

LIBELT KAROL FRYDERYK – filozof, estetyk, działacz społeczno-polityczny, publicysta, ur. 8 IV 1807 w Poznaniu, zm. 9 VI 1875 w Brdowie (Wielkopolska).

Uczył się w gimnazjum poznańskim (1818–1826), utrzymując się z udzielania korepetycji. W latach 1826–1830 dzięki stypendium rządowemu studiował na uniwersytecie w Berlinie; studia uwieńczył doktoratem u G. W. F. Hegla. Wiedzę pogłębiał podczas kilkumiesięcznej podróży naukowej do Getyngi, Heidelbergu, Brukseli i Paryża. Udział w powstaniu listopadowym 1830 przypłacił więzieniem (do 1832); z tego powodu władze pruskie pozwalały mu tylko na epizodyczne funkcje nauczycielskie; mimo dwukrotnych starań (1830 i 1848) nie uzyskał także profesury na UJ. Wiążąc się ze środowiskiem intelektualnym Poznania od 1838 łączył działalność naukową i społeczno-polityczną z oświatową (prowadząc wykłady publiczne na temat literatury niem. oraz estetyki, organizując z K. Marcinkowskim w duchu pracy organicznej Tow. Naukowej Pomocy, w latach 1868–1875 kierując Poznańskim Tow. Przyjaciół Nauk) i publicystyczną (publikował w „Tygodniku Literackim” i „Dzienniku Polskim” oraz w założonym z J. Moraczewskim „Dzienniku Domowym” i „Roku”).

Łącząc poglądy narodowe z demokratycznymi i lewicowymi od 1839 uczestniczył (z ramienia Tow. Demokratycznego Polskiego) w formowaniu rządu narodowego, a od 1846 wchodząc w skład rządu tworzonego przez L. Mierosławskiego, co przypłacił więzieniem. W 1848 wziął udział w Wiośnie Ludów jako członek Poznańskiego Komitetu Narodowego. W latach 1848–1850 uczestniczył (z A. Cieszkowskim) w działaniach Ligi Polskiej, zespalałej legalną aktywność społeczną z narodową, zwł. w formie działań oświatowych wśród ludu. Na kongresie słowiańskim w Pradze wspierał współpracę słowiańską i zwalczał austrosławizm, z czasem także pansławizm ros., domagając się przywrócenia niepodległej Polski jako państwa federacyjnego, będącego „częścią sfederowanej Słowiańszczyzny”. Idee federalistyczne, łączące się z poszanowaniem praw każdej narodowości, zgłaszał jako poseł rewolucyjnego parlamentu frankfurckiego (Niemieckie Zgromadzenie Narodowe), protestując przeciwko włączeniu Poznańskiego do Niemiec. Był posłem do parlamentu pruskiego (1849, 1859–1870), prezesem Koła Polskiego.

Sympatyzował z powstaniem styczniowym (uczestniczyli w nim dwaj jego synowie). Stopniowo odchodząc od lewicowej opcji społecznej i politycznej oraz kontaktów z emigracją, angażował się w propagowanie pracy organicznej w duchu solidaryzmu społecznego. Wpływowo w Wielkopolsce, choć nie bez prób kontestowania przez środowiska konserwatywne, L. cieszył się uznaniem także w Galicji, co ujawniła podróż w 1869 (zwł. we Lwowie) oraz członkostwo krakowskiej Akademii Umiejętności (1873).

Ważniejsze prace L. opublikowano m.in. pt.: *Filozofia i krytyka* (I–IV, 1845–1850, I–VI 1874–1875²); *Pisma pomniejsze* (I–VI, Pz 1849–1851). Pośmiertnie wydano: *Wybór pism pedagogicznych* (Wwa 1947); *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O miłości ojczyzny. System umniactwa. O panteizmie w filozofii* (Wwa 1967); *Pisma o oświacie i wychowaniu* (Wr 1971). Korespondencję L. wydał m.in. Z. Grot pt. *Listy* (Wwa 1978). Bibliogr. publikacji (wyd. często anonimowo) i rpsów L. zestawiała M. Michałowska w: *Karol L. 1807–1875* (Wwa 1976, 293–339).

