

Damian Włodzimierz Makuch

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0002-9488-5035

Zmagania Lutosławskiego z idealizmem. Wątek w biografii intelektualnej i kartka z dziejów filozofii narodowej

Na wykładzie inauguracyjnym wygłoszonym 21 stycznia 1889 roku na Kazańskim Uniwersytecie dobrze zapowiadający się naukowiec, Wincenty Lutosławski, chwalił zalety historii filozofii następująco: „rozwój myśli ludzkiej w ogóle, jak to w naszym stuleciu szczególnie uwypakował Hegel, odpowiada w rysach głównych rozwojowi myśli indywidualnej; wskutek tego praca nad poznaniem historii filozofii staje się jednym z najlepszych środków przygotowania się do samodzielnego myślenia”¹. Młody docent rosyjskiej uczelni miał już za sobą kilka studiów z zakresu cenionej dyscypliny, ale największe odkrycia związane z twórczością Platona znajdowały się dopiero przed nim. Zgodnie więc z logiką jego wywodu: szczyt intelektualnej samodzielności jedynie rysował mu się na horyzoncie.

Jeśliby potraktować powyższą wypowiedź jako drogowskaz po intelektualnych ścieżkach młodego Lutosławskiego, to właśnie w jego stopniowym zagłębianiu się w myśl poprzedników trzeba by szukać odpowiedzi na pytanie o największą tajemnicę tej biografii, o przyczyny przemiany rzetelnego badacza w narodowego kaznodzieję, o akt konwersji, który

1 Pierwotna wersja tekstu została opublikowana jako *O Znaczeniu i Zadaniach Historji Filozofji*, „Woprosy Filozofji i Psychologii” 1890, t. 3; wersja polska pt. *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii* znalazła się najpierw w „Ateneum” (1892, t. 2, s. 407–421), a następnie w zbiorze *Wstęp do filozofii* (Kraków 1900; tożsame z wydaniem: *Z dziedziny myśli. Studia filozoficzne 1888–1899*, Warszawa 1900). Wszędzie, gdzie zaznaczam przedruk tekstu, korzystam z tego ostatniego wydania. Cytat pochodzi ze strony 272. W przytoczeniach z epoki modernizuję ortografię i interpunkcję. Wszystkie wyróżnienia pochodzą ode mnie.

przy wszystkich znanych faktach wciąż przykuwa uwagę. Jak zaskakująca była to ewolucja, niech zaświadczy Henryk Struve – filozoficzny autorytet, mistrz, nauczyciel, a ostatecznie porzucony towarzysz gorzko rozczarowany swoim kolejnym niedoszłym akolitą.

We wstrząsającym liście z 16 kwietnia 1910 roku siedemdziesięcioletni emerytowany profesor warszawskiej uczelni – zwykle epistolograf wyrozumiały, ale też powściągliwy – nie przebierał w słowach. Oto jeden z najlepiej zapowiadających się polskich filozofów i wymarzony następca dokonał zdrady. Kilka wyimków: „protestuję przeciw Twojej niczym nieuzasadnionej, na wskroś samowolnej uzurpacji”, „od nikogo, zgoda od nikogo, nie masz mandatu do reprezentowania polskość”, „samotny prowodyr”; łączenie metafizyki z narodowością i z rasą, filozofii z mistycznym katolicyzmem to dla Struvego „przesąd”, „fantasmagoria”, „galimatias”, „urojenia metafizyczne”, „agitacja”. Dalej następuje analiza kolejnych wcieleń „Kochanego Wincentego”, podejmowanych gorączkowo ról, utopijnych planów, powtarzających się eskapad, opis tego żywota trawionego „niespokojem” [!] – i mocna, powtórzona kilkukrotnie, pełna żalu puenta: „mogłeś zająć bardzo wydatne stanowisko w naszej filozofii”, ale dziś „dla filozofii jesteś stracony”².

Z perspektywy osiągnięć Lutosławskiego łatwo powiedzieć, że Struve chybiał w przesadzie, ale trzeba mu wybaczyć zapalczywość. W pismach nowego mesjanisty autor największego opracowania dziejów filozofii w Polsce był oskarżany o to, że jako Niemiec i protestant nie rozumie polskiej filozofii, co u krańca pracowitego życia musiało sprawiać nie lada przykrość³. W tym wyjaskrawieniu emerytowanemu profesorowi udało się jednak uchwycić interesujący mnie fenomen „nawrócenia” zapisywanego w liście w cudzysłowie⁴. Wieloznaczność tego zjawiska wykracza poza kwestie religijne, a jego doniosłość dla biografii intelektualnej można łatwo prześledzić, jeśli nie weźmie się pod uwagę chronologii dzieł Lutosławskiego⁵.

2 Wszystkie określenia w cudzysłowie pochodzą z listu przedrukowanego [w:] J. Dużyk, *W kręgu korespondentów Wincentego Lutosławskiego z lat 1898–1949*, „Życie Literackie” 1988, nr 15, s. 7.

3 Myśl ta powracała wielokrotnie, po raz pierwszy jako jednoznacznie negatywna w zasadniczo cieplej recenzji: *Henryk Struve i jego „Wstęp do filozofii”*, Warszawa 1896 (odbitka z: „Ateneum” 1896, t. II, z. V).

4 W podobny sposób o tym zjawisku pisał Tomasz Weiss, [w:] tegoż, *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans. Mickiewicz – Słowacki*, Warszawa 1974, s. 218.

5 Wiele złego w ewolucyjnym postrzeganiu twórczości filozofa wyrządziła jego autobiografia *Jeden łatwy żywot* (Warszawa 1933) i przygotowana, ale niewydana za życia

Świadectwo Struvego wybrałem też dlatego, by wskazać na niedocenionego poprzednika młodego badacza oraz jedną z możliwych ścieżek interpretacyjnych prowadzących do rozwikłania zagadkowej konwersji. Z jednej strony uważam więc, że patronat warszawskiego profesora nad dojrzewaniem intelektualnym Lutosławskiego należy stanowczo dowartościować⁶, zwłaszcza w kontekście ciągłości filozofii narodowej. Z racji obszerności tematu nie sposób tu wykroczyć poza ogólnikowe wyliczenie wspólnoty zainteresowań, którego źródłem wydaje się inspiracja starszego nauczyciela. Obaj podążali za Hermanem Lotzem i Friedrichem Ueberwegiem, Niemcami, zaliczani są do tzw. nurtu idealno-realnego, który chciał stworzyć nowy, syntetyczny światopogląd o charakterze naukowym na podstawie opracowania historii filozofii⁷. Tu bije źródło ich przywiązania do logiki i psychologii, prowadzących do badania rozwoju ducha/duszy, a także etycznego nastawienia w ocenie kultury i sztuki. Filozofów łączyły i wspólny nieprzyjaciel – współczesny pesymizm wyrastający m.in. z zanegowania znaczenia metafizyki – i sprawy finansowe, i podobny polemiczny temperament z trudem tępiący akademickim obyciem. Podobieństwa przełożyły się na burzliwe kontakty naukowe i prywatne: wspólne seminaria, spotkania, inicjatywy wydawnicze, dedykacje, wzajemne recenzowanie prac, ostatecznie zaś na relację mistrz – uczeń o przykrym finale.

Metafizyka (Drozdowo 2004). Ich autor i jego późniejsi badacze rozwój intelektualny ujmowali w układzie teleologicznym, gdzie każde olśnienie, dyskusja, rozprawa zbliżały młodego Lutosławskiego do jego dojrzałego światopoglądu wyrażonego w połowie lat 30. Tymczasem chronologiczna lektura wczesnych prac uwidacznia, że w życiu filozofa było wiele ślepych uliczek i prawd tymczasowych, pojęć używanych obsesyjnie czy autorytetów uwielbianych przez chwilę. O tym, jakie sprzeczności wprowadzała autobiografia do osobowości Lutosławskiego, pisał już Robert Zaborowski (*Przyczynek do analizy osobowości Wincentego Lutosławskiego* (6 VI 1863 – 28 XII 1954), [w:] *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, red. R. Zaborowski, Warszawa 2000, s. 208 i n.). Z kolei niezwykle wierne autobiografii są początkowe rozdziały książki monograficznej Tomasza Mroza, gdzie pisze się o spirytualizmie Lutosławskiego jako ustalonym światopoglądzie już w 1885 roku (wbrew przytaczanej korespondencji), por. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954. Jestem obywatelem utopii*, Kraków 2008, s. 52.

- 6 Wydaje się, że zwłaszcza w kontekście recepcji filozofii narodowej kontakty ze Struvem odegrały znacznie większą rolę niż dobrze już rozpoznane spory ze Stefanem Pawlickim (por. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski i Stefan Pawlicki. Spory i ich konsekwencje*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności” 2006, t. 7, s. 291–322; P. Biliński, *Spory Wincentego Lutosławskiego z Uniwersytetem Jagiellońskim*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2005, R. 50, nr 2, s. 203–230) czy relacje z Kazimierzem Twardowskim (*Korespondencja Wincentego Lutosławskiego z Kazimierzem Twardowskim lata 1895–1936*, oprac. i wstęp R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Kęty 2017).
- 7 W bardzo podobny sposób historię filozofii rozumiał inny mistrz Lutosławskiego, Gustav Teichmüller (por. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954*, dz. cyt., s. 37–38).

Z drugiej strony postać Struvego wprowadza tu kontekst filozoficzny kluczowy dla młodzieńczych prac Lutosławskiego, a mianowicie – traktowane szeroko zmagania z idealizmem. Sam warszawski filozof, od młodzieńczych lat zwolennik arystotelizmu, ścierał się z tym nurtem przede wszystkim jako bezpośredni spadkobierca i promotor polskiej filozofii narodowej, żywo czerpiącej z ustaleń Hegla. Wytrwała praca naukowa, wydawnicza, mecenasowska i pedagogiczna Struvego nad upowszechnieniem i zmodernizowaniem tej myśli daje podstawę do uznania go za zapomnianego inicjatora odrodzenia polskiego idealizmu, które powszechnie diagnozowano na przełomie XIX i XX wieku. Jak postaram się udowodnić, zmagania z idealizmem były nieobce też młodemu Lutosławskiemu. Swoimi badaniami nad Platonem i odwołaniami do polskich myślicieli narodowych, poznawanymi za wyraźnym pośrednictwem swojego nauczyciela, wpisywał się on w trendy intelektualne końca stulecia. Idealizm funkcjonował w jego dyskursie jako stały punkt odniesienia i nawet jeśli nowoczesny platonik ostatecznie odrzucał go na niwie filozofii, to część jego składników wrosła w sam rdzeń jego poglądów i postawy wobec świata. Idealizm pomoże mi więc dosłownie zorientować się w meandrycznej myśli Lutosławskiego, ale też da narzędzia do zrozumienia jej przemian i konsekwencji⁸.

Część pierwsza: idealistyczne początki

Nazwanie Lutosławskiego idealistą w znaczeniu filozoficznym czy estetycznym wymaga kilku uzasadnień, nawet jeśli podobne epitety w jego kierunku padały w epoce (Karol Irzykowski nazywał polskiego myśliciela „żywą skamieliną” „idealizmu starego typu”⁹) i czasach współczesnych (Tomasz Mróz tak tłumaczył tytułową formułę swojej monografii: „Kim zatem jest obywatel utopii? Z pewnością jest idealistą i marzycielem”¹⁰). Zaczniemy więc od sprostowań.

8 W bliski mi sposób, wychodząc od platonizmu jako punktu orientacyjnego, czytał dorobek Lutosławskiego Tomasz Mróz (tenże, *Wincenty Lutosławski – polskie badania nad Platonem*, Zielona Góra 2003, s. 27). Badacz zwracał uwagę, że Lutosławski miejscami nadinterpretowywał Platona właśnie dlatego, że projektował na jego dzieła swoje własne poglądy (np. tamże, s. 130), ale koncepcji tej nie rozwinął.

9 K. Irzykowski, *Beniaminek. Rzecz o Boyu Żeleńskim*, [w:] tegoż, *Pisma*, red. A. Lam, Warszawa 1976, s. 398.

10 T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954*, dz. cyt., s. 12.

Idealizm to pojęcie niezwykle wieloznaczne. Z perspektywy historii filozofii był to pogląd metafizyczny, wywodzony od Platona, a postulujący – najogólniej mówiąc – realne istnienie idei, zakładający, że rzeczywistość niematerialna jest pierwotna względem tej dostępnej zmysłom. Na płaszczyźnie poznawczej oznaczało to prymat myśli nad bytem, przekonanie, że pojęcia w jakiś sposób są związane (tożsame, paralelne) ze światem. W drugiej połowie XIX wieku znacznie częściej niż z Platonem wiązano go z niemieckim idealizmem, zwłaszcza w wersji Schellinga i Hegla, choć obok nich funkcjonowały jeszcze określenia ogólniejsze i częstsze. Idealizm pojawiał się w dyskursie przede wszystkim jako typ myślenia o sztuce przeciwstawiany realizmowi, zwłaszcza przy okazji dyskusji nad recepcją i kształtowaniem się naturalizmu. Znaczenie estetyczne jakoś wyrastało z filozofii – warto pamiętać, że przerabiający Hegla filozofowie narodowi położyli fundamenty pod naukową estetykę, teorię i historię sztuki – niemniej dzieła idealistyczne czy krytyka idealistyczna miały swoich przedstawicieli i swoje charakterystyczne cechy, wynikające już nie tyle z wyobrażeń metafizycznych, ile konkretnych strategii tworzenia, odbioru i oceny wytworu artysty.

Na koniec lat 80. XIX wieku, a więc na początek samodzielnej drogi twórczej Lutosławskiego, przypadało „odrodzenie idealizmu” w obu tych znaczeniach. Coraz chętniej tłumaczono Friedricha Schellinga i Thomasa Carlyle’a, niektórzy autorzy ze zdumieniem odkrywali Bronisława Trentowskiego czy nostalgicznie wracali do Józefa Kremera, powszechnie jednak, zwłaszcza w krytyce literackiej, mówiło się o niechcianym powrocie lub potrzebie powrotu do idealistycznego pojmowania sztuki¹¹.

