozostaje zastanowić się nad potencjalnym miejscem tego zrewitalizowanego dyskursu w szeregu innym stanowisk filozofii religii. Libelt zdaje się synteżować dwie postawy znane dzisiaj jako kognitywizm i nonkognitywizm. Z jednej strony nie odmawia intelektualnego zaangażowania w wiarę. Z drugiej zaś wskazuje, że wszystkie treści krążą wokół pozarozumowego jądra. Może za-

dziwiać, że całość zaprezentowanej myśli tak dobrze wpasowuje się w zagadnienie religijności, niejako przyjmując je za swe zwieńczenie. Sugeruje to dwa wnioski. Po pierwsze, z pewnością mamy do czynienia z umysłem architektonicznie uprawiającym filozofię. Po drugie, ostateczny charakter twórczości Libelta był czysto apologetyczny. Mogło to odpowiadać złudzeniu eklektyzmu obserwowanego przez Walickiego. W rzeczywistości jako apologeta sięgał po wszystkie znane mu teoretyczne narzędzia, cyzelując je pod obrany z góry cel. Rzeczywiście Libelt jako akademicki myśliciel wypada mało przekonująco, ale w roli obrońcy wiary i wyobraźni prostego ludu zbudował imponujący arsenał metafizyczny. Gdyby jednak ktoś wątpił w ten wniosek, niech zada sobie pytanie: po co natchnionemu „słowiańskiemu chłopu” filozof?

Bibliografia

Literatura podmiotowa

- Libelt K., *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, t. 1, nakładem B.M. Wolffa, Petersburg 1851.
- Libelt K., *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, t. 2, cz. 1–2, nakładem B.M. Wolffa, Petersburg–Mohilew 1854.
- Libelt K., *Filozofia i krytyka*, t. 2, nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1874.
- Libelt K., *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej; O miłości ojczyzny; System umnictwa; O panteizmie w filozofii*, oprac. i wstęp A. Walicki, PWN, Warszawa 2014.

Literatura przedmiotowa

- Atanazy Aleksandryjski św., *Żywot św. Antoniego Wielkiego*, tłum. E. Dąbrowska, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2017.
- Cieszkowski A., *Bóg i palingeneza*, w: tegoż, *Prolegomena do historiozofii*, PWN, Warszawa 2014, s. 107–210.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 2020.
- Jan od Krzyża św., *Droga na górę Karmel*, tłum. o. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2010.

- Kołodziejowski L., *Szkoła frankfurcka i teoria krytyczna*, w: *Główne nurty marksizmu*, t. 3, PWN, Warszawa 2019, s. 342–394.
- Melville H., *Taipi*, tłum. B. Zieliński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2019.
- Mickiewicz A., *Dzieła*, t. 11: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci i czwarty*, tłum. L. Płoszewski, S.W. „Czytelnik”, Warszawa 1955.
- Pieróg S., *Mistyka i gnoza w myśli filozoficznej polskiego romantyzmu (Mickiewicz, Trentowski i Libelt)*, w: tegoż, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020, s. 441–468.
- Pieróg S., *Prawda i dialog. Kilka uwag o karierze dialektyki w polskiej myśli filozoficznej okresu romantyzmu*, w: tegoż, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020, s. 469–482.
- Pieróg S., *Romantyczny mistycyzm jako forma ideologii*, w: tegoż, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020, s. 367–388.
- Walicki A., *Próba syntezy: Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, w: tegoż, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2009, s. 329–402.
- Wawrzynowicz A., *Rewizja heglizmu w filozofii Polskiej XIX wieku – Trentowski, Libelt, Cieszkowski*, „Przegląd Filozoficzny” 2016, nr 1 (97), s. 197–210, <https://journals.pan.pl/Content/94585/mainfile.pdf>.

Streszczenie

Esej porusza tematykę zależności doświadczenia religijnego od doświadczenia estetycznego w refleksji Karola Libelta. W pierwszej części omówiono koncepcję samowładztwa rozumu jako diagnozy stanu mentalnego człowieka Zachodu, nieuchronnie prowadzącego do naturalistycznej wizji świata. W drugiej części zrekonstruowano system umnictwa, czyli filozofię wyobraźni Libelta. Szczególną uwagę poświęcono pojęciu form pierwotnych i ich relacji do form pochodnych. W trzeciej części przełożono dotychczasowe wnioski na zagadnienie religii

i podkreślono jej apologetyczną rolę wobec wiary ludowej. Rozważania doprowadziły do wniosku, że Libelt okazuje się filozofem proponującym świat otwarty na wymiar nadprzyrodzony.

Słowa kluczowe: Karol Libelt, filozofia romantyczna, filozofia religii, heglizm, wyobraźnia

Summary

Religion in the Context of Karol Libelt's Philosophy of Imagination

This essay deals with the subject of the dependence of religious experience on aesthetic experience in the reflections of Karol Libelt. The first part discusses the concept of the autocracy of reason as a diagnosis of the state of Western mentality, inevitably leading to a naturalistic view about the world. In the second part, the notion of the system umnictwa, i.e. the philosophy of the imagination of Karol Libelt, was reconstructed. Particular attention was paid to the notion of primary forms and their relation to derived forms. In the third part, the initial conclusions are postponed into the issue of religion, and its apologetic role in folk faith is emphasized. Consequently, Karol Libelt turns out to be a philosopher who proposes a world open to the supernatural.

Key words: Karol Libelt, romantic philosophy, philosophy of religion, Hegelianism, imagination