

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Bolesław Andrzejewski

UAM Poznań

THEORIA CUM PRAXI

Przyczynek do charakterystyki filozofii polskiej

THEORIA CUM PRAXI. Вклад в характеристику польской философии

Celem przedstawianego Czytelnikowi opracowania jest wskazanie na praktyczny, niekiedy nawet pragmatyczny charakter myśli polskiej, i to już od jej średniowiecznych początków. Ale też postaramy się uzasadnić, iż polska filozofia różni się od skrajnego praktycyzmu, zwłaszcza zaś od jego pragmatycznej wersji. Odrzucając, jak wykażemy, skrajny racjonalizm (cechujący często Niemców), nie zaakceptowała też ona bez zastrzeżeń postulatów filozofii anglo-amerykańskiej. Opierając swą hierarchię wartości na kryterium praktycznym, filozofia polska nie zagubiła się w sposób bezkrytyczny w pragmatycznym relatywizmie i subiektywizmie. Przejawiała, od XIX wieku już w sposób świadomy i przemyślany, swój własny i specyficzny charakter, którego ukoronowaniem był „humanizm polski”, wyznaczany przez metodę „theoria cum praxi”. Postawiona teza będzie dowodzona na przykładzie wybranych i skrótowo przedstawionych postaci i momentów filozofii polskiej, od średniowiecza po wiek XX.

* * *

Punktem odniesienia dalszej analizy niech będzie ocena Adama Zieleńczyka, dotycząca polskiego sposobu filozofowania, która, choć dość radykalna, została podyktowana wnikliwą obserwacją polskiej umysłowości: „Ze swą pod-

stawową skłonnością do rozpoczynania myśli od konkretnych faktów ...filozofia polska byłaby pierwowzorem dzisiejszego angielskiego, a raczej angielsko-amerykańskiego pragmatyzmu, byłaby nim, gdyby była w Anglii znana”¹.

Albo inne, emanujące finezją, równie interesujące i podobne w swej wymowie sformułowanie tegoż badacza, dotyczące polskiej recepcji obcej filozofii, dopasowywanej do własnych potrzeb i preferencji: „Przyjmowali i propagowali naukę Kanta ci, którzy uważali go za przeciwnika Oświecenia i sami przeciw Oświeceniu występowali oraz ci, którzy widzieli w nim przedstawiciela Oświecenia i w tym się z nim solidaryzowali. Odrzucali zaś jego naukę ci, którzy hołdując Oświeceniu jego za przeciwnika Oświecenia głosili, oraz ci, którzy Oświecenie potępiając, jego za znawcę Oświecenia uważali”².

Przyznać trzeba, iż filozofia polska od zarania swych średniowiecznych dziejów przejawiała praktyczny charakter. Wyływał on nie tylko ze słowiańskiego usposobienia, ale także, a może przede wszystkim z potrzeby rozwiązywania trudnych problemów społecznych i politycznych. Skomplikowane stosunki międzynarodowe i źle zabezpieczone granice narażały Polskę na powtarzające się ataki ze strony innych państw, i to nie tylko ościennych. Odwieczne zmagania z Niemcami, nieporozumienia z Czechami, walki z Tatarami, Turkami czy Szwedami stwarzały nieustanną potrzebę angażowania sił w obronę państwowej egzystencji. Osobną trudną kartę otwierają wielowiekowe walki zbrojne i zabiegi dyplomatyczne wynikłe z pojawienia się sąsiedztwa agresywnych Krzyżaków. Ogrom nieszczęść dopełniły osiemnastowieczne rozbiory, wymazujące Polskę na ponad wiek z ówczesnej mapy politycznej świata. Wszystko to nie pozwalało polskim myślicielom odrywać się od praktycznych spraw egzystencjalnych, wzmagало natomiast potrzebę poszukiwania środków zaradczych, mogących uchronić i „naprawić Rzeczpospolitą”. Ukonstytuowała się określona hierarchia wartości, daleka od czysto kognitywnych i abstrakcyjnych preferencji, wyrwanych z kontekstu społecznego bytu. Najwyższą wartością ziemską był dla polskich filozofów **naród** i **państwo polskie**. Poszukiwano optymalnych sposobów funkcjonowania państwa, społecznej organizacji oraz relacji jednostka-władza. Wiązała się z tym problematyka aksjologiczna, zwłaszcza poszukiwanie **dobra**, które, wyprowadzane na ogół z religijnej **wiary**, miało stać się udziałem wszystkich Polaków, bez względu na pochodzenie czy stan. Urzeczywistnić te wartości miał **czyn**, który, oparty o wolną wolę, stanowi integralną część polskiej filozofii (szczególnie w XIX wieku).

Jednym z pierwszych myślicieli Polskich, u którego wystąpiła wyraźnie problematyka polityczno-społeczna, był **Stanisław ze Skarbimierza** (ok. 1360–

¹ A. Zieleńczyk, *Drogi i bezdroża filozofii*, Warszawa 1912, s. 229.

² A. Zieleńczyk, *Geneza i charakterystyka kantyzytu polskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 1914.

1431). Poglądy swe zawarł w kilkudziesięciu „Kazaniach”, w których nawoływał do równości społecznej oraz głosił prawo wszystkich ludów do wolności i politycznej autonomii. Występował przeciwko wojnom, przyznając rację jedynie wyzwoleniczym „wojnom sprawiedliwym”. W miejsce wojennych awantur i doskonalenia oręża radził wszakże zabiegać raczej o rozwój kultury i mądrości. Państwa powinny respektować w swym działaniu „prawo boże”, tj. kierować się prawdą, miłością bliźniego oraz zasadą równości i sprawiedliwości społecznej. Nie potrzeba wówczas obawiać się wroga – zostanie on pokonany mądrością i siłą płynącą od Boga.

Domyślać się można, iż uwagi powyższe odnoszą się do stosunków polsko-krzyżackich. Ich autor, znając siłę i walory rycerskie Krzyżaków wyrażał pogląd, że tylko narody przygotowane odpowiednio duchowo i moralnie mogą stawić czoła ich potędze. Aluzje Stanisława są wszakże subtelne i mgliste, nie nazywa on wrogów Polski bezpośrednio, pozostawiając raczej szerokie pole dla domysłów.

W sposób bardziej jednoznaczny i ostry wypowiada się w tym względzie współczesny tamtemu **Paweł Włodkowic** (1370–1435). Również i jego poglądy oscyływały wokół polityki i spraw społecznych. Głosił prawo do wolności wszystkich ludów, także pogan, i był przeciwnikiem nawracania na wiarę siłą. Największym politycznym złem są dla Włodkowica Krzyżacy, i to do tego stopnia, iż odradza nawet prowadzić z nimi wojny. Wszelkie kontakty z nimi ocierają się o problematykę nie dającą się rozwiązać i mieszczą się w pojęciu „błędnego koła”. Krzyżaków uznaje za lud bezbożny, zaś kto z nimi walczy lub po walkach się z nimi układa, „sam chodzi w kółko i to koło robi bez końca”. Zakonu Krzyżackiego nie można, zdaniem Włodkowica, zniszczyć na drodze wojny (ta zawsze wiąże się z gwałtem i nieprawidłowościami), ani na drodze ugodowej (Krzyżacy łamią wszelkie traktaty i ugody, „które nawet u barbarzyńskich narodów są przestrzegane”). Pozostaje zatem metoda najbardziej radykalna – Krzyżaków nie powinno się w ogóle tolerować i należy ich wytepić, zniszczyć od podstaw. W tym celu pomocną ma się okazać Ewangelia, w której czytamy m.in., iż „wszelkie drzewo, które nie rodzi owocu dobrego będzie wycięte”³. Wielka więc rola w zaprowadzaniu ładu i porządku społeczno-politycznego w Europie przypada, zdaniem Włodkowica, Kościołowi i duchownym, którzy powinni potępić Krzyżaków, „a efekt tego potępienia jest, aby grzeszników doprowadzić do pokuty... (i aby oddali to) co źle nabyli”. Włodkowic nie neguje „prawa ludzkiego”, tym niemniej decydujące jest dla niego „prawo boże”, które w większości przypadków musi stanowić kryterium określonych działań i postaw. Pozostawienie w Europie istniejącego wówczas *status quo* „byłoby sprzeczne z prawem boskim, zgoła nieważne i niesłuszne...”

³ Por. L. Ehrlich (red.), *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, Warszawa 1968, s. 220 i nn.

Praktyczny wydźwięk wykazują poglądy **Jana Ostroroga** (ok. 1436–1501), którego praktycyzm wzmocniony był dodatkowo faktem, iż myśliciel angażował się bardziej w działalność polityczno-administracyjną niż naukowo-universytecką. W swym „Memoriale o rządzeniu Rzeczypospolitej” zestawia autor szereg, niekiedy drobiazgowych uwag, mających usprawnić funkcjonowanie państwa polskiego. Dzieli je na „uwagi o sprawach duchowych” oraz „uwagi o sprawach świeckich”. Wśród pierwszych na czoło wysuwają się wartości religijne i sprawy dotyczące wzajemnych kontaktów Królestwa Polskiego ze Stolicą Apostolską. Poucza zatem Ostroróg króla, iż „należy odwiedzić nowego papieża, powinszować mu tego wyniesienia... (a także) oświadczyć i wyznać, że król z całym królestwem wiarę katolicką zachowuje...” Nie zaleca wszakże z drugiej strony królowi przesadnej pokory, która, chociaż jest cnotą, „zbyttnia wszelako nie jest bez nieprzyzwoitości...”⁴. Ostroróg zgłasza zresztą pod adresem papiestwa wiele krytycznych spostrzeżeń, niekiedy oskarżeń, chociażby związanych z wymuszaniem annałów. Występuje też przeciwko innym formom zdobywania pieniędzy przez papieża i Kościół w ogóle. Sprzeciwia się stosowanej wówczas praktyce „handlowania odpustami”. (Warto zaznaczyć, iż problem ten doprowadził – w kilkanaście lat po wystąpieniach polskiego myśliciela – do Luteranckiej reformacji). W obszarze „spraw świeckich” dominują pilne postulaty mające przyczynić się do poprawy stosunków społeczno-politycznych w królestwie polskim. Jest to zbiór szczegółowych przepisów i propozycji, oscylujących wokół kategorii „prawa”. W tym kontekście wszyscy obywatele winni być sobie równi, a zatem „niech będzie jedno prawo wszystkich obowiązujące, bez żadnej różnicy”. Tę postępową zasadę rozciąga Ostroróg na inne zakresy, m.in. na system miar i wag, odmienny w różnych miastach i wymagających ujednoczenia, aby „przy jednym królu było jedno prawo, jedna waga i jedna miara”.

Kolejne wieki stanowiły kontynuację praktycznego myślenia, oscylującego wokół problematyki społeczno-politycznej. Ważną postacią wieku XVI jest **Andrzej Frycz Modrzewski** (1503–1572), autor obszernego, pisanego w latach 50. i obejmującego pięć ksiąg dzieła: „O poprawie Rzeczypospolitej”. Modrzewski przejawia głęboką troskę o dobro i szczęście ogółu, wskazuje zwłaszcza na „rozum” oraz na „mowę” jako na czynniki przyczyniające się do zacieśnienia międzyludzkiej więzi oraz warunkujące osiągnięcie wspólnego dobra. Powodują one „wzajemną zyczliwość ludzi, która jest szczególną więzią tej tak szeroko rozciągającej się społeczności [Rzeczypospolitej – B. A.]; kto w niej żyje, wszystkie swe prace, chęci, trud, pilność i skrzętność winien ku temu obracać, aby wszystkim obywatelom działo się dobrze i aby wszyscy mogli żyć życiem szczęśliwym”⁵. Najwyższą więc wartością społecznego życia oraz zasadniczym

⁴ 700 lat myśli polskiej, XIII–XV wiek, Warszawa 1978, s. 240.

⁵ 700 lat myśli polskiej, XVI wiek, Warszawa 1978, s. 245.

celem wysiłków wszystkich obywateli winno być utrzymywanie i „poprawa” państwa polskiego, rozumianego jako zwarty organizm społeczny.

Wśród przedstawicieli ówczesnej polskiej myśli społeczno-politycznej trudno pominąć **Piotra Skargę** (1536–1612). Jego poglądy i wypowiedzi, a zwłaszcza słynne „Kazania sejmowe” posiadają praktyczny wymiar, są nacechowane troską o losy królestwa polskiego i jego obywateli. Przestrzega magnatów i szlachtę przed anarchią, upatrując w niej niepomysłnych zwiastunów dla przyszłości Polski. Wymienia on (w pewnej analogii go Modrzewskiego) dwa najważniejsze w każdym organizmie organy: serce i głowę – przy prawidłowym działaniu tych organów zdrowy jest cały organizm, przy ich niedomaganiu zagrożona jest całość. Serce i głowę porównuje Skarga do dwu istotnych składników życia społecznego: sercu odpowiada religia i stan duchowny, głowie – władza królewska. Rządzić społeczeństwem może tylko jedna osoba, tak jak jedna jest głowa w organizmie. Monarchia jest tedy optymalną, daną od Boga formą organizacji społecznej. Niedobrze wróży fakt, iż w Polsce rola króla słabnie, iż wzrasta znaczenie sejmu przy jednoczesnym nasilaniu się „złotej wolności szlacheckiej”.

Powyższy, pobieżny z założenia przegląd początków filozofii polskiej miał na celu wykazanie jej praktycznego charakteru. Oscylowała ona, co wyraźnie widać, wokół spraw związanych z życiem społecznym i politycznym.

Nie inaczej było w wiekach późniejszych, choć stopniowo dają się w polskim sposobie filozofowania dostrzec pewne zmiany w kierunku jego uteoretycznienia. Przykładem takiego trendu może być oświeceniowa twórczość **Feliksa Jarońskiego** (1777–1827), zgłaszającego pod adresem filozofii określone i konkretne postulaty. Stając na gruncie polskiej tradycji i czyniąc zadość jej praktycznemu nurtowi Jaroński nawołuje: „Nie filozofujmy dla szkoły, filozofujmy dla potrzeb społecznego życia”⁶. Filozofia, analogicznie do wcześniejszych wieków, winna być i teraz mistrzynią życia i odpowiadać na istotne pytania współczesności. Z drugiej wszakże strony, i jest to już zwiastun nowego myślenia, Jaroński wyraża przekonanie o potrzebie filozofii teoretycznej, dostarczającej materiału do wiedzy praktycznej („praktyka jest tylko zastosowaniem wiadomości nabytych do pewnych zamiarów”). Zdaje on sobie sprawę z polskich nawyków, a także z braku możliwości kadrowych dla wykładania we wszystkich szkołach np. czystej teorii poznania, to jednak, jak powiada, „Szkoły Głównej bez Katedry Filozofii Teoretycznej nie wiem, jakby można sobie robić wyobrażenie”⁷.

Wypowiedź powyższa stała się kolejnym wyznacznikiem w pochodzie polskiej filozofii, od jej skrajnie praktycznych początków, przepełnionych troską

⁶ F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, Kraków 1810, s. 5.

⁷ Tamże, s. 60.

o losy społeczeństwa i ograniczonych właściwie do problematyki społeczno-politycznej, ku coraz bardziej świadomemu uwzględnianiu w niej elementu teoretycznego.

Spójrzmy po tych uwagach na wiek XIX, w którym spełniła się już synteza *theoria cum praxi*.

Filozofię polską w XIX wieku cechował w dalszym ciągu rys praktyczny, odmienny chociażby od metafizycznego idealizmu Hegla (bardzo skądinąd u nas, głównie ze względu na jego historiozofię, cenionego). Zdecydowanie odciął się od filozofii czysto racjonalnej **Karol Libelt** (1807–1875): „naród polski nigdy nie był przystępny do abstrakcji, do tych bezkształtów samego rozumu, którymi z taką lubością zajmował się geniusz kontemplacyjny Niemców”. Od tej metodycznej deklaracji już tylko krok do *pragmą*, widocznego z całą wyrazistością w 10 przykazaniu filozofii słowiańskiej: „Od czynu, od wielkiego czynu zacząć musi filozofia”⁸. Czyn staje się ostatecznym celem każdego przejawu życia, nadaje określone znaczenie myśli i słowom, które są tylko wstępem do czynu. Za jego sprawą świat przestaje być tylko wegetującą przyrodą, lecz nabiera rumieńców życia. Czyn powoduje, że każda idea nabiera realnych kształtów i staje się prawdą.

Podobne stanowisko w spektrum poznania i działania zajął **August Cieszkowski** (1814–1894), dokonując jeszcze bardziej wnikliwej analizy czynu. Odwołując się do historii relacji człowiek – świat stwierdza on, iż rzeczywistość można ujmować w trojaki sposób: (a) poprzez uczucie, co jest jednak poznaniem „ślepych”, przypadkowym i należącym już do przeszłości, (b) za pomocą myśli, która to metoda cechuje czasy obecne (tj. od początków chrześcijaństwa do dziś) oraz (c) poprzez wolę, który to sposób należy jednak dopiero do przyszłości. Ten przyszły, optymalny dla człowieka i świata okres będzie polegał na realizacji zdobytej dotychczas prawdy, co ma doprowadzić do dobra. Z ideą czasu zdominowanego przez wolę związany jest zatem problem czynu, mającego być, w odróżnieniu od zwykłego zdarzenia, czymś świadomym i celowym, a więc ma to być „zdarzenie w pełni nasze, już nie obce, lecz uświadomione, zanim jeszcze zostało urzeczywistnione”. Czyny winny być dokonywane zgodnie z naszymi ideałami, zarówno etycznymi (dobro) jak i artystycznymi (piękno). W duchu pragmatycznym Cieszkowski chce połączyć rozum, wolę i uczucie, nadrzędnym celem człowieka winna być bowiem realizacja idei „piękna i prawdy w życiu społecznym”⁹.

Sformułowania powyższe nie powinny wszakże sugerować całkowitej zbieżności z późniejszym pragmatyzmem anglo-amerykańskim, zwłaszcza w jego wersji Jamesowskiej. W tamtejszym pragmatycznym humanizmie teoria

⁸ K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, Poznań 1845, s. 106–107.

⁹ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Warszawa 1972, s. 14 i 21.

została całkowicie wpleciona w człowieka „totalnego”, musiała czynić bez reszty zadość wymogom praktycznym i podporządkować się sferze utylitarnej, czy nawet wręcz potrzebom komercyjnym. W Polsce istniało (i narastało) przekonanie o metodycznej specyfice teorii i praktyki, czynione były natomiast filozoficzne zabiegi mające dokonać możliwie optymalnej syntezy *theoria cum praxi*, takiej mianowicie, aby obie sfery stopić w jedno silne narzędzie człowieka w kontakcie z rzeczywistością (społeczną i materialną), z jednoczesnym zachowaniem przynależnych im osobliwości.

Niezaprzeczalnym faktem jest, podkreślmy to raz jeszcze, iż dla polskich myślicieli filozofia racjonalistyczna stanowi naukę szkolną, martwą, oderwaną od życia, pozbawioną możliwości wyjaśniania świata. Filozofia polska nie chce zatrzymywać się nad swą formalną stroną, lecz pragnie zwracać przede wszystkim uwagę na (praktyczną) treść. „Filozofia występująca z formą samą do boju – pisze, w zgodzie z polską tradycją, **Bronisław Trentowski** (1808–1869) – a treść wszelką opychająca od siebie z pogardą jest Palladą, której jedną rękę odcięto, jest mańkutom”¹⁰. Nie ma to jednak bynajmniej oznaczać, iżby polscy myśliciele, na wzór zwłaszcza amerykański, dostrzegali wyłącznie praktyczną stronę nauki, zaniedbując zupełnie jej aspekt teoretyczny. Polska filozofia, od XIX wieku już z pełną świadomością tego zjednoczenia, „nie goni ani za samą ideą, co nazywam po części i słusznie czczym widziadłem, ani też za samą realną rzeczywistością, którą nożem ćwiartujemy na stole, ale raczej za rzeczywistością i życiem; jest **syntezą, tj. praktyką i teorią społeczną** [podkr. – B. A.]”¹¹.

Świadomość dotychczasowej obecności takiej syntezy, ale też przekonanie o potrzebie dalszego doprecyzowania sposobu tego połączenia osiągnęło swoje apogeum na początku wieku XX. Wielkie zasługi w tym względzie położył **Władysław Mieczysław Kozłowski** (1858–1935), nawiązujący do naszej historii oraz snujący na tej podstawie konstruktywne wizje dotyczące polskiego sposobu filozofowania. Myśliciel wyrósł na gruncie filozofii pozytywistycznej, lecz rychło stał się gorącym zwolennikiem Kanta i jego racjonalizmu metodycznego. Czynniki aprioryczne towarzyszą, w jego koncepcji wiedzy, każdemu aktowi poznawczemu i wpływają na swoistą percepcję wrażeń zewnętrznych, które muszą podporządkować się architektonicznym wymogom umysłu. Oprócz sfery czysto poznawczej istnieje wszakże obszar aktywności praktycznej, podporządkowanej siłom emocjonalno-wolicjonalnym. Tu zwraca się Kozłowski ku ustaleniom pragmatyzmu, którego stał się w pewnym momencie gorącym zwolenni-

¹⁰ B. Trentowski, *Chowanna*, Warszawa–Wrocław–Kraków 1970, s. 272. Upraktycznienie filozofii polskiej, uwzględniającej nie tylko potrzeby rozumu, lecz czyniącej zadość również sferze emocjonalnej, urastało niekiedy do wielkiej cnoty Polaków. „Ludu tego – jak pisze **Adam Mickiewicz** (1798–1855) – nie można by nigdy poruszyć i popchnąć do działania w imię jakiegś krwiożerczej teorii”, *Dziela*, t. 11, Warszawa 1955, s. 110.

¹¹ B. Trentowski, *Chowanna*, dz. cyt., s. 6.

kiem i rzecznikiem, tłumacząc nawet na język polski (w 1911 roku) Jamesowski „Pragmatyzm”. Istnieje zatem kilka odmiennych podejść do rzeczywistości zewnętrznej, warunkowanych rozumem, uczuciem i wolą. Właśnie odmiennych, jako że na płaszczyźnie wspólnej dla owych trzech podmiotowych sił, czyli w bezpośrednim kontakcie człowieka z otaczającym światem niemożliwa jest ich synteza ani nawet uzgodnienie jakiegoś wspólnego rezultatu wynikłego z ich zastosowania. W konsekwencji takiego stanowiska Kozłowski wskazuje na istnienie trzech odmiennych prawd. Pierwszą jest prawda poznania w sensie klasycznym, czyniąca zadość tendencjom rozumowym. Innej wszakże prawdy wymaga nasze wyobrażenie piękna, tak bowiem „jak wiedza jest poszukiwaniem harmonii między umysłem a rzeczywistością na drodze poznania, tak też sztukę określić możemy jako dążenie do harmonii z rzeczywistością na drodze uczucia, a piękno nazwać prawdą sztuki”. Kozłowski wyróżnia jeszcze trzecią prawdę, mianowicie „prawdę woli”, którą jest „harmonia między naszym ideałem postępowania a jego wcieleniem w rzeczywistość”¹². Wskazywanie na istnienie owych trzech prawd, różnych w swej istocie oraz jeśli chodzi o ich źródła, świadczy o oryginalności polskiej filozofii. Pozostawała ona pod wpływem niemieckiego racjonalizmu, ale nigdy nie była skora do jego wiernej percepcji. Inspirował ją żywo pragmatyzm, lecz nigdy nie zagubiła się bez reszty w meandrach jego subiektywizmu i relatywizmu. Jej nadrzędnym celem było łączenie teorii i praktyki. Dla Kozłowskiego syntezy obu może dokonać filozofia, potrafiąca wnieść się na wyższy poziom w stosunku do wymienionych wyżej zakresów ludzkiej aktywności. Powstaje tedy **prawda filozoficzna**, którą jest „wszechstronna harmonia umysłu z rzeczywistością w trzech zasadniczych władzach jego: poznaniu, uczuciu i woli”. Filozofię w takim rozumieniu, w ramach której następuje synteza *theoria cum praxi*, nazwał Kozłowski **humanizmem polskim**. Podkreślił tym samym jej niezależność i odrębność zarówno od abstrakcyjnej i w przeważającej mierze racjonalistycznej filozofii niemieckiej, ale też z drugiej strony od dość skrajnie utylitarnej doktryny anglo-amerykańskiego pragmatyzmu. W koncepcji „polskiego humanizmu” myśl, choć posiada własne i niekwestionowane prawa, nie jest martwym i bezdusznym zwierciadłem odbijającym w sobie przedmioty, lecz istnieje ona tylko w powiązaniu z otaczającym ją światem oraz dzięki żywemu nim zainteresowaniu. „Potrzebuje ona – jak powie **Florian Znaniecki** (1882–1958) – rzeczywistości tak samo, jak rzeczywistość jej potrzebuje do powstania i rozwoju”¹³.

Podsumujmy. Polska filozofia od samego początku oscyluje wokół problematyki społecznej i politycznej. Zainteresowanie to sprawia, iż cechuje ją

¹² W. M. Kozłowski, *Przyrodoznawstwo i filozofia*, Warszawa 1909, s. 192–195.

¹³ F. Znaniecki, *Humanizm a poznanie*, Warszawa 1912, s. 149.

wyraźny rys praktyczny, według niektórych opinii niekiedy wręcz pragmatyczny. Z biegiem dziesięcioleci nasila się refleksja teoretyczna – nad nią samą, ale też jako sugestia uzupełnienia w jej ramach podejścia praktycznego elementami czysto kognitywnymi. Coraz częściej i z coraz większą świadomością takiej potrzeby pojawiają się wypowiedzi o konieczności połączenia teorii i praktyki. W wieku XIX obserwuje się nasilenie tego typu wypowiedzi, charakterystyczne zwłaszcza dla polskiej filozofii romantycznej. Tendencja do syntezy znajduje swe zwieńczenie w „humanizmie polskim”, w którym zostaje dokonane pełne i przemyślane pojednanie *theoria cum praxi*.

Целью предлагаемой читателю разработки является указание на практический, иногда даже прагматический характер польской мысли, и то уже от её средневековых начал. Но мы также постараемся обосновать, что польская философия отличается от крайнего практицизма, особенно в его прагматической разновидности. Отбрасывая, как мы это покажем, крайний рационализм (свойственный часто немецким авторам), она не приняла безоговорочно также постулатов англо-американской философии. Основывая свою иерархию ценностей на критерии практики, польская философия не потерялась некритическим образом в прагматическом релятивизме и субъективизме. Проявляла она, с XIX века уже осознанно и продуманно, свой собственный и специфический характер, высшим проявлением которого явился „польский гуманизм”, определяемый принципом „theoria cum praxi”. Представленный тезис будет обоснован на примере избранных и кратко представленных фигур и моментов польской философии, от средних веков до XX века.

The aim of this essay is to give some indication of the practical, sometimes even pragmatic character of Polish thought, ever since its beginnings in the Middle Ages. However, we will endeavour to substantiate that Polish philosophy differs from radical practicality, especially from its pragmatic version. Rejecting, as we are going to show, extreme (most frequently, German) rationalism, it did not accept without reservations the postulates of British-American philosophy either. Resting its hierarchy of values on the practical criterion, Polish philosophy did not get lost in an uncritical way in pragmatic relativism and subjectivism. Since the 19th century it exercised, in a conscious and studied way, its own specific character, whose crowning achievement was “Polish humanism”, the marking method of which was that of “theoria cum praxi”. The argument will be substantiated using the examples of selected and shortly presented personalities and moments of Polish philosophy, from the Middle Ages to the 20th century.