Na tym tle stosunek Lutosławskiego do idealizmu ewoluował z jednej strony pod wpływem badań nad Platonem, wydawanym zresztą w Bibliotece Filozoficznej Struvego¹², z drugiej – z powodu lektury filozofów narodowych, czytanych początkowo w sposób zaprogramowany przez warszawskiego profesora. Niebagatelne znaczenie odegrał też konsekwentny rozwój własnego światopoglądu, w którym z biegiem czasu nasilały się: tęsknota za metafizyką, dowartościowanie dedukcji względem metod empirycznych (zbliżające się do spekulacji), wpływanie ideałów na rozwój sztuki i etyki oraz coraz dotkliwiej odczuwane skutki upadku heglizmu.

11 Por. W. Feldman, *Współczesna krytyka literacka w Polsce*, Lwów 1905, s. 166 i n.

12 Por. Platon, *Fileb. Dialog o rozkoszy*, przeł. B. Kąsinowski, wstęp i red. H. Struvego, Warszawa 1888.

Część tych przekonań dochodzi do głosu już we wczesnym artykule o teozofii¹³. Co prawda Lutosławski ruch parareligijny rozpatrywał konsekwentnie z punktu widzenia nauki filozoficznej, odwoływał się do badań nad spirytyzmem i mediumizmem (m.in. Juliana Ochorowicza czy Williama Crookesa), ale szczególnie interesowała go próba udowodnienia, że bezpośrednie poznanie „rzeczy samej w sobie” (określanej jako „prawda”) nie jest sprzeczne ze współczesną wiedzą o świecie. W tym wypadku nie tylko reinterpretował wykład Kanta (świadomość człowieka to jeden z dostępnych poznaniu noumenów), lecz także rozwijał rozumowanie oparte na obserwacji, która potwierdzała jego zdaniem, że najogólniejsze ideały etyczne i estetyczne są podzielane przez wszystkich ludzi na pewnym stopniu rozwoju, nie zależą od poznania fenomenów. Oznaczałoby to, że dobro i piękno w znacznej mierze poznajemy za pomocą intuicyjnego wglądu ducha – co ważne: rozumianego tu nie w kategoriach ponadnaturalnych, ale psychologicznych, tożsamego ze świadomością. To duch potrafi dotrzeć do „prawdy”, w przeciwieństwie do umysłu zajmującego się poznaniem zjawisk. Zdaniem autora artykułu uniwersalność idei moralnych i artystycznych sugerowałaby, że i w dziedzinie nauki istnieją niepodważalne dogmaty i być może zawiera je zdobywana od stuleci wiedza tajemna mędrców Wschodu. Lutosławski rzeczywiście dystansował się do poszczególnych punktów doktryny Henry’ego Olcotta i Alfreda Sinnetta. Wytykał im nieprofesjonalne procedury badawcze, nieznamość europejskich filozofów (w tym Hegla), nieprecyzyjne posługiwanie się pojęciami – a więc poruszał się w obrębie nauki. Niemniej pozostawał otwarty na poszerzenie epistemologii o inne sposoby poznania, ontologii o prawdy istniejące niezmiennie, na możliwość rozwoju władz ducha w drodze ascetycznych ćwiczeń, co pokazuje, że nawet jako akademik z dyplomem z chemii¹⁴ czuł ograniczenia empiryzmu i minimalizmu poznawczego.

Nic więc dziwnego, że w artykule *O obecnym stanie filozofii*, który ukazał się zaledwie trzy miesiące później (pisany w czerwcu i lipcu, wydany w sierpniu), przekonywał o konieczności powrotu do filozofii jako nauki, która w dobie religijnych niepokojów mówi o sprawach metafizycznych¹⁵.

13 W. Lutosławski, *Współczesny ruch teozoficzny w Anglii, Ameryce i Indiach Wschodnich*, „Ateneum” 1888, t. II, z. II.

14 O studiach chemicznych zob. K. Orzechowski, *Wincenty Lutosławski – dusza filozofa w zgodzie ze ścisłym umysłem*, [w:] *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności*, red. A. Pawłowski, R. Zaborowski, Drozdowo 2006, s. 49–58.

15 W. Lutosławski, *O obecnym stanie filozofii*, „Biblioteka Warszawska” 1888, nr 3, s. 184–208, przedruk jako: W. Lutosławski, *Współczesna filozofia*, [w:] tegoż, *Z dziedziny myśli*, Warszawa 1900.

Objasniał, że tak rozumiana naukowa filozofia zajmuje się przede wszystkim najogólniejszymi czy najidealniejszymi pojęciami: prawdą (logika), pięknem (estetyka) i dobrem (etyka). Myśliciel powinien abstrahować od zjawisk szczegółowych, a dążyć do zjednoczenia wiedzy o świecie, która – to raczej założenie lub wyznanie wiary niż wynik dedukcji – w końcu zespoli się i zsyntetyzuje w niepodważalne prawdy.

Już tu Lutosławski ciepło wypowiadał się o działaniach Henryka Struvego, który od lat pracował w kierunku tego historycznofilozoficznego zjednoczenia. Bliskie warszawskiemu profesorowi było też odwołanie się do „idealisty Arystotelesa”¹⁶, z pism którego wyprowadzał własną strategię filozofowania, określoną jako metoda „historyczno-naukowa”. Polegała ona na bezstronnym przeglądzie dotychczasowych ustaleń dotyczących jakiegoś zagadnienia i wykorzystaniu obecnej nauki do ujęcia ich w jakąś „prawdę” zgodnie z przekonaniem – formułowanym zresztą przez Struvego – że w każdym intelektualnym systemie tkwi jej załazek, rozrastający się wraz z postępem wiedzy. W myśl tego postulatu możliwe jest pogodzenie sprzecznych światopoglądów, konieczne szukanie zgodności w skrajnościach¹⁷.

Artykuł do „Biblioteki Warszawskiej” to też pierwsze miejsce, gdzie Lutosławski uznał idealizm i materializm za dwie odmiany tego samego poglądu metafizycznego: przekonania, że istnieje obiektywny byt. Przedstawiciele obu tych nurtów zapominają wszelako, że zarówno materię, jak i ducha człowiek poznaje za pośrednictwem świadomości, że są one pochodną „ja”. Lutosławski uważał istnienie idei za tak samo pewne jak istnienie materii – jest ono prawdziwe, ale tylko w odniesieniu do ludzkiego „ja”. Istnienie to nie mówi więc nic o „istocie rzeczy”, nie jest prawdą o świecie, ale prawdą podmiotu poznającego¹⁸. Choć myśl ta stale powracała w wypowiedziach Lutosławskiego, to warto podkreślić kilka cech właściwych tej pierwszej deklaracji.

Późniejszy spirytualista nie myślał jeszcze o wędrującym duchu, ale opisywał świat z perspektywy kantowskiej, demonstrował, jak świadomość „tworzy” świat. Przyznawał też ideom ważne miejsce w swojej ontologii: na płaszczyźnie epistemologicznej zrównywał je wszakże z materią. Uznawał też ich wagę – bo są one wytworem świadomości, bo ich poznanie jest

16 W. Lutosławski, *Współczesna filozofia*, dz. cyt., s. 4.

17 Więcej na temat tej koncepcji filozoficznej zob. H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowiańskiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1976, s. 174–192.

18 Tamże, s. 8–9.

możliwe na pewnym poziomie rozwoju, bo na ich podstawie da się pomyśleć naukową metafizykę. Rekonstruując dalej rozwój piśmiennictwa filozoficznego, zauważał co prawda, że w przeciwieństwie do pozytywizmu idealizm upadł (Hegel był jego ostatnim wyznawcą i grabarzem), ale dodawał – co nie bez znaczenia, pamiętając o kierunkach jego podróży i zainteresowaniach lekturowych – że odrodził się w Ameryce, gdzie patronuje mu jednak nie berliński autorytet, ale... Platon.

W tym czasie nie tylko refleksja nad podstawami filozofii wiodła Lutosławskiego do starożytności, ale też zainteresowania polityczne. W *Początkach teorii rewolucji*¹⁹, opisujących przemiany form państwa na podstawie Arystotelesowskiego mechanizmu „dążenia do równości”, opowiadał się za rozwojem narodowości i kapitalizmu²⁰. Jednak z perspektywy zmagania z idealizmem ważniejsza wydaje się rzucona mimochodem uwaga o wyższości systemu Hegla nad naukami przyrodniczymi. Zaletą heglizmu, panującego w Europie sześćdziesiąt lat temu, był prymat dedukcji i spekulacji uzupełnianych dopiero później o wiedzę płynącą z indukcji²¹. Innymi słowy w porządku epistemologicznym myśli człowieka odpowiadają rzeczywistości zjawisk, świat empiryczny jest uporządkowany na wzór systemu pojęciowego. Do tego dochodziło jeszcze postulowanie wyższości historii filozofii nad filozofią samą w sobie²². Lutosławski stawiał sobie za cel uściślanie pojęć subiektywnych dawnych autorów, bo wierzył, że na pewnym poziomie intelektualnym są one powielane przez wszystkich²³. W stosunku do klasycznego idealizmu dostęp do idei został więc zapośredniczony przez jednostkę,

19 W. Lutosławski, *Początki teorii rewolucji państwowych oraz Rozwój państw nowożytnych wobec teorii Arystotelesa*, „Biblioteka Warszawska” 1888, t. IV, s. 161–180, 345–361, przedruk jako: W. Lutosławski, *Początek teorii rewolucji*, [w:] tegoż, *Z dziedziny myśli*, dz. cyt., s. 168–220. Na podstawie niemieckiej rozprawy kandydackiej: *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli*, Dorpat 1887.

20 Utopijnie wierząc, że „gdy ilość ogólna kapitału wzrośnie [...], wtedy robotnik będzie daleko niezależniejszym niż obecnie, bo sam łatwo będzie mógł zostać kapitalistą. Jednocześnie uczucia jego i umysł się rozwiną o tyle, że nadużywać swego położenia nie zechce” (tamże, s. 216).

21 Tamże, s. 197–198.

22 Więcej na ten temat zob. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski – polskie badania nad Platonem*, dz. cyt., s. 36–38.

23 W. Lutosławski, *O znaczeniach i zadaniach historii filozofii*, dz. cyt., s. 269–270. Ten postulat utrzymujący prymat myśli nad bytem pobrzmiewa wyraźnie echem idealistycznym: „Takie określenie dziedziny filozofii zgadza się z nazwaniem jej nauką o duchu, również jak i z drugim często używanym określeniem, według którego filozofia jest to nauka najogólniejszych pojęć, albo jak inni to mniej jasno i dokładnie wyrażają – nauka nauk. Rzeczywiście, subiektywne pojęcia stosują się do wszystkich pojęć obiektywnych, a nawet je w sobie zawierają” (tamże, s. 270).

zmienił się też sposób ich istnienia (na jakiś rodzaj intersubiektywizmu), ale nie naruszało to wiary w to, że są one celem poznania filozoficznego i nadają życiu sens.

Dlatego też nie dziwi, że w Kazaniu – wbrew narastającej fali materializmu, pesymizmu i doktrynie Comte’a – młody docent objaśniał: „Nigdy człowiek nie zadowoli się pozytywnym zbadaniem zjawisk zewnętrznych, zawsze będzie dążył do rozwiązania ogólnych zagadnień metafizycznych, bez porównania dlań ważniejszych niż jak najszczegółowsze poznanie świata fizycznego”²⁴. Swoje rosnące tęsknoty metafizyczne Lutosławski powiązał więc z kryzysem kultury europejskiej w XIX stuleciu. Oto wraz z upadkiem idealizmu Hegla odeszła nie jedna filozofia, ale prąd, którego przedstawiciele od czasów Platona zadawali ważne pytania na temat kondycji człowieka. Upadek idealizmu spowodował utratę zaufania do filozofii w ogóle, stąd ofensywa pozytywistyczna i następująca po niej kampania pesymizmu. Aby wykroczyć poza alternatywę idealizm – materializm, polski adept filozofii zwracał się ku bezstronnej, filologicznej, naukowej analizie poprzedników. Jego wybór nie pozostawia jednak złudzeń, który z elementów tej opozycji uznał za bardziej wartościowy. Bo trudno uwierzyć w to usypywanie grobu idealizmowi, pamiętając, że kolejna dekada upłynie Lutosławskiemu na przekopywaniu się przez stosy prac o Platonie.

Część druga: zachwyty platonika

Analiza pierwszych historycznofilozoficznych prac Lutosławskiego o Platonie przynosi ważny wkład do biografii intelektualnej ich autora, mimo że – być może jak nigdy później – pozostawał on w nich przedmiotowy, powściągliwy, merytoryczny, trzymał się ściśle akademickiego dyskursu naukowego. Gra toczyła się jednak o wielką stawkę:

Filozof, znający dokładnie historię dążeń ku prawdzie, przestaje być synem własnego stulecia, a staje się mieszkańcem całej kuli ziemskiej i obywatelem wszystkich minionych historycznie zbadanych wieków; zapomina o tym, że się urodził w XIX stuleciu: wszak on razem z Platonem zachwycał się niezmiennymi ideami, wszak z Demokrytem wyobrażał sobie wieczny ruch atomów, wszak odczuwał i mistyczne ekstazy Swedenborga i sceptycyzm Montaigne’a; on razem z Kantem wymierzał potęgę czystego

24 W. Lutosławski, *O znaczeniach i zadaniach historii filozofii*, s. 264.

rozumu, razem z Heglem pojmował absolutnego ducha; zrozumiawszy wszystko, nie będzie lekceważył niczego²⁵.

Przekonanie, że wczucie się w idee twórców poprzednich stuleci wyzwala potencjał filozoficzny, na trwałe wpisało się w światopogląd Lutosławskiego, stroniącego od roli mędrca gabinetowego, akademika zamkniętego w murach uczelni. W myślowych zmaganiach walczył o zdobycie i przyswojenie prawdy żywej, która czasem zjawiała się niczym objawienie. Tak też było z Platonem. Warto przypomnieć, że niemal siedemdziesięcioletni autor *Jednego łatwego żywota* swój zachwyt nad myślą Ateńczyka wiązał z mistycznym doświadczeniem dwudziestodwuletniego studenta uczącego się do egzaminu. Repetycyjna lektura fragmentu *Uczty*, w którym Diotymie objawia się idea piękna, miała uświadomić Lutosławskiemu istnienie jaźni i wieczność ducha²⁶. Sądzę jednak, że ta pierwsza iluminacja, rekonstruowana niemal pół wieku później, mogła mieć zupełnie inny charakter.

Nie odmawiam Lutosławskiemu jego młodzieńczych doświadczeń – wszak i powyższy cytat z mowy danej w Kazaniu akcentował, jak ważne jest osobiste doświadczenie filozofa, jego empatyczne zżycie się z przekonaniami poprzedników. Ale warto zastanowić się, co rzeczywiście urzekało adepta nauki w platońskiej doktrynie, a co mechanika pamięci umieszczała tam dopiero później, aby zachować spójność dojrzałego systemu z młodzieńczymi fascynacjami. Jeszcze na początku lat 90. XIX wieku, a więc pięć lat po doznanych oświeceniu, Lutosławski daleki był od jednoznacznego docenienia doświadczeń mistycznych, nie posługiwał się wówczas pojęciem jaźni, trudno nawet jednoznacznie stwierdzić, czy i w jaki sposób rozumiał pojęcie duszy, najpewniej też nie znał jeszcze części przywoływanych lektur po latach kojarzących się z doznaniem. W jego autobiografii znajduje się w tym miejscu znaczące dopowiedzenie, potwierdzone przez późniejszych badaczy: w *Uczcie*, a zwłaszcza w przedstawionym fragmencie, nie ma podstaw do wyprowadzenia poglądu o istnieniu osobnej, nieśmiertelnej duszy²⁷. Jest za to po mistrzowsku oddany proces epifanii, artystycznie urzekające wysławienie najwyższej wartości

25 Tamże, s. 280–281.

26 Tenże, *Jeden łatwy żywot*, dz. cyt., s. 107–113. Więcej na temat wykładni tego wydarczenia w biografii filozofa zob. T. Mazur, *Wincenty Lutosławski 1863–1954*, s. 42–43 oraz J. Skoczyński, *Prywatne objawienia Wincentego Lutosławskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2005, z. 2.

27 W. Lutosławski, *Jeden łatwy żywot*, s. 108–109.

sztuki²⁸, które mogło uwieść młodego modernistę zainteresowanego literaturą²⁹.

W tym odczytaniu ekstatyczne doświadczenie Diotymy mogło współgrać z przekonaniem i zachwytem młodego akademika. Bohaterce dialogu objawia się przecież idea piękna, z której to zostanie wyprowadzony idealizm jako taki: jako system „niezmiennych idei”, zachwycających docenta z Kazania. Teoria Platona byłaby więc uogólnieniem doświadczenia estetycznego (*generalisation of esthetic experience*³⁰), za jej źródło należałoby uznać przejęcie się autonomiczną rolą sztuki, jej niezmiennymi wartościami. W tym znaczeniu wykazywane już przywiązanie Lutosławskiego do wielkich idei i szukanie podstaw do ich metafizycznego określenia postępowałoby zasadniczo w tym samym kierunku, co u jego wielkiego antycznego nauczyciela.

Wiele można wskazać dowodów na rzecz podobnej tezy. Zaczniemy od filozoficzno-filologicznych. Po pierwsze, wydaje się, że na początku lat 90. Lutosławski jeszcze nie wiązał Platona ze spirytualizmem³¹. Wręcz przeciwnie. W pierwszych pracach o twórcy Akademii zauważał, że popularność dialogów wśród wczesnych chrześcijan, która przyczyniła się do zachowania rękopisów Ateńczyka, zakrawa na ironię losu, ponieważ: „panteizm Platona nierównie odleglejszym był od Chrześcijaństwa, niż [...] atomizm Demokryta. Platon ze stanowiska swej filozofii ani istnienia osobistego Boga, ani też nieśmiertelności osobistej duszy przyznawać nie mógł”³². Na tym etapie „głównych zasad chrześcijaństwa” trzymała się

28 Jan Bigaj, analizując ten fragment *Uczty*, zwracał uwagę, że uderza w nim przede wszystkim nie teoretyczny i przedmiotowy zakres, ale właśnie: „stan ducha człowieka, [...] owo najgłębsze przeżycie, w obliczu którego dopiero życie nabiera sensu” (*Wincentego Lutosławskiego spotkania z Platonem*, [w:] *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, dz. cyt., s. 37).

29 Jego pierwszy wykład dotyczył celów poezji w ogóle (1882), wówczas pracował także nad rozprawą z zakresu poetyki fonetycznej, por. T. Mazur, *Wincenty Lutosławski 1863–1954*, s. 29, 45.

30 Określenie Lutosławskiego z późniejszej pracy: W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic with an account of Plato's style and of the chronology of his writings*, London, New York and Bombay 1897, s. 254.

31 Lutosławski dopiero po 1900 roku zaprezentował spójny światopogląd nazwany spirytualizmem, w kolejnych latach przemianowywany na inne określenia odpowiadające nowym etapom rozwoju własnej myśli. Filozof używał początkowo pojęcia „spirytualizm” w odniesieniu do filozofii Descartes’a, wcześniej ujmowanej jako indywidualizm, por. R. Zaborowski, *Platon w ujęciu Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) i Adama Korkiewicza (1890–1977)*, [w:] *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, dz. cyt., s. 70–71.

32 W. Lutosławski, *O logice Platona*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydział Historyczno-Filozoficzny” 1891, s. II, t. II (27), s. 327. Tekst znany był też jako

jedynie monadologia Leibniza, podczas gdy panteistyczne poglądy Platona na kwestie metafizyki okazywały się „pierwotne”, ludowe...

Po drugie, korespondencja Lutosławskiego, nawet z okresu późniejszego niż domniemana iluminacja prawdy o duszy, pełna jest rozważań pesymistycznych. Czuć w niej narastający spleen i przekonanie o własnej bezwoli opisywanej jako krańcową konsekwencję wyznawanego determinizmu. W liście do Alojzego Wierchlejskiego z 1885 roku żalił się przyjacielowi: „jak fatalnie każdego pchnie bezlitosna siła jakaś – do fatalnych skutków prowadząca. Przypomina mi, że jestem wyrobem okoliczności. Że woła moja jest złudzeniem”³³. W epistolografii nie widać niezachwianej pewności opisywanej w autobiografii, widać raczej rozterki wpisujące się w rozważania dekadencie.

Po trzecie, Lutosławski wiernie trzymał się wówczas wykładni Struvego³⁴ i Lotzego³⁵, których – choć przyznawali oni Platonowi pierwsze miejsce w rozwoju idealizmu – sama teoria interesowała ich przede wszystkim nie z perspektywy metafizyki, ale logiki – rozumianej przez ideorealistów szeroko, jako pewna teoria poznania zakorzeniona w psychologii, a zajmująca się prawami myślenia³⁶. Obaj filozofowie przyznawali w tym obszarze pierwszeństwo Arystotelesowi, ale Lutosławski – od swoich prac na temat

osobna odbitka: *O logice Platona*, cz. 1: *O tradycji tekstu Platona*, Kraków 1891. Pierwsza wzmianka, jakoby Platon mógł być zwolennikiem poglądu o nieśmiertelności duszy, zresztą bez żadnych uzasadnień, znajduje się – wedle moich poszukiwań – w artykule z 1893 roku: „Not only the religions agree in recognizing this truth [that man does not cease to exist when he dies – uzup. D.W.M.], but also most of the eminent philosophers from Plato down to Kant accept it as an important part of their teaching” (W. Lutosławski, *On the Difference between Knowledge and Beliefs to the Immortality of the Soul*, „The Journal of Speculative Philosophy” 1893, vol. 22, no. 4, s. 436).

33 Cyt. za: T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954*, dz. cyt., s. 48.

34 We wstępie do pierwszej rozprawy o Platonie tylko Struve był wymieniany jako jedyny Polak wśród międzynarodowego grona badaczy, który „doskonale pojął znaczenie badań historycznych dla logiki” (W. Lutosławski, *O logice Platona*, cz. 1: *O tradycji tekstu Platona*, dz. cyt., s. 266–267). Druga część pracy *O logice Platona* (cz. 2: *Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem*, Warszawa 1892) zawierała dedykację do warszawskiego profesora („pierwszego w Polsce badacza na polu historii logiki i najkompetentniejszego u nas znawcy tego przedmiotu”, tamże, s. IV), który zdobył fundusze w Kasie im. Józefa Mianowskiego na jej wydanie.

35 Lotze zostaje uznany za „pierwszorzędnego samodzielnego filozofa”, który pisze o Platonie w XIX stuleciu (obok Herberta), zob. tamże, s. 13; por. też: W. Lutosławski, *Metafizyka współczesna*, „Biblioteka Warszawska, 1889, t. I, s. 353–372, t. II, s. 218–240, przedruk jako: *Metafizyka Lotzego*, [w:] tegoż, *Z dziedziny myśli*, dz. cyt., s. 37–96.

36 Więcej o koncepcjach logicznych Lutosławskiego na tle jego czasów zob. D. Piętka, *Logika Wincentego Lutosławskiego*, [w:] *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności*, dz. cyt., s. 59–85.

rewolucji państwowych – był przekonany, że Stagiryta wiele osiągnąć zaczerpnął od swojego mistrza³⁷. Filozof chciał więc oddać sprawiedliwość Platonowi, a jednocześnie przeciwstawić się swoim autorytetom, niemniej kierunek jego lektury został zaprojektowany właśnie przez nich. Nic dziwnego, że wszystkie pierwsze prace dotyczące twórcy Akademii mają w tytule słowo „logika”, nie powinna też zaskakiwać redukcyjna puenta jednej z nich: teoria idei jest przeceniana, trzeba ją ograniczyć do: „teorii pojęć w systemie współczesnej logiki”³⁸. Innymi słowy kwestie metafizyczne nie znajdowały się wówczas w orbicie zainteresowań Lutosławskiego, nawet gdzie indziej wyrażany zachwyt nad ideami nie oznaczał, że teorię tę można zaakceptować jako prawdziwą. Tu jednak deklaracje przeczyły ambicjom.

Na to wszystko nakładały się bowiem postawa młodego filozofa i jego naukowe ideały. Analiza pierwszej rozprawy o twórcy Akademii, czyli *O logice Platona* z 1891 roku, udowadnia, że Lutosławski przejął się idealistyczną teorią wartości, co rzutowało na jego postrzeganie własnej roli w ich rozwoju. Warto podkreślić, że młody naukowiec nieustająco stawiał sobie wówczas pytania o status historii filozofii, a nawet szerzej: o rolę, jaką ma do odegrania humanistyczna teoria w świecie pełnym niesprawiedliwości. Autor zwracał uwagę na społeczne nierówności, wszędobylską walkę o byt i nadużycia kapitalizmu, zatem zdawał sobie sprawę, jak ważną rolę do odegrania ma nauka użyteczna, jak duże pole do zagospodarowania praktyka wyrastająca z nauk szczegółowych. Mimo wszystko – ale z pełną świadomością – opowiadał się po stronie przeciwnej i deklarował: „oprócz zaspokojenia wszelkich fizycznych potrzeb [...] celem człowieka, odróżniającym go od innych istot żyjących na naszej planecie, jest zaspokojenie potrzeb idealnych, kontemplacja piękna, posiadanie prawdy”³⁹. Te ideały obowiązują przede wszystkim naukowca, który powinien wyrzec się celów praktycznych, ponieważ „im więcej badanie jest bezinteresowne, im mniej uczony myśli o praktycznych zastosowaniach, im więcej oddaje się p l a t o n i c z n e j m i ł o ś c i i d e i i pod jej wpływem szuka związku i zależności pojęć, tym więcej zdoła się zbliżyć do poznania prawdy”⁴⁰. Lutosławski odwoływał się do hasła sztuki dla sztuki i przekształcał je na odpowiadające własnej dziedzinie: naukę dla nauki. Podobnie jak w przypadku estetyki idealistów międzypowstaniowych

37 Por. J. Bigaj, *Wincentego Lutosławskiego spotkania z Platonem*, [w:] *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, dz. cyt., s. 37–38.

38 W. Lutosławski, *O logice Platona*, cz. 2, dz. cyt., s. 31.

39 Tamże, cz. 1, s. 5

40 Tamże, s. 4.

formuła ta nie przeciwstawiała się uznaniu sfery praktyki, ale sprzeciwiała się redukcji do spraw codziennych. Dlatego też filozof nie wykluczał, że ktoś może przeobrazić jego teorię w doktrynę dobrego wychowania, które uzdolni przyszłe pokolenia do właściwego działania. W hasle „nauka dla nauki” chodziło głównie o wskazanie na wyższy status samej dyscypliny, o jej idealny charakter, o zaspokojenie odczuwanego dotkliwie głodu duchowego, o hołd składany „prawdzie”. Ale jednocześnie, co zakrawało już na inną intencję, studia nad teorią starożytną nie oznaczały wcale jakiejś reakcyjnej ucieczki ani też postawy „kamieniarza nauki”, który troszczy się jedynie o wierne oddanie poglądów opracowywanego twórcy.

Lutosławski za punkt dojścia swoich filologicznych procedur uważał z jednej strony możliwość zobaczenia XIX wieku oczami Platona⁴¹, z drugiej – unowocześnienie i dopełnienie jego wizji, wykroczenie poza rekonstrukcję historycznych faktów; kusiła go więc rola „architekta”⁴². Pod koniec drugiej części rozprawy, gdzie te ambicje rysowały się wyraźniej, widać już i potrzebę „odróżnienia różnych epok w zapatrywaniach filozofa”, i przekonanie, że „mógł [on – dop. D.W.M.] wyznawać teorie, których nie wyraził”⁴³. Lutosławski wierzył, że w związku ze swoją historyczną pozycją widzi lepiej i pojmuję więcej – stąd też ma prawo na „wyrażenie i zrozumienie także tego, co sam filozof [...] myślał, choć nie zawsze jasno to wyraził”⁴⁴. I tak Platon przeobrażał się ze zdystansowanego i oddalonego o stulecia obiektu badania w klucz do zrozumienia współczesnego świata, do poznania samego siebie. W londyńskiej bibliotece, wśród stosów książek, rozpoczął się wielki proces utożsamienia.

Część trzecia: modernizacja mistrza

Jak wiadomo, wspomniane wyżej prace przygotowawcze doprowadziły do powstania *The Origin and Growth of Plato's Logic* z periodyzacją dialogów ustaloną dzięki nowatorskiej stylometrii, ale też wyrażoną po raz pierwszy

41 „Gdy pojmę dobrze logikę Platona i stosunek jej do współczesnej logiki, wtedy pozyskam całe to psychologiczne doświadczenie, jakie miałby sam Platon, gdyby żył aż do czasu obecnego i był świadkiem przemian, rozwoju, a po części upadku własnych teorii” (tamże, s. 9).

42 Rozróżnienie na kamieniarzy i architektów nauki to pomysł Lutosławskiego, zob. tamże.

43 Tamże, cz. 2, s. 25.

44 Tamże, s. 27.

ewolucją poglądów Ateńczyka: od krytyki sokratejskiej po odkrycie nieśmiertelnej duszy (pogląd w samej pracy określany jeszcze nie jako spirytualizm, ale – tak jak w przypadku poglądów Kartezjusza i Kanta – indywidualizm⁴⁵). „Rzeczywiste znaczenie” nauki Platona miałyby się spełniać więc w jego punkcie dojścia, tam też należałoby szukać leku na choroby trawiące kulturę przełomu wieków:

Gdy kto z nas ma powziąć wielką i ważną decyzję w sprawie, od której wszystko zależy, to nie tylko na własnym sądzie polega, ale też chętnie ogląda się za przykładem mądrzych od siebie. Jeśli dziś wahamy się, czy w naszym rozumie, czy w poetycznym natchnieniu szukać rozwiązania zagadek bytu, a obie metody znajdujemy stosowane w różnych dziełach największego mędrca ludzkości, to choć filozofów żadna powaga nie krępuje, pewność siebie tego, kto rozumowi przede wszystkim ufa, zwiększona będzie, jeśli zdoła dowieść, że na takim a nie innym rozwiązaniu stanął Platon po wielu latach wyznawania innych zasad⁴⁶.

Idealizm zakładający, że poznanie możliwe jest „dzięki boskiemu natchnieniu”⁴⁷, ustąpił z czasem procedurom logicznym, koncepcja nieśmiertelnej duszy mieściła się bowiem u Platona w granicach rozumowej spekulacji. Tym samym dyskredytacja idealizmu postępowała dalej. Jak zauważał Robert Zaborowski, Lutosławski w drugiej części swojej angielskiej rozprawy sugerował nawet, że „Platon nigdy nie potwierdził odrębnego istnienia idei werbalnie, w sposób dosłowny”, a poetyckie i metaforyczne fragmenty z wcześniejszych dialogów należy uznać jedynie za poszukiwania, intuicje opisane w dziele sztuki, a nie wynik procedur dialektycznych⁴⁸. Twórca idealizmu nie tylko więc porzucił czy przekroczył swoje poglądy, lecz także, być może, nigdy nie uważał ich za odrębny światopogląd.

Potraktowanie epifanii Diotymy jako artystycznej transpozycji doświadczeń przez Platona poszukiwań zakrawało na interesującą innowację, zwłaszcza w kontekście własnych wspomnień dotyczących tego fragmentu. Jak się zdaje, podobna strategia lekturowa poświadczała

45 Por. przyp. 31.

46 W. Lutosławski, *O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydział Filologiczny”, s. II, t. XI (26), s. 34. Była to ostatnia praca o Platonie po polsku, przed wydaniem ostatecznej angielskiej rozprawy w 1897 roku. Nie wiadomo, jak miała się ona do planowanej wcześniej cz. 3: *O logice Platona*, która miała nosić tytuł: *O autentyczności i chronologii dzieł Platona w związku z zawartymi w nich logicznymi teoriami*.

47 Tamże.

48 R. Zaborowski, *Platon w ujęciu Wincentego Lutosławskiego...*, dz. cyt., s. 62.

zmianę perspektywy badacza starożytnej myśli. Lutosławski tworzył zarówno rozprawę o teorii poznania, jak i opowieść biograficzną, w której rekonstrukcja świadomości była tak samo ważna, co poznanie jego poglądów. Tę dwoistość dobrze zresztą oddawało paragatunkowe określenie użyte we wstępie książki: „psychological study of the first logician”⁴⁹.

Stwierdzenie, że oracja Diotymy: „may be read as a record of personal experience, and as the result of the long previous development of Greek art”⁵⁰, przywoływało więc literackie doświadczenia dzieł sztuki. Poetycka wizja zapowiadała jedynie ukształtowanie się nowego światopoglądu Platona, jego zerwania z nauką Sokratesa, który w *Uczcie* nie jest w stanie przeciwstawić się opowieści Diotymy⁵¹, ale nie rozstrzygała o charakterze i treści tej rewelacji.

W rozwoju platonizmu (zwłaszcza w fazie *middle platonism*) Lutosławski podkreślał estetyczno-etyczne korzenie klasycznego idealizmu, akcentował te miejsca wywodu, gdzie namysł nad cnotą, dobrem i pięknem prowadził antycznego autora do przekonania o istnieniu jakichś bytów regulujących ten porządek. Pomysły Platona i Lutosławskiego trudno więc rozdzielić. Wystarczy przypomnieć, że refleksje o intersubiektywnym charakterze tych wartości polski filozof snuł wielokrotnie: czy to przy krytyce teozofii, czy opisie własnej kondycji naukowej.

Punkt dojścia ewolucji Platona rzucał nowe światło na pojęcie idei. W platońskim indywidualizmie mają one ograniczony charakter: istnieją wyłącznie w nieśmiertelnych duszach (a nie na zewnątrz ich, obiektywnie), można je poznać dzięki rozwojowi wiedzy, klaryfikowaniu pojęć, są one pochodną boskiej myśli, na ich wzorze została oparta budowa świata, którą w drodze logicznych ćwiczeń można odkryć⁵². Takie spostrzeżenia znów odpowiadały poglądom Lutosławskiego, płynącym z inspiracji ideorealistów, jeszcze w końcu lat 80.

49 W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, dz. cyt., s. VII.

50 Tamże, s. 235.

51 Więcej o tej interpretacji bohaterki *Uczty*: zob. R. Zaborowski, *Platon w ujęciu Wincen-tego Lutosławskiego...*, dz. cyt., s. 59.

52 „Ideas exist only in souls – they are eternal and unchangeable because their first model is created by God in his own thought. Thus ideas are the patterns of reality, and their existence in souls is named true Being. But they are not now suddenly perceived in ecstatic vision, as in the period of Middle Platonism. They must be created and elaborated by each soul in its own turn, and sought for by the logical exercises of classification, generalisation, and division” (W. Lutosławski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, dz. cyt., s. 523–524).

Praca zaświadczała też o coraz większej potrzebie wykorzystania nauki Platona do spraw współczesnych. Wymowa rozprawy *O pierwszych trzech tetralogiach...*, powstałej na początku 1895 roku, miała charakter co najmniej ponury, a niewielki dorobek siedmioletniego wysiłku zdawał się Lutosławskiego przytłaczać:

Cała dotychczasowa praca [...], razem z nieukończonymi jeszcze badaniami nad pozostającymi sześcioma tetralogiami, jest zaledwie wstępem do systematycznego przedstawienia samej logiki Platona [...]. Zaś nawet ta wiedza, którą nam da poznanie logiki Platona, jest tylko cegiełką do zbudowania prawdziwej logiki, korzystającej z doświadczeń wszystkich dawniejszych logików. Gdy się pomyśli, jak drobnym przyczynkiem są powyższe badania do osiągnięcia ostatecznego celu, [...] łatwo może powstać powątpiewanie, czy niezbyt głęboko zaczęliśmy kopać fundamenta naszego gmachu logicznego i czy znajdziemy pomocników, aby go kiedykolwiek ukończyć⁵³.

W ostatecznej angielskiej wersji (napisanej przecież niewiele później) próżno szukać podobnych fragmentów. Puenta tekstu przynosi jednoznaczłą gloryfikację Platona, ogłoszenie jego zwycięstwa. Przedstawia się go jako niedoścignionego mistrza, charyzmatycznego pedagoga, uprzywilejowanego intelektualnie, materialnie i historycznie twórcę. W partiach podsumowujących *The Origin and Growth of Plato's Logic* najczęściej powracają angielskie czasowniki wyrażające antycypację, przewidywanie, zapowiedź. Zwrot ku prawdziwej teorii poznania (logice) porównuje się do przewrotów Kartezjusza i Kanta, którzy szukali prawdziwej wiedzy w ludzkiej świadomości, natomiast wyniki tej procedury – systematyka dusz i istnienie Boga – do współcześnie obowiązujących teorii. Innymi słowy w toku swojej ewolucji Platon doszedł dokładnie tam, gdzie zmierzał Lutosławski, a jego postępowanie (unaukowiona teoria poznania) dawała te odpowiedzi, których szukali dziewiętnastowieczni, odczuwający metafizyczny głód.

Wobec tego, czy nadal trzeba mozolnie i drobiazgowo rozpatrywać kolejne systemy logiczne? Czy nie jest tak, że w tym skokowym odkryciu platońskiego systemu powołanie historyka filozofii zostało spełnione? Defetyzm minimalistycznego naukowca zniknął w cieniu triumfującej figury zmodernizowanego Platona.

53 Tenże, *O pierwszych trzech tetralogiach...*, s. 183. Podobny defetystyczny nastrój przejawiał wówczas w swojej korespondencji, por. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954*, s. 96–97.

Część czwarta – architekt nowej filozofii

Lutosławski po raz pierwszy pisał z pełnym przekonaniem o nieśmiertelności w artykule z 1893 roku, w trakcie swojego pobytu w Ameryce⁵⁴. Twardo stał w nim jednak na ubitym gruncie filozofii. W krótkim tekście postulował, aby w myśleniu o nieśmiertelności wykroczyć poza nadzieję i wiarę, którą oferuje religia, a przyjąć naukowe dowodzenie, jakie daje filozofia. Swoją argumentację opierał na spekulacyjnej myśli psychologicznej. Do znanego już rozumowania (za poznanie świata materialnego i idealnego odpowiada „ja” i to ono jest jedyną dostępną nam „prawdą”) doszły tu dwie nowe przesłanki. Pierwsza to przekonanie, że w świecie musi coś istnieć, a prawdziwe istnienie nie może umrzeć czy zniknąć. Druga, że świadomość ma charakter duchowy, jest ulokowana w duszy niezwiązanej z ciałem. Stąd wniosek, że to właśnie dusza jest tą prawdziwą i wieczną rzeczywistością, w związku z tym po śmierci zachowuje ona swoją indywidualność.

Ciekawa wydawała się także intencja prowadzonych poszukiwań. Lutosławski pragnął połączyć dwa modele antropologiczne: człowieka religijnego, który nie przywiązuje wagi do życia doczesnego, nad społeczny aktywizm przekłada swój egotyczny indywidualizm zapewniający wewnętrzny spokój, oraz człowieka nauki, bo ten w związku z przekonaniem o własnej śmiertelności dynamicznie pracuje na rzecz ludzkości, próbuje ją udoskonalić, ale trawiony jest strachem i niepokojem. Naukowo ujęta dusza okazywałaby się warunkiem zaangażowania i spełnienia obywatela utopii.

Kolejny etap rozwoju tej myśli przypada na połowę lat 90., a więc czas intensywnej pracy nad Platonem. Co ciekawe, sam starożytny twórca był wówczas traktowany jak panteista, który – zgodnie z pierwotniejszymi poglądami na świat – uważał, że dusza ma charakter materialny⁵⁵. Wzmianka ta pojawiła się w odrzuconym przez redakcję hasle do *Wielkiej encyklopedii powszechnej ilustrowanej*, pisanym w lutym 1896 roku. W tym „pierwszym rzucie teorii eleuteryzmu”⁵⁶ Lutosławski stwierdzał kategorycznie, że

54 Zob. tenże, *On the Difference between Knowledge and Beliefs...*, dz. cyt., s. 436–441.

55 Pisał: „nawet Platon, który z takim zapalem i przekonaniem dowodził rzeczywistości przedmiotów niematerialnych, niewidzialnych, niedotykalnych — do ich rzędu dusz indywidualnych nie zaliczał, tylko wyobrażał je sobie utworzone z nieco subtelniejszej niż ciało materii. [...] Dopiero od Kartezjusza powstało filozoficzne pojęcie duszy, jako substancji niematerialnej” (W. Lutosławski, *O istocie duszy*, [w:] tegoż, *Z dziedziny myśli*, dz. cyt., s. 102–103).

56 Określenie późniejsze: tenże, *Potęga duszy*, [w:] tegoż, *Z dziedziny myśli*, dz. cyt., s. 340.

pojedyncza, tożsama ze sobą, niepodzielna dusza⁵⁷ tworzy sobie nie tylko ciało, ale też czas, przestrzeń, ruch... Rozpoczął również kluczowe porządkowanie pojęć: „Religijnym wyrazem panteizmu jest buddyzm – spirytualizmu chrześcijaństwo. Na polu społecznym pierwszy prowadzi do socjalizmu, drugi do indywidualizmu”⁵⁸. Transponował więc swoje filozoficzne pomysły na wiarę i inżynierię polityczną.

Najważniejszym i najbardziej kontrowersyjnym *novum* tej krótkiej pracy było przekonanie o hierarchiczności dusz i wnioski, jakie z niego płyną. Byty duchowe są z natury zróżnicowane, ich ewolucja postępuje od dusz zwierzęcych, przez całą różnorodność dusz ludzkich, aż po dusze planetarne i najsilniejszą duszę Boga. Niematerialne istoty mogą na siebie oddziaływać, silniejsze motywują słabsze, co nazywa się „natchnieniem”, odbywającym się bez dotykającego, namacalnego pośrednictwa. Im dusza bardziej świadoma praw i źródeł myślenia, tym słabiej ulega obcym wpływom. Lutosławski głosił tu jeszcze wyższość ścisłego, samodzielnego filozofa nad emocjonalnym, niestałym poetą, do tego stopnia, że – odmawiając Stwórcy wszechmocy i wszechmądrości, które zabierałyby człowiekowi wolność – głosił:

Dla filozofa ufającego sobie, świadomego własnej siły, stosunek duszy i Boga nie może polegać na bezwzględnej zależności, a musi być opartym na pewnej wzajemności, co zresztą zgodne jest z praktyką prawie wszystkich religii, według których dusze działają na Boga ofiarami, modłami i uczuciami swymi, mogą mu stawiać opór i grzeszyć⁵⁹.

Prymat wolności i działania, panspirytualizm i indywidualizm – te kolejne składniki światopoglądu jeszcze koegzystowały z przywiązaniem do logiki, psychologii, ale też z jakąś formą idealizmu. Lutosławski, zastanawiając się nad rozwojem dusz, nie chciał uznać, że mają się one zjednoczyć z Bogiem, skoro od Niego nie pochodzą. Ich potęga powinna jednak rosnąć w trzech, znanych skądinąd, wymiarach, „celach idealnych”: zdobycia wiedzy, piękna i dobra. Właściwy kierunek rozwoju wskazywały więc klasyczne ideały.

57 Rozumowanie to niemal argument za argumentem powtarza ustalenia Struvego z pracy *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych. Dwie rozprawy czytane na posiedzeniach Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego* (Warszawa 1867).

58 W. Lutosławski, *O istocie duszy*, dz. cyt., s. 109.

59 Tamże, s. 118.

Stąd już tylko mały krok do ostatecznego „nawrócenia”; czas przyspieszał, nowe poglądy potęgowały się z każdym miesiącem, residua idealizmu wysychały. Po napisaniu *The Origin and Growth of Plato's Logic* Lutosławski planował wydanie książki *Progress of Souls*, która miała zawierać jego pełny światopogląd, ale na rozprawę o podobnej wadze przyszło poczekać jeszcze dwa lata. Uwerturą okazała się dysertacja doktorska z Helsinek obroniona w październiku 1898 roku, uznawana za pełne opracowanie teorii indywidualizmu. Za główne osiągnięcie rozprawy Lutosławski uznał jednak nie wnioski „co do etyki, teorii poznania i filozofii przyrody”, płynące z przyjęcia poglądu o istnieniu wiecznych, indywidualnych dusz, lecz – zgodnie z autoreferatem – przekonanie, że „indywidualizm szczególnie był właściwy naszemu narodowi”⁶⁰.

Nowy światopogląd doprecyzował w syntezie *Seelenmacht* wydanej wiosną 1899 roku⁶¹. *Potęga duszy* zawierała sporo pierwiastków starych, ale też kolejne, rewolucyjne już nowości. Filozof powracał jeszcze do ontologii, ale od strony pojęciowej interesowało go najbardziej rozdzielenie uniwersalizmu (monizm, który głosi, że jedność bytu pochodzi od jednej istoty) od indywidualizmu (pluralizmu, głoszącego wielość świadomych i wiecznych dusz)⁶². Pierwszy pogląd zwykle zwyciężał w historii filozofii, także u Platona, który najpierw pluralizm idei podporządkował idei dobra, a potem pluralizm dusz ujarzmił postacią Boga. Tymczasem Lutosławski wielość bytów duchowych łączył z pojęciem woli i proklamował eleuteryzm, „filozofię wolnych dusz”⁶³. W stosunku do poprzednich rozważań zmieniało to cel istnienia: dusze już nie dążą do prawdy, dobra i piękna, ale zbliżają się do jedności idealnej „jak łuk hiperboli do jej asymptoty”⁶⁴, a więc nieustannie, wiecznie i najprawdopodobniej nieskończenie zmierzają do jakiegoś zlania się z istotami od siebie wyższymi. Cały mechanizm tego połączenia napędza uwarunkowana tylko wolną wolą siła miłości, która łączy dusze: kochanków czy członków jednego narodu, co najlepiej daje się zaobserwować zwłaszcza wśród Polaków⁶⁵.

60 W. Lutosławski, *W. Lutosławski, Über die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung Helsingfors 1898 [autoreferat]*, „Przegląd Filozoficzny” 1898–1899, R. 2, z. 2, s. 87.

61 Tenże, *Seelenmacht. Abriss einer zeitgemassen Weltanschauung*, Leipzig 1899.

62 W tym czasie Struve oceniał kulturę współczesną, posiłkując się tą samą opozycją, por. *Anarchizm ducha u obcych i u nas. Studium krytyczne*, Warszawa 1899 (odbitka z „Biblioteki Warszawskiej” 1899, t. II).

63 W. Lutosławski, *O istocie duszy*, dz. cyt., s. 332.

64 Tamże, s. 333.

65 Filozof wskazywał, że dowody na szczególną pozycję narodu polskiego w rozwoju eleuteryzmu to przywiązanie do *liberum veto* i „postacie bohaterskie duchów krnąbrnych

Wola, która nie przymusza, okazuje się polską władzą ducha, nieegoistyczny indywidualizm ukoronowaniem swojskiej filozofii, którą należy szerzyć. Jak widać, Lutosławski, zaniepokojony rozwojem współczesności, nieoczekiwanie otwierał swój światopogląd na mistycyzm (tajemnicza jedność) i mesjanizm (narodowa misja). Pytanie tylko, czy proponowana doktryna mieściła się jeszcze w dawniej wyznaczonych granicach filozofii?

Potęga duszy zasadniczo różniła się od poprzednich tekstów i to nie tylko jeśli brać pod uwagę temperaturę emocjonalną czy kaznodziejsko-popularyzatorski ton. Zmieniły się w niej przede wszystkim procedury poznawcze, z czego Lutosławski jako wytrawny logik musiał zdawać sobie sprawę. Co prawda w polskim streszczeniu *Seelenmacht* dopowiadał, że wśród składowych części eleuteryzmu są pewniki o charakterze naukowym, a inne potwierdza zapoznanie się z dziejami filozofii – odnosił się więc do dawniej gloryfikowanej metody historyczno-naukowej. Niemniej składał też hołd jakiejś nowej epistemologii: fideizmowi i pozaracjonalnym sposobom poznania i doświadczania świata. Dlatego też z jednej strony przekreślał prymat rozumu: jego zdaniem ten niemiecki uniwersalista tłumi naszą szlachecką fantazję i narodową wolę, z drugiej – uznawał zasadniczą niepoznawalność świata i domagał się „prawa do wiary”⁶⁶. Eleuteryzm wyrażał więc w 15 zwięzłych formułach bez dowodzeń i dedukcji, a doktrynę sprowadzał do działań konkretnych: zakładania towarzystw, formowania uniwersytetów, tworzenia nowych jednostek. Rozumowania uzupełniały dogmaty, teoria tylko usprawiedliwiała praktykę.

Potęga duszy napisała osoba, która doznała jakiejś zasadniczej przemiany, która po obronie doktoratu w Helsinkach zmieniła swoje cele. W liście do Alojzego Wierchlejskiego z 2 listopada 1898 Lutosławski tak podsumowywał tę zwycięską batalię:

i niezależnych od tradycji, walczących o dobro swych braci zgodnie z własnym sumieniem, niepytających o prawa powszechne”, opisywane przez romantyków (tamże, s. 330).

66 W stosunkowo krótkim czasie w tym zakresie doszło do całkowitego porzucenia młodzięńczych deklaracji. W krótkiej broszurce *Religia w życiu narodowym* (Warszawa 1909) Lutosławski uznawał naukowe dowodzenie spraw metafizycznych za niemożliwe. Jak sądził, nawet najbardziej ściśle badania wymagają udziału wiary („wiara więc oświeca drogę wiedzy, wyprzedzając ją”, tamże, s. 9), stąd tak ważny wydawał się mu udział religii (najlepiej katolickiej) w rozwoju człowieka i narodu: „Wszelka szczerza i głęboka wiara, czy to społeczna, czy polityczna, czy religijna, jest siłą twórczą, bo wiedzie do czynów i przez to albo się potwierdza, albo prowadzi do potwierdzenia innej alternatywy” (tamże, s. 48).

Polską filozofię stworzę i rozwinę, choćbym był na krańcach świata [...], tytułów nie potrzebuję – bo mam prawo najwyższe – potęgę, co tworzy światy – pociąga dusze i rośnie ku nieśmiertelności. Wśród bólów śmiertelnych narodził się nowy człowiek – co przeżył piekło i zdobył sobie prawo do nieba⁶⁷.

Część piąta: „nawrócenie”

Dlaczego akademik szanujący naukę i historię filozofii, teoretyk kontemplujący świat idei, zaczyna wygłaszać kazania narodowe, zakładać bractwa, składać swoją bezstronność na ołtarzu Sprawy? Lutosławski tłumaczył tę zmianę objawieniem i tym tropem szli późniejsi badacze. Jan Skoczyński przekonywał, że to właśnie epifaniczne doświadczenie Boga i powrót do Kościoła pozwoliły filozofowi na przezwycięzenie indywidualizmu, na uznanie, że wiara jest ważniejsza od nauki, a mistycyzm nie ogranicza wolności człowieka⁶⁸. Wydaje się jednak, że przemiana Lutosławskiego nabiera sensu w kontekście dynamiki wydarzeń z lat 1898–1900, bez jednoznacznego rozstrzygnięcia, które z nich odegrało w tym wypadku najważniejszą rolę.

Za „nawrócenie” odpowiadały więc w jakiejś mierze: po pierwsze, rosnący resentyment, urazy za nieprzyjęte artykuły i krytyczne głosy, za obiecane katedry zajmowane przez kolegów po fachu, za prace zyskujące uznanie za granicą, na polskie wydanie których wciąż brakowało pieniędzy, za tylko docenturę, gdzie nie pozwalano mówić o narodowej filozofii czy mistycznej wykładni Dantego⁶⁹, za medykalizację zaangażowania i oskarżenia o niepoczytalność, przed którymi trzeba się było bronić u zachodnich psychiatrów; po drugie, osobiste wpływy, spotkania ze Stanisławem Szczepanowskim i Kazimierzem Odrzywolskim, od których „Lutuś” miał wracać odmieniony do tego stopnia, by zaraz po ich nagłej i niemal jednoczesnej śmierci⁷⁰ podjąć dziedzictwo neomesjanistów⁷¹, rozmowy z biskupem Baranowskim, bratem Ludwikiem i Auguste’em Gratrym doprowadzającymi

67 Cyt. za: T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954*, dz. cyt., s. 110.

68 J. Skoczyński, *Prywatne objawienia Wincentego Lutosławskiego*, dz. cyt., s. 93–94.

69 Tę przyczynę radykalizacji myśli filozofa podkreślał w swoich artykułach i syntezach monografista Tomasz Mróz.

70 Neomesjanisci umierają kolejno: 31 października i 1 listopada 1900 roku.

71 List Ignacego Maciejowskiego do Maryli Wolskiej z 19 marca 1901 roku, cyt. za: K. Ratajska, „*Towiańszczyzna czysta*” w *działaniu i pismach Wincentego Lutosławskiego*, „Prace Polonistyczne” 2001, nr 56, s. 123.

do Kościoła oraz dyskusje polityczne skutkujące przystąpieniem do Ligi Narodowej, zebrania z rozzaczowanymi studentami na prywatnych seminariach i z marzącymi robotnikami domagającymi się ratunku, polemiki z „pijanymi” artystami schodzącymi na manowce, których chciałoby się ogrzać ogniem, jakiego nie zgasiła wieloletnia praca za biurkiem⁷²; po trzecie, prywatne kryzysy, walka z napadami depresji i pesymizmu, rodzinne kłopoty i małżeńskie rozterki, przełamywane kolejnymi olśnieniami, wypierane przez psychofizyczne ćwiczenia i modlitwę... Katalog tych wydarzeń można by rozszerzać, część z nich jest już dobrze znana, inne domagają się opracowania, pozostałe na zawsze zostaną tajemnicą. Z perspektywy biografii uczonego, który większość młodego życia spędził w zaciszu biblioteki, uderza jednak to zagęszczenie doświadczeń, które zachwiało wyważonym umysłem i doprowadziło do skrajności od dawna odczuwane nadzieje, pragnienia i lęki.

Jeśliby jednak spojrzeć na Lutosławskiego z perspektywy biografii intelektualnej – dowartościowującej ciągłość ludzkiej osobowości – to w omawianym czasie zastanawiają trzy inne komponenty, które „nawrócenie” przygotowywały i dopełniały: prasowe polemiki koncentrujące się wokół roli filozofii i sztuki, recepcja polskiej myśli romantycznej i ostateczne rozliczenie z Platonem. Ta trójka fenomenów miała charakter intelektualny, bo też konwersja filozofa nie mogła się obyć bez batalii na argumenty. W każdym z nich idealizm pozostawał ważnym punktem odniesienia.

Po pierwsze więc równoległe do lektury Platona Lutosławski toczył polemiki dotyczące rozdzwiku między sztuką a prawdą, elitaryzmem artystów i potrzebami mas. Odświeżał w ten sposób dawny konflikt między ideałem a życiem z pierwszej połowy stulecia, który wracał po latach nie tylko z powodu neoromantycznego charakteru młodopolskiej twórczości, lecz także dlatego, że debiutujący twórcy mierzyli się z uwikłaniem w system kapitalistyczny, który na nowo problematyzował rolę artysty i jego zaangażowanie społeczne.

Punktem wyjścia tej refleksji była chęć zrozumienia i pokonania nastrojów pesymistycznych. Wśród wielu czasem bardzo konkretnych przyczyn niebezpiecznego zjawiska Lutosławski wymieniał więc także „lekceważenie dążeń idealnych”, dotkliwie zwłaszcza „w naszym kraju, gdzie przy powszechnym ubóstwie w wyobraźni ludzi wzrasta znaczenie pieniędzy

72 Wiele z tych doświadczeń „na gorąco” opisał Lutosławski w przedmowie *O wychowaniu narodowym* dołączonej do *Wykładów Jagiellońskich*, t. 1: *Wykłady wstępne*, Kraków 1901.

i bogactwa”⁷³. Do ignorancji w tym zakresie przyczyniła się „wątpliwość co do istnienia duszy i jej nieśmiertelności”⁷⁴. „Wzrost ten pesymizmu nie jest bynajmniej dowodem, że się istotnie gorzej dzieje na ziemi, tylko że umysły ludzkie coraz to goręcej zajmują się tym, co być powinno, coraz to jaśniej uświadamiają sobie różnicę między rzeczywistością a ideałem, do którego dążą”⁷⁵. Jednak od deklarowanego tu docenienia świata ideałów zmierzał Lutosławski ku krytyce ich jednostronnego rozumienia. Po lekturze nowel Edwarda Maliszewskiego pod koniec 1896 roku ostrzegał przed „fałszywymi idealistami”. Popełnili oni „błąd logiczny, z którego wysnuto teorię ideałów całkiem niezgodnych z życiem – i życia wymagającego poświęcenia ideałów”⁷⁶. W zdaniu tym zawierała się oczywiście bardzo współczesna polemika z arystokratyzmem modernistycznym. Lutosławski uważał, że nie ma nic złego w tym, by wielki artysta zarabiał swoją sztuką, nawet jeśli czasem musi zniżyć jej loty, doceniał też udział pięknych przedmiotów w życiu codziennym: każdy wytwórca (np. szewc) przejawiający zamiłowanie do doskonałego wykonania swojego produktu zbliżał ludzkość do świata ideałów. Niemniej wymowa dyskusji miała charakter już ściśle filozoficzny, włączała Lutosławskiego w dysputę na temat pogodzenia ideałów i rzeczywistości, w rozwój tzw. filozofii życia.

Także w artykułach z lat 1898–1899⁷⁷, polemikach z Elizą Orzeszkową, Bolesławem Prusem, ocenach twórczości Artura Gruszeckiego czy Marii Rodziewiczowej krytyk pesymizmu upodrzedniał praktykę i sferę materialną, a doceniał teorię i „cele idealne”. Przy całym rozchwianiu ówczesnych poglądów i często sprzecznie formułowanych opiniach (zwłaszcza o roli pieniądza czy etycznej wymowie emigracji zdolności) uwidaczniała się w tych tekstach tendencja do traktowania nauki i sztuki jako najwyższej wartości tworzącej charakter narodu, ale też uwrażliwiającej na „widzenie doskonalszego bytu w pięknej formie”⁷⁸. Podsumowując, zdania takie jak:

73 W. Lutosławski, *Pesymizm*, „Ateneum” 1894, t. I, z. I, s. 1–7, *Skąd się biorą pesymiści?*, „Ateneum” 1895, t. I, z. I, s. 1–19, *Ideał i życie*, „Ateneum” 1897, t. IV, z. XI, s. 193–199, przedruk tych trzech artykułów jako *Pesymizm*, [w:] tegoż, *Z dziedziny myśli*, dz. cyt., s. 226.

74 Tamże, s. 251.

75 Tamże, s. 253.

76 Tamże, s. 255.

77 Zebranych później w tomie: *Iskierki warszawskie*, Warszawa 1911.

78 Tamże, s. 169–170. Wyrosła z tego pewna koncepcja sztuki, bardzo bliska rozważaniom Libelta i Kremera (twórczość jako uduchowianie materii, jako przeobrażanie jej pod kierunkiem ideałów złożonych w duchu, dostrzeganie w świecie materialnym wzoru idealnego).

„Ideały nabierają istotnej wartości moralnej dopiero wtedy, gdy śmiało są stosowane do życia”⁷⁹ czy „Nie wystarczy wierzyć w ich odległą i niedościgłą piękność, trzeba ich potęgę szerzyć wśród walk życia codziennego”⁸⁰ – pokazywałyby, że szukał on jakiejś trzeciej drogi między maksymalistycznymi wymaganiami tzw. idealistów a bezideowością tzw. realistów i, jak się zdaje, to właśnie pewna koncepcja literatury i sztuki bliskich życiu alternatywę tę miałyby wskazywać.

Druga potyczka koncentrowała się wokół filozofii narodowej, którą Lutosławski zapragnął „stworzyć i rozwinąć”. Sprawę tę – wydawać by się mogło dobrze zbadaną – trzeba w miarę możliwości oddzielić od lektury romantycznych pisarzy. Zgodzić się wypada z tezą, że Lutosławski traktował poglądy filozofów narodowych i poetów romantycznych jako całość⁸¹, że adaptował rozmaite wątki i wartości pojawiające się w pismach tej zróżnicowanej grupy do sytuacji społeczno-politycznej⁸². Słusznie wskazywano też na dominujących patronów jego mesjanistycznej syntezy: przede wszystkim na Juliusza Słowackiego i Augusta Cieszkowskiego⁸³, ale też Andrzeja Towiańskiego⁸⁴. Trzeba jednak pamiętać, że kolejność tych lektur i sposoby ich interpretowania zmieniały się w kolejnych latach życia filozofa, co odgrywało rolę w jego subtelnych, lecz wyraźnych przeobrażeniach intelektualnych⁸⁵.

W Mickiewiczu i Krasińskim Lutosławski zaczytywał się jeszcze w gimnazjum, ale zainteresowania te nie przekładały się na prace filozoficzne, były zapewne *stricte* literackie. Co innego dorobek polskich filozofów. Ich intensywne poznawanie rozpoczęło się już w okolicach 1890 roku, początkowo jako rekonesans w rodzimej logice i pismach o Platonie, z czasem jako osobny przedmiot badań. Kierunek zainteresowań wyznaczali polscy pośrednicy: najpierw Stefan Pawlicki, a po pierwszym niepowodzeniu

79 W. Lutosławski, *Pesymizm*, dz. cyt., s. 262.

80 Tamże, s. 263.

81 H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha*, dz. cyt., s. 179.

82 W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994, s. 151.

83 Por. H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha*, s. 174–252, zwłaszcza 217 i n. oraz T. Mróz, *Poglądy filozoficzne Wincentego Lutosławskiego jako synteza polskiego mesjanizmu*, [w:] *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności*, zwłaszcza s. 88–93.

84 Por. K. Ratajska, „Towiańszczyzna czysta”, dz. cyt., s. 103–132.

85 W podobny sposób komponent romantyczny w genealogii systemu Lutosławskiego ujmowała Floryńska, pisząc o „korekcie” założeń metafizyki niemieckiej pod wpływem polskich lektur (por. też, *Spadkobiercy Króla Ducha*, dz. cyt., s. 183). Autorka była przekonana, że system ten został ukształtowany wcześniej, a oddziaływanie wspomnianych lektur zmieniło dominanty myślenia i sposób ich wypowiedzania zasadniczo dopiero po „nawróceniu”.

z objęciem katedry Henryk Struve⁸⁶ – stąd wielką rolę w tych pierwszych rekonesansach musieli odgrywać Trentowski, Libelt, Kremer, Gołuchowski... Szczególne nasilenie recepcji nastąpiło na początku 1896 roku, kiedy to Lutosławskiemu powierzono przygotowanie syntetycznego opracowania filozofii polskiej do kompendium *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, wciąż rozszerzanego, mimo śmierci autora, Friedricha Ueberwega. Polski filozof bardzo skrupulatnie zbierał informacje o dokonaniach rodaków na tym polu, konsultował sam tekst z kolegami i autorytetami, a choć poróżnił się wówczas m.in. z Kazimierzem Twardowskim, najprawdopodobniej o to, co uznać należy za reprezentatywne⁸⁷, to ostateczne, pięciostronnicowe sprawozdanie zyskało aprobatę Struvego za brak subiektywnej tendencji⁸⁸. W tym samym czasie w hasłach do *Wielkiej encyklopedii...* nazwiska filozofów narodowych były często zestawiane z wielkimi myślicielami europejskimi. Na tym etapie Lutosławski czytałby pisma polskich idealistów zgodnie z metodą historyczno-naukową: skrupulatnie, systematycznie, ale też – o czym nie można zapominać – nie w izolacji i nie bez oczekiwań.

Lektura filozofów narodowych przebiegała równoległe do analizy dzieł Platona, co inaczej oświetla opisywane zmagania z teorią idei. Jak wiadomo, polscy myśliciele południa wieku próbowali w swoich systemach zreformować system Hegla (i w mniejszym stopniu Schellinga), uzupełniając idealizm obiektywny właśnie o pierwiastek spirytualistyczny: nieśmiertelną duszę i osobowego Boga. Przeciwwstawiali się też jednostronnemu racjonalizmowi tej filozofii, szukali alternatyw dla spekulacyjnego rozumu w słowiańskich czy polskich władzach poznawczych: wyobraźni, woli, umyśle. Stopniowo brali też pod uwagę osiągnięcia psychologii i przyrodoznawstwa, a także rosnącą potrzebę praktyki i zaangażowania, wykraczając poza heglowski determinizm i finalizm dziejów. Mimo rozmaitych unowocześnień pozostawali jednak pod wpływem idealizmu, zwłaszcza w zakresie refleksji estetycznej i etycznej, w których jednoznacznie opowiadali się po stronie hasła sztuki dla sztuki i wyznawali konieczność dążenia do prawdy, dobra i piękna⁸⁹.

Wpływ filozofów narodowych mógł więc odegrać kluczową rolę w postrzeganiu ewolucji platonizmu i wyznaczaniu jej kierunku, jak również

86 Por. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954*, dz. cyt., s. 73

87 Por. *Korespondencja Wincentego Lutosławskiego z Kazimierzem Twardowskim*, dz. cyt., s. 38 i nn.

88 H. Struve, *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego*, Warszawa 1900, s. 39.

89 O tych przemianach idealizmu pisałem w: D.W. Makuch, *Wokół pojęcia fantazji. Południe XIX wieku i przemiany idealizmu*, Warszawa 2018.

wpłynąć na przemianę światopoglądową samego Lutosławskiego. Filologiczne śledztwo w tej sprawie – częściowo tylko możliwe, bo początkowo ich udział w rozprawach naukowych nie był szczególnie widoczny – pokazuje, jak poznawanie polskich heglistów ukierunkowywało refleksje filozofa. W *Potędze duszy* Lutosławski zaznaczał, że to typowo polskie spojrzenie na świat, motywowane odpowiednimi lekturami, pozwoliło mu dostrzec ewolucję myśli Ateńczyka przeoczoną przez najwybitniejszych znawców. Przyznawał tam, że hierarchia duchów zbliża go do Towiańskiego, miłość jako siła jednocząca dusze zgodna jest z *Dumaniami nad najwyższymi zagadnieniami człowieka* Gołuchowskiego, a pomysł na ewolucję myśli Platona zawdzięczał przemianie Konrada z *Dziadów*; tymczasem jeszcze trzy lata wcześniej w haśle *O istocie duszy* rodzący się eleuteryzm uzasadniał odwołaniami do angielskich psychologów i badaczy spirytyzmu, a w 1897 roku inspiracji do prac o Platonie upatrywał nie w jakimś literackim skojarzeniu, ale wytrwałym i wieloletnim wysiłku włożonym w datowanie i porządkowanie dialogów.

Prześledzenie zainteresowań lekturowych Lutosławskiego z lat 90. XIX wieku udowadnia też, jak stopniowo, ale wyraźnie jego sympatie ciążyły w stronę międzypowstaniowego mesjanizmu. Z grupy narodowych filozofów i myślicieli z czasem naprzód wysunął się August Cieszkowski, do którego doszedł silnie oddziałujący Towiański⁹⁰, a następnie nowa lektura Krasińskiego i Mickiewicza, po 1900 roku uzupełniona o genezyjskiego Słowackiego⁹¹. Kiedy po kilkudziesięciu latach, w 1927 roku, Lutosławskiego poproszono o przeredegowanie polskiego sprawozdania do kompendium Ueberwega, to zaproponowana tam rozszerzona wersja dawniej obiektywnego rysu sprowadzała wszystkie wysiłki myślicieli do polskiego poglądu na świat – spójnego i jednoznacznego mesjanizmu, opisywanego zresztą konsekwentnie za pomocą własnego systemu pojęciowego⁹².

90 Warto też dodać, że patronaty te nie były stałe. Na przykład zapoznanie się z monografią Władysława Mickiewicza i zawartej w niej korespondencji oraz z pracami Henryka Boguskiego zraziło Lutosławskiego do mistrza Koła Sprawy Bożej, por. W. Lutosławski, *Iskierki warszawskie*, dz. cyt., s. 32.

91 Także i w tym wypadku trzeba by pilnie prześledzić, które utwory i w jakim okresie rezonowały z teorią Lutosławskiego. Dla przykładu w uwielbieniu Mickiewicza w latach 1899–1900 wielką rolę odgrywały *Dziady* cz. III z *Wielką Improwizacją* (por. np. tenże, *Wykłady Jagiellońskie*, t. 1, dz. cyt., s. 60; tenże, *O wychowaniu narodowym*, [w:] tegoż, *Wykłady Jagiellońskie*, t. 2: *Poprzednicy Platona*, Kraków 1902, s. 29–31), a w późniejszym okresie szczególnie bogaty w treści filozoficzne okazywał się wiersz *Widzenie* (por. zwłaszcza broszura: tenże, *Widzenie Mickiewicza*, Warszawa 1937).

92 T. Mróz, *Wincenty Lutosławski 1863–1954*, dz. cyt., s. 101. Stosunkowo późny czas powstania tego tekstu wydaje się ważny, bo to właśnie on (a nie jego pierwotna wersja z 1897 roku) służy współcześnie za podsumowanie stosunku Lutosławskiego do

Zgodnie z wykreślonymi już wektorami zainteresowań w dyskursie Lutosławskiego dominację zdobywała literatura czytana już nie po to, aby – jak w przypadku Platona – wydobyć z niej konsekwentny system, ale po to, by uprawomocnić nowe pomysły głosem wieszczów. Filologiczne procedury podlegały zaś wyrazistej przemianie⁹³. Filozof szukał w czytanych przez siebie dziełach przede wszystkim potwierdzenia własnych poglądów, wybierał te, które dawały się sprowadzić do szeregu prawd abstrakcyjnych, przedstawiając je w taki sposób, by pasowały do budowanego systemu lub dało się je w imię tego systemu odrzucić. Paradoksalnie najłatwiej przychodziło mu operowanie długim cytatem, a wydawać by się mogło, że to sposób najmniej zakłamujący intencję dzieła. Tymczasem Lutosławski czyścił wszelkie cytaty z kontekstu zewnątrz- i wewnątrzliterackiego, zawieszał je w światopoglądowym nieczasie, gdzie przestawało się liczyć znaczenia nadawane w ramach logiki dzieła, w życiu autora albo osoczu epoki. Tendencja ta widoczna jest szczególnie w *Wykładach Jagiellońskich*, gdzie wypowiedzi wieszczów wykorzystywał do ilustrowania najrozmaitszych poglądów greckich filozofów⁹⁴. Dawniej cierpliwy filolog z czasem nie zawahał się nawet stwierdzić, że Bergson swoje poglądy odziedziczył po przodkach Słowackiego⁹⁵. Mniejszą ścisłość wyjaśniała nowa koncepcja natchnienia, a więc oddziaływania silniejszych duchów, przed którą już nie trzeba się bronić samodzielnością myślową. Tym samym historię filozofii Lutosławski sprowadzał do zasadniczej „ciągłości myśli ludzkiej”, niewymagającej rzeczywistych kontaktów czy wpływów⁹⁶. Nie dziwi więc, że spirytualista tę samą koncepcję potrafił wyprowadzić od kilku odmiennych twórców, np. koncepcja miłości, tak kluczowa dla nowej teorii, zyskiwała

filozofii narodowej, co zawdzięczamy współczesnemu przekładowi i przedrukowi w antologiach myśli filozoficznej (por. W. Lutosławski, [*Mesjanizm jako polski światopogląd narodowy*], tłum. S. Pieróg, [w:] *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej*, oprac. S. Pieróg, Warszawa 1999, s. 409–416, przedruk także [w:] *Spór o mesjanizm*, t. 1: *Rozwój idei*, oprac. A. Wawrzynowicz, Warszawa 2015).