POGLĄDY FILOZOFICZNE. Myśl L. to eklektyczny, choć nie pozbawiony prób stworzenia oryginalnego ujęcia systemowego, splot refleksji filozoficznej z polityczną i społeczną, podporządkowanej stworzeniu wizji kierunku i form aktywności narodu w ówczesnych realiach politycznych i kulturowych. Najbardziej wpływową okazała się publicystyka i twórczość literacka L. (m.in. pisana w pruskim więzieniu *Dziewica Orleańska. Ustęp z dziejów Francji*, Pz 1847, Wwa 1874³). Wykorzystał przetworzoną przez twórców pol. filozofii narodowej doktrynę idealizmu niem., program franc. socjalizmu utopijnego złączony z elementami moralizmu chrześcijańskiego, oraz doktrynę estetyczno-narodową pol. romantyzmu. Kontestował tendencje racjonalistyczne i idealistyczne znajdujące apogeum w myśli G. W. F. Hegla.

W szkicu *Filologia, filozofia i matematyka uważane jako zasadnicze umiejętności naukowego wychowania* (Tygodnik Literacki 1 (1838) z. 17–20, 2 (1839) z. 13–16; w: *Pisma o oświacie i wychowaniu*, 215–269) bronił maksymalistycznego charakteru filozofii. Uprawomocniał nawet metafizykę, uznając aspektywnie tożsamość przedmiotu filozofii i religii („filozofii i religii ten sam jest przedmiot, najwyższy, najświętszy, tylko z innego uważany stanowiska”). Dostrzegał kształcące i wychowawcze funkcje filozofii jako

najogólniejszego fundamentu wiedzy oraz podstawy moralności pojętej mądrościowo.

Poznawczą rolę filozofii streszcza *Samowładztwo rozumu* (w: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej. O Miłości ojczyzny. System umnictwa. O panteizmie w filozofii*, 123–420; pierwotne wyd. pt. *Kwestya żywotna filozofii. O samowładztwie rozumu. Część krytyczna*, Pz 1845), w którym L. dokonał krytycznego przeglądu dziejów filozofii pokartezjańskiej, a zwł. pokantowskiej, z uwzględnieniem osiągnięć filozofii pol. rozwijającej osiągnięcia niem. idealizmu oraz szeroko pojętego mistycyzmu filozoficznego, uwidaczniającego się w historiozoficznej refleksji A. Towiańskiego oraz w literaturze pol. romantyzmu (zwł. *Prelekcje paryskie* A. Mickiewicza i dramaty Z. Krasińskiego). Wzorem F. W. J. Schellinga atakował jednostronność rozwiązań Hegla jako przejaw „filozofii negatywnej”, skupionej na analizie „pustych pojęć”, abstrahującej od specyfiki konkretnego. Spekulatywny racjonalizm uniemożliwia wg L. uzasadnienie przejścia od sfery myśli do ich urzeczywistnienia w realnym świecie, jak też dopełnienia teorii przez czyn, co prowadzi do zagubienia swoistości prawd religijnych przez przekształcenie ich w filozofię („zamienienie dogmatów wiary na same pojęcia rozumu”, co określił za K. L. Micheletem jako „przebijanie monety dogmatycznej na stempel filozoficzny”); przyczynia się też do zatarcia roli narodu jako drugiej obok religii „najświętszej rzeczywistości”, która zostanie zdominowana przez totalitaryzm państwowy („podporządkowano idei państwa rzeczywistość narodową”), co wyraża się w usprawiedliwianiu zaborczej polityki, łamiącej prawa narodów.

KONCEPCJA FILOZOFII SŁOWIAŃSKIEJ. Ścisłemu racjonalnemu dyskursowi, charakterystycznemu dla mentalności germańskiej, przeciwstawił L. sferę wyobraźni właściwą kulturze słowiańskiej, głównie pol., zapodmiotowaną (wbrew kultowi inteligencji formułowanej przez B. Trentowskiego) „wśród samego ludu, nietkniętego inteligencją”, jako „wiedza samorodna”; ma ona stanowić ugruntowanie przyszłej „filozofii słowiańskiej” („filozofii narodowej”), dającej wkład w rozwój filozofii pojętej uniwersalistycznie. Tezę tę łączył L. z historiozoficzną wizją rozwoju kultury – bliską J. G. Herderowi, zespalającemu podejście religijno-moralistyczne z narodowo-wychowawczym i doceniającemu dziejowe znaczenie kultury słowiańskiej.