93 Na przykładzie relacji ze Słowackim strategie te dobrze opisali już: T. Weiss (*Romantyczna genealogia polskiego modernizmu*, dz. cyt., s. 216–227), H. Floryńska (*Spadkobiercy Króla Ducha*, dz. cyt., 211–227) czy E. Łubieniewska, (*Słowacki – Lutosławski, czyli niebezpieczne związki Rewelatora z Reformatorem*, [w:] *Filozofia i mistyka*, dz. cyt., s. 133–155).

94 Por. tłumaczenie filozofii przedplatońskiej lub dialogowanie z nią za pośrednictwem cytatów ze Słowackiego: W. Lutosławski, *Wykłady Jagiellońskie*, t. 2, dz. cyt., s. 55, 83, 99–100, 115, 153 itd.

95 Zob. tenże, *Iskierki warszawskie*, dz. cyt., s. 249.

96 Tenże, *Wykłady Jagiellońskie*, t. 1, dz. cyt., s. 123.

swe uzasadnienie nie tylko w dziełach Gołuchowskiego, ale też pitagorejczyków, Mickiewicza, angielskich filozofów i oczywiście Platona...

I tak dochodzimy do trzeciej intelektualnej batalii, ostatniego zwarcia ze swoim wielkim, starożytnym mistrzem. Po jego odbyciu Lutosławski deklarował, że już nigdy nie wróci do pisania o twórcy idealizmu, a to dlatego że został „napiętnowany jako badacz Platona”⁹⁷, że postrzegano go wyłącznie jako historyka i wynalazcę stylometrii, a przecież od początku uważał, że zajmowanie się logiką Ateńczyka miało być „przygotowawczym ćwiczeniem, uzdalniającym [...] do sprawdzenia i wyrażania własnych myśli w dziedzinie metafizyki i etyki”⁹⁸ (niewielka to zmiana, ale jakże ważna w stosunku do punktu wyjścia: chęci przerobienia całych dziejów filozofii). Samodzielność domagała się ostatniego boju, a ten przyniosła najbardziej dynamiczna książka tego czasu, apendyks do dawnych badań, tj. rozprawa popularyzatorska *Platon jako twórca idealizmu i* (w wersji „niepoprawionej” przez cenzurę) *socjalizmu*.

Jej uważna lektura pokazuje, że Lutosławski wrócił do platońskich poglądów sprzed spirytualistycznego zwrotu, by się z nim ostatecznie rozliczyć, by zademonstrować, dokąd prowadzi konsekwentna myśl idealistyczna, ale też żeby zastanowić się, czy można z niej coś ocalić. Punktem wyjścia było stwierdzenie, że „stara” teoria nawet po upadku Hegla ma „dziś jeszcze wielu obrońców i wyznawców”⁹⁹, zwłaszcza w postaci socjalizmu rozumianego jako „teoria polityczna uznająca potrzebę maksymalnej władzy państwa”¹⁰⁰. Lutosławski wierzył, że jeśli obali idealizm u platońskiego źródła, ostatecznie pokona też socjalizm, a wszystko w kluczowym momencie rozwoju narodu, w trakcie „zaostrażającej się walki o zasady organizacji społecznej”¹⁰¹.

97 Późniejsze określenie, zob. tenże, *Jeden łatwy żywot*, s. 225.

98 Tenże, *Badania nad Platonem*, „Eos” 1900, R. 6, z. 1, s. 139.

99 Tenże, *Platon jako twórca idealizmu*, Warszawa 1899, s. 3.

100 Tamże, s. 4. Dziś powiedzielibyśmy raczej o etatyzmie, choć i widmo Marksa unosiło się nad spekulacjami filozofa, co uwyraźniło się jeszcze w *Wykładach Jagiellońskich*. Lutosławski ostrzegał przed niebezpieczeństwami „walki klas” i kontrował je propozycją miłości (tenże, *Wykłady Jagiellońskie*, t. 1, dz. cyt., s. 24 i n.) oraz wykazywał na niebezpieczeństwa materializmu bez Boga, opowiadając się po stronie Towiańskiego (tamże, s. 42–43). Pewne znaczenie w recepcji marksizmu odegrały też polityczne, nacjonalistyczne sympatie, które przy całym swoim filosemityzmie (tolerancyjność uważał Lutosławski za cechę prawdziwego Polaka) pozwalały na wypowiedzi zgodne z ówczesną retoryką partyjną, np. „antyreligijny wpływ międzynarodowego socjalizmu żydowskiego” czy „semicka doktryna determinizmu” Spinozy (tenże, *Religia w życiu narodowym*, dz. cyt., s. 42–43). Pisał o tym zagadnieniu m.in. T. Weiss, *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu*, dz. cyt., s. 229–232.

101 W. Lutosławski, *Platon jako twórca idealizmu*, dz. cyt., s. 3.

Autor punktował więc Platona przede wszystkim jako indywidualista i praktyk. Krytykował idealizm, ponieważ: zaprzecza on „możliwości inicjatywy indywidualnej”¹⁰², wyklucza jednostkę z żywiołu historii, prowadzi do przecenienia rozumu kosztem uczucia, empatii, miłosierdzia, cenzuruje sztukę i rodzi postawy eskapiczne wynikające z maksymalizmu moralnego, ignoruje przyrodzone ludzkie nierówności. „W praktyce idealista jest bezwzględny”¹⁰³ – ujmował sprawę mocno i jednostronnie. Idealizm w tej nowej wykładni nabierał szerszego znaczenia, stawał się pewną negatywną postawą wobec życia¹⁰⁴. Idealista to, owszem, człowiek szlachetny, ale też ślepy, okrutny, fanatyczny, kłótlivy, dążący do abstrakcyjnego celu bez baczenia na środki, bez brania pod uwagę rzeczywistości. Oślepiła go utopia piękna i dobra, przez co zapomniał o świecie rzeczywistym, a to tu, a nie tam groźnie narasta zacięta polityczna walka o nowy kształt świata.

Lutosławski na wielu poziomach próbował więc idealizm obalić: przypominał dowodzenia logiczne, wspominał osiągnięcia polskich reformatorów heglowskich prawd: Hoene-Wrońskiego, Libelta, Gołuchowskiego¹⁰⁵, ale najwięcej miejsca poświęcił szczegółowej analizie dialogów Platona. W ponownej interpretacji *Uczty* wzmacniał „objawieniową” czy psychologiczną genezę teorii idei, minimalizował wartość argumentacji. Oto Platon „natchnieniem wiedziony, ujrzał świat inny i piękniejszy niż ten, w którym sam się obracał, i ośmielił się uwierzyć, iż ten świat idealny był rzeczywistszy”¹⁰⁶, „widział to, czego nikt przed nim nie dostrzegł: linie boskiej piękności, skażone ludzką niedoskonałością, idealną rzeczywistość, wyższą nad realne pozory”¹⁰⁷. Geniusza uwiodły marzenia,

102 Tamże, s. 5.

103 Tamże, s. 6.

104 To rozumienie idealizmu okazało się szczególnie trwałe w myśli Lutosławskiego i powracało w kolejnych dekadach w ciągle uzupełnianej klasyfikacji poglądów na świat. Najpierw szczątkowo w *The Knowledge of Reality* (Cambridge 1930), gdzie przedstawiał idealizm jako drugą z teazji – tj. poglądu uzależnionego od „wewnętrznych cech i zdolności poznawczych osoby” (po materializmie, ale przed panteizmem, spirytualizmem, mistycyzmem i mesjanizmem; por. A. Choroszińska, *Z „Metafizyki” Wincen-tego Lutosławskiego: „Wiedza Rzeczywistości”*, [w:] *Filozofia i mistyka*, dz. cyt., s. 126) – a następnie w *Metafizyce*, gdzie powtarzał i porządkował cechy życiowego idealisty (por. W. Lutosławski, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 60–66), dodając jednak jeszcze mocniejsze podsumowania: „Wszelka forma zła, mająca wytłumaczyć całą rzeczywistość bez uwzględnienia doświadczenia, należy do idealizmu” (tamże, s. 66).

105 W. Lutosławski, *Platon jako twórca idealizmu*, dz. cyt., s. 11. A więc jeszcze nie Cieszkowskiego, Towiańskiego czy Mickiewicza...

106 Tamże, s. 55.

107 Tamże, s. 63.

ale jego największy błąd polegał nie na wyobrażeniu sobie utopii, ale na jej autorytarnym charakterze. Lutosławski krytykował zasady funkcjonowania państwa Platona (ale też Hegla), w których jednostka została całkowicie podporządkowana prawom. Maksymalizm tych zasad tyleż wynikał z idealizmu, a więc w wiary w niezmiennie wartości, ile dowodził rosnącego egoizmu i samozadowolenia Platona¹⁰⁸. Dlatego też jako Polak bez państwa autor rozprawy chciał, odwrotnie, budować takie systemy, które uprawniają możliwość poprawiania świata, budzą „wzrastające uczucie odpowiedzialności jednostek”¹⁰⁹. Zadaniem współczesnego myśliciela jest nauka czynu, oparta na ideale miłości, nie na przymusie, to wypełnianie narodowej misji, a nie podbój umysłów. W ten sposób w kontrze do Platona powstawały intelektualne fundamenty pierwszych organizacji Lutosławskiego: Kółka Filaretów, Eleuterii, Eleusis, Towarzystwa Kowali itp.

Nie oznaczało to jednak całkowitego wyegzorcyzmowania idealizmu. Jego wynalezienie autor rozprawy uznawał za odkrycie o wielkiej doniosłości, uważał też, że trwała zdobyczą Platona było przekonanie o „niezależności pojęć od szczegółów doświadczenia zmysłowego”¹¹⁰. Więcej: idee znalazły swoje miejsce nie tylko w logice. W przeciwieństwie do doktryny Hegla Lutosławski wspominał o istnieniu jakiegoś „naturalnego, rodzimego”¹¹¹ idealizmu i jego sile budzącej energię do postępu¹¹². Tekst wieńczył więc apelem o ponawianie lektury Platona, który towarzyszy swoim czytelnikom zawsze, aby „stałe wytrwali w cnocie i dążyli ponad ziemskie rozkosze ku wiecznemu ideałowi Dobra”¹¹³.

108 Por. tamże, s. 72–81.

109 Tamże, s. 89.

110 Tamże, s. 88.

111 Tamże, s. 7.

112 Tamże, s. 8.

113 W. Lutosławski, *Platon jako twórca idealizmu*, dz. cyt., s. 90. Wydaje się, że podsumowanie tych rozważań znajduje się w późniejszej *Logice ogólnej*, pisanej ponownie w „chwili osobliwej” (zapewne rewolucji 1905 roku). Tam po raz pierwszy tak wyraźnie Lutosławski doprecyzował, że idee (np. równość, dobro, prawda) istnieją naprawdę, ale tylko w jaźni, która będzie od tej pory pojęciem-kłuczem do zrozumienia filozofii Lutosławskiego (zastąpiła ona pojęcie duszy, por. przyp. 52). Im więcej ludzi podziela jakąś ideę, tym coraz bardziej obiektywna się ona staje, stąd tak ważne jest budowanie wspólnoty (w tym narodowej) i samorozwój za pomocą konkretnych ćwiczeń. W *Logice ogólnej* ze zdziwieniem więc można było przeczytać, że dawniej pogrzebany idealizm „panuje w wychowaniu, kształceniu, polityce i badaniach społecznych”, a więc w polach, w których poruszał się sam Lutosławski (por. *Logika ogólna, czyli teoria poznania i logika formalna*, oprac. W. Lutosławski, Kraków 1906, zwłaszcza s. 14–35).

Zapowiedziana na wstępie batalia nie skończyła się więc jednoznacznym zwycięstwem, a projektowany wróg okazywał się pod wieloma względami bliski: w praktyce życia, w sporach społecznych i politycznych, w namyśle nad etyką i estetyką... Dlatego też i Platon¹¹⁴, i idealizm rzeczywiście towarzyszyli Lutosławskiemu do końca życia w różnych konfiguracjach i z różnym skutkiem – nie zawsze chyba zgodnie z deklaracjami.

W pierwszym po „nawróceniu” wykładzie z 4 grudnia 1899 roku wyszedł na katedrę już nie tylko akademik z prelekcją, ale także prorok z kazaniem, deklaracją i apelem: jestem katolikiem, jestem narodowcem, szukam uczniów, żeby przygotować ich do dziejowej misji¹¹⁵. Dla wykładowcy krakowskiej uczelni kluczową rolę odgrywało wówczas „pojęcie narodowej idei” i przekonanie, że to właśnie Polak wciela ideał w życie z najlepszym skutkiem¹¹⁶. Narodowość sama w sobie nabrała u Lutosławskiego właśnie charakteru idealnego, jej zawartość treściową regulowali zaś konkretni wyznaczeni do tego aktorzy sceny patriotycznej: „pojęcie narodu zależy nie od cech zewnętrznych – lecz od idei przewodnich kierujących jednostkami najwyższymi w danym narodzie”¹¹⁷. Nauka filozofów narodowych, cierpienia wieszczów, ale przede wszystkim własne ustalenia zostały uznane za czynniki narodotwórcze, budujące „prawdziwego Polaka”¹¹⁸, „typ idealnego Polaka”¹¹⁹. Jak podsumowywała Halina Floryńska: „wizja ideału, przekonanie, że ideał jest zadaniem do realizacji, że jego spełnienie zależy od wysiłku wybranej zbiorowości, skłania Lutosławskiego do wyboru środków najbardziej radykalnych, maksymalnie skracających drogę do oczekiwanego Królestwa Bożego”¹²⁰.

Trzeba oddać szacunek autorowi wydawanych pośpiesznie broszur i hucznie proklamowanych instytucji, bo walczył on o to, aby nie dać się pochłonąć fanatyzmowi idealisty życiowego, który od czasów pierwszych

¹¹⁴ Szczególnie częste okazały się w przyszłości powroty do Platona-spirytualisty, którego stopniowo przekształcał się w filozofa personalistę, bliskiego katolicyzmowi, por. W. Lutosławski, *Testament Platona i ostatnia faza jego twórczości*, „Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności” 1946, nr 1 oraz niewydana praca: *Plato's Change of Mind* (1947), zob. na ten temat: R. Zaborowski, *Platon w ujęciu Wincentego Lutosławskiego...*, dz. cyt., s. 72 oraz T. Mróz, *Wincenty Lutosławski – polskie badania nad Platonem*, dz. cyt., s. 128–129.

¹¹⁵ W. Lutosławski, *Wykłady Jagiellońskie*, t. 1, dz. cyt., s. XXXIV i nn. oraz 55 i nn.

¹¹⁶ Zob. tamże, s. 60 i nn.

¹¹⁷ Tamże, s. 127–128.

¹¹⁸ Tenże, *O wychowaniu narodowym*, [w:] tamże, t. 1, s. XII.

¹¹⁹ Tenże, *O wychowaniu narodowym*, [w:] tamże, t. 2, s. 8.

¹²⁰ H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha*, dz. cyt., s. 248.

artykułów stanowił ważną część jego własnej osobowości. Dlatego też jego książki pisane były wspólnotowo, idee dyskutowane w grupie, własna pozycja bywała umniejszana, w strukturze stowarzyszeń gloryfikowano wolność i indywidualizm, uwrażliwiano, że podporządkowywanie się starszym braciom, nauczycielom, mistrzom, a nawet dyktatorom jest dobrowolne, wynika z miłości... Ale idealistyczny język zaprzęgnięty do proklamowania pewnej wizji narodowości, a także kolejne wcielenia i przygody Lutosławskiego nie pozostawiały złudzeń. Dobro, Piękno i Prawda zmieniły tylko swoje nazwy, ale nie swój czarowny charakter opierający się na potrzebie podporządkowania, na maksymalizmie, bezkompromisowości, ale też podatności na ideologizację i na arbitralne podstawianie treści w zależności od politycznych potrzeb. Każdy czytelnik jego późniejszych pism, kolejni uczniowie i wychowawcy musieli mierzyć się z autorytaryzmem, z wielkimi ambicjami i skłonnością do rywalizacji¹²¹. W tym najogólniejszym życiowym sensie duch Platona-idealisty nawiedzał Lutosławskiego najczęściej, by mieć go obrazami kolejnych utopijnych światów, które potęgowały tylko jego gorączkową pewność i budziły rozgoryczenie, gdy rzeczywistość rozmijała się z fantazją.

Dwa podsumowania

Zaproponowany tu sposób czytania fragmentu biografii intelektualnej Wincentego Lutosławskiego – śledzący proteuszowy, ale ciągle obecny wątek zmagania z idealizmem – poza ustaleniami lokalnymi i hipotezami całościowymi przynosi też dwa wnioski, które w znacznej mierze można odnieść do innych filozoficznych przygód Lutosławskiego. Pierwszy dotyczy samej diachronicznej zasady budowania dyskursu, powtarzanego algorytmu amplifikacyjnego światopogląd, który nazwałbym mechanizmem inkorporacji rekalkulującej. Polegałby on na tym, że Lutosławski, włączając do swojego sposobu myślenia nowy, obcy pogląd, rzadko podkreślał, że przychodził on z zewnątrz, że „bierze go” od kogoś innego. W jego mniemaniu wypowiedzi filozofów i pisarzy potwierdzały tylko coś, co wymyślił lub uważał on sam, co stanowiło już „ciało” i „całość” (łac. *corpus*) współczesnego stanu wiedzy. Jednak mimo braku deklaracji zmiany (jeśli autor się do niej przyznaje, to zwykle z czasowego dystansu) taki inkorporowany

121 Por. cechy osobowości Lutosławskiego za: R. Zaborowski, *Przyczynek do analizy osobowości*, dz. cyt., s. 203 i nn.

pomysł stopniowo rekalkuluje kolejne elementy jego światopoglądu, ustala ich znaczenie na nowo, subtelnie, ale wyraziście niuansuje ich wymowę i nacechowanie, zmienia miejsce w strukturze argumentacyjnej, doprowadzając do przeobrażenia całej systematyzacji. Mnożone przez Lutosławskiego nazwy na własny światopogląd, bliskoznaczne, ale nie tożsame, pokazywałyby prymat i siłę tego, co właśnie zostało inkorporowane, a co wprowadza duży ruch w obrębie prywatnego świata myśli. Strategia ta wyjaśnia, dlaczego czytając kolejne prace filozofa, ma się jednocześnie, a przez to paradoksalne poczucie stałości i zmiany, konserwacji i rewolucji.

Drugi wniosek wynika bezpośrednio ze zrozumienia tego mechanizmu, a odnosi się do metod badania biografii intelektualnej tego myśliciela (choć, zapewne, nie tylko jego). Kluczowe wydaje mi się ustalanie momentu włączenia nowego pomysłu, a następnie sprawdzenie, jakie zmiany wprowadza on w całej strukturze argumentacyjnej. Wymaga to drobiazgowych ustaleń filologicznych i przyjęcia założenia, że wyznawany w danym momencie światopogląd nie jest zamknięty, że wciąż pozostaje w ruchu nakierowanym na osiągnięcie spójności.

Trzeba jeszcze uściślić, jak z perspektywy zmagania Lutosławskiego z idealizmem należy postrzegać przemiany filozofii narodowej. Trywialne może się wydawać stwierdzenie, że tradycja myślowa twórców połowy wieku odżywa pod koniec stulecia z niezwykłą siłą, ale jeśli weźmie się pod uwagę zasadniczo obce wykształcenie bohatera tego artykułu oraz skalę oddziaływania poprzedników, których wpływy rzutowały nie tylko na sferę zainteresowań, ale też na najbardziej prywatne poglądy i na kluczowe życiowe decyzje, to prostota tej uwagi zaczyna być uzasadniona. Charakterystyczne dla filozofii narodowej południa wieku zmagania z idealizmem, tamtejszy sposób myślenia o sztuce i moralności nie tylko współgrały z sympatiami myślowymi polskiego neomesjanisty, udowadniając nieprzemijającą wagę stawianych dawniej pytań i aktualność zaspokajanych potrzeb. Okazało się, że toczone kilkadziesiąt lat wcześniej boje intelektualne odcisnęły swoje piętno na rzetelnie zaplanowanych studiach nad Platonem, przygotowały religijno-narodowy zwrot Lutosławskiego w jego biografii intelektualnej, a ostatecznie zaoferowały narzędzia do myślenia i mówienia o pewnej praktyce i postawie życiowej – nieaprobowanej, choć bliskiej. Miał więc rację młody docent z Kazania, gdy z przekonaniem głosił, że „praca nad poznaniem historii filozofii staje się jednym z najlepszych środków przygotowania się do samodzielnego myślenia”¹²², choć zapewne

122 Por. przyp. 1.

nie mógł się spodziewać, w jak nieoczekiwanym kierunku zaprowadzą go czytane lektury.

BIBLIOGRAFIA

Biliński P., *Spory Wincentego Lutosławskiego z Uniwersytetem Jagiellońskim*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2005, R. 50, nr 2.

Dużyk J., *W kręgu korespondentów Wincentego Lutosławskiego z lat 1898–1949*, „Życie Literackie” 1988, nr 15.

Feldman W., *Współczesna krytyka literacka w Polsce*, Lwów 1905.

Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego, red. R. Zaborowski, Warszawa 2000.

Floryńska H., *Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1976.

Irzykowski K., *Beniaminek. Rzecz o Boyu Żeleńskim*, [w:] tegoż, *Pisma*, red. A. Lam, Warszawa 1976.

Jaworski W., *Eleuteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994.

Korespondencja Wincentego Lutosławskiego z Kazimierzem Twardowskim: lata 1895–1936, oprac. i wstęp R. Kuliniak, D. Leszczyna, M. Pandura, Ł. Ratajczak, Kęty 2017.

Logika ogólna, czyli teoria poznania i logika formalna, oprac. W. Lutosławski, Kraków 1906.

Lutosławski W., *[Mesjanizm jako polski światopogląd narodowy]*, tłum. S. Pieróg, [w:] *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej*, oprac. S. Pieróg, Warszawa 1999 (przedruk w: *Spór o mesjanizm*, t. 1: *Rozwój idei*, oprac. A. Wawrzynowicz, Warszawa 2015).

Lutosławski W., *Badania nad Platonem*, „Eos” 1900, R. 6, z. 1.

Lutosławski W., *Henryk Struve i jego „Wstęp do filozofii”*, Warszawa 1896 (odbitka z: „Ateneum” 1896, t. II, z. V).

Lutosławski W., *Iskierki warszawskie*, Warszawa 1911.

Lutosławski W., *Jeden łatwy żywot*, Warszawa 1933.

Lutosławski W., *Metafizyka*, oprac. T. Mróz, Drozdowo 2004.

Lutosławski W., *O logice Platona*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydział Historyczno-Filozoficzny” 1891, S. II, t. II (27) (odbitka: tenże, *O logice Platona*, cz. 1: *O tradycji tekstu Platona*, Kraków 1891).

Lutosławski W., *O logice Platona*, cz. 2: *Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem*, Warszawa 1892.

Lutosławski W., *O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydział Filologiczny”, S. II, t. XI (26).

Lutosławski W., *On the Difference between Knowledge and Beliefs to the Immortality of the Soul*, „The Journal of Speculative Philosophy” 1893, vol. 22, no. 4.

Lutosławski W., *Platon jako twórca idealizmu*, Warszawa 1899.

Lutosławski W., *Religia w życiu narodowym*, Warszawa 1909.

Lutosławski W., *Seelenmacht. Abriss einer zeitgemassen Weltanschauung*, Leipzig 1899.

Lutosławski W., *Testament Platona i ostatnia faza jego twórczości*, „Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności” 1946, nr 1.

Lutosławski W., *The Knowledge of Reality*, Cambridge 1930.

Lutosławski W., *The Origin and Growth of Plato's Logic with an account of Plato's style and of the chronology of his writings*, London, New York and Bombay 1897.

Lutosławski W., W. Lutosławski, *Über die Grundvoraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung Helsingfors 1898* [autoreferat], „Przegląd Filozoficzny” 1898–1899, R. 2, z. 2.

Lutosławski W., *Współczesny ruch teozoficzny w Anglii, Ameryce i Indiach Wschodnich*, „Ateneum” 1888, t. II, z. II.

Lutosławski W., *Wstęp do filozofii*, Kraków 1900.

Lutosławski W., *Wykłady Jagiellońskie*, t. 1: *Wykłady wstępne*, Kraków 1901.

Lutosławski W., *Wykłady Jagiellońskie*, t. 2: *Poprzednicy Platona*, Kraków 1902.

Lutosławski W., *Z dziedziny myśli. Studia filozoficzne 1888–1899*, Warszawa 1900.

Mróz T., *Wincenty Lutosławski – polskie badania nad Platonem*, Zielona Góra 2003.

Mróz T., *Wincenty Lutosławski 1863–1954. Jestem obywatelem utopii*, Kraków 2008.

Mróz T., *Wincenty Lutosławski i Stefan Pawlicki. Spory i ich konsekwencje*, „Prace Komisji Historii Nauki Polskiej Akademii Umiejętności” 2006, t. 7.

Orzechowski K., *Wincenty Lutosławski – dusza filozofa w zgodzie ze ścisłym umysłem*, [w:] *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności*, red. A. Pawłowski, R. Zaborowski, Drozdowo 2006.

Platon, *Fileb. Dialog o rozkoszy*, przeł. B. Kąsinowski, wstęp i red. H. Struvego, Warszawa 1888.

Ratajska K., „*Towiańszczyzna czysta*” w działaniu i pismach Wincentego Lutosławskiego, „Prace Polonistyczne” 2001, nr 56.

Skoczyński J., *Prywatne objawienia Wincentego Lutosławskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2005, z. 2.

Struve H., *Anarchizm ducha u obcych i u nas. Studium krytyczne*, Warszawa 1899 (odbitka z „Biblioteki Warszawskiej” 1899, t. II).

Struve H., *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego*, Warszawa 1900.

Weiss T., *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans. Mickiewicz – Słowacki*, Warszawa 1974.

SŁOWA KLUCZOWE: Wincenty Lutosławski, idealizm, nawrócenie, filozofia narodowa, Platon, filologia filozofii

LUTOSŁAWSKI'S STRUGGLE WITH IDEALISM. A THREAD IN INTELLECTUAL BIOGRAPHY AND A PAGE FROM THE HISTORY OF NATIONAL PHILOSOPHY

Abstract

The author of the paper presents the “conversion” of Wincenty Lutosławski, treated as a transformation of his philosophical views, as well as a fundamental change of life practice. The whole of the argument is based on Lutosławski's struggle with idealism in the broadest sense of the term, which was an important point of reference throughout his intellectual biography. Chronological tracing of Lutosławski's early statements shows that the religious-national turn in the life of the Neo-Messianist was conditioned, inter alia, by his gradual acquaintance with and discussion of the achievements of the Polish idealists (the national philosophers of the of the mid-century) and his assessment of late nineteenth-century culture and art, which influenced his reinterpretation of Plato's philosophy. The conclusions also present a mechanism of worldview amplification characteristic of Lutosławski (called recalibrating incorporation) and demonstrate the importance of philological and diachronic research for the history of philosophy.

KEYWORDS: Wincenty Lutosławski, idealism, conversion, national philosophy, Plato, philology of philosophy