Wychowanie jest wg L. urzeczywistnieniem się przejawów mądrości Bożej w duchu poszczególnych narodów, które pełnią misję w rozwoju ducha „kroczącego od narodu do narodu”, co jest tożsame z urzeczywistnianiem ideałów prawdy, dobra i piękna, w sensie „rozwoju człowieczeństwa przez narody”. Zadaniem przyszłej filozofii, której postęp L. po heglowsku pojmował jako formę rozwoju „ducha” („Duch wiekuisty nie tylko jest duchem dziejów, religii, prawa – ale i duchem filozofii, to jest duchem pojmującym siebie samego przez wiedzę”), ma być rozwinięcie kultury słowiańskiej cechującej się niechęcią do abstrakcji, bogactwem wyobraźni oraz „wiarą w bezpośredni stosunek świata ziemskiego ze światem duchów, które go jako opiekuńcze istoty otaczają”. Cechy te mają być fundamentem żywej religijności ludowej oraz filozoficznej tezy o „jedności świata widomego ze światem niewidomym”. Przekonanie to rozwinął L. w formie sformułowanego w 1844 „dekalogu filozofii słowiańskiej” (*Charakterystyka filozofii słowiańskiej*, „Rok”, z. 10), w którym bronił też prawomocności poznania intuicyjnego, osobowego charakteru ducha wyrażającego się w czynie, eksponowania roli narodu i religii.

Narodowo i uniwersalistycznie pojętą „filozofię słowiańską” wyrażała praca pt. *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej* (I–II, Pz 1849–1850, 1857²), w której L. deklarował konieczność zbudowania systemu „filozofii umysłowej”; filozofia ta miała odpowiednio do trzech władz osobowo pojętego „ducha bezwzględnego” („absolutnego”), czyli rozumu, wyobraźni i woli, uzupełniać jednostronnie dotąd uprawianą „filozofię rozumu” o „filozofię kształtów i czynu”. Faktycznie jednak L. zajął się „filozofią wyobraźni”, pozostawiając nie opracowaną „filozofię woli”. Wyobraźnię łączył ze sferą twórczości czy nawet szerzej pojętej aktywności pozaracjonalnej, np. poetyckiego natchnienia, uczucia czy nawet z wiarą religijną. Wykorzystując heglowski schemat triadyczny (teza, antyteza, synteza) oraz formalną strukturę wykładu zaczerpniętą z unifikującej filozofii „różnojedni” Trentowskiego (uznanej za najdojrzalszą formę filozofii rozumu), sformułował ideał „filozofii umniczej”, traktując wyobraźnię jako „władzę formującą i kształcącą” przejawy myśli (w sensie nadania formy treściom pojętym jako świat bezpostaciowych idei przypisywanych racjonalistycznej doktrynie Hegla). W

tym celu wyróżniał – odpowiednio do trzech rodzajów rzeczywistości: Boga, człowieka i przyrody – zróżnicowane formy aktywistycznie pojętej wyobraźni.

KONCEPCJA ESTETYKI. Eksponując rolę wyobraźni, L. uważał estetykę za zasadniczy człon filozofii słowiańskiej, formułowanej i oryginalnie, i eklektycznie, gdyż przetwarzającej dokonania Hegla, Schellinga, J. P. Richtera, F. Th. Vischera i C. Weissego. W pracy *Estetyka, czyli umniactwo piękne. Część ogólna* (Pz 1849; wyd. rozszerzone: *Estetyka czyli umniactwo piękne, I–II*, Ptb 1854 (I – Ptb 1854²), I: *Część ogólna*, II/1: *Piękno natury*, II/2: *Piękno natury plastyczne*) akcentował (w duchu Schellinga) uniwersalność wszelkich form procesu tworzenia, wyrażającego się odpowiednio do specyfiki atrybutów ducha (czyli w postaci rozumu, wyobraźni i woli), urzeczywistniającego się jako prawda, dobro i piękno. Stąd filozofię, religię i sztukę uważał za równorzędne drogi ducha (odmiennie niż Hegel dostrzegający w nich przejawy gradacji rozwoju ducha), wyrażające się w postępie tych dziedzin także w zakresie kultury materialnej. W duchu obiektywizmu estetycznego traktował piękno jako urzeczywistnienie „ideałów” pojętych jako pierwowzory procesu stworzenia (egzemplaryzm); stąd piękna dopatrywał się zarówno w naturze, gdy jej przejawy są zgodne z prawami przyrody, w których ujawnia się cel stworzenia („odblask myśli bożej”), jak też w sztuce, gdzie piękno jest pojęte bardziej autonomicznie, co zakłada relatywną wyższość sztuki nad naturą. Sztuka, będąca efektem fantazji i natchnienia, stanowiącego przejaw uniwersalnego prawa tworzenia, wymaga pogłębionej myśli oraz „kunsztu” (sprawność w operowaniu materiałem). Tradycyjnie powiązana z formami szeroko pojętej religii (sztuka jako „religia zmysłów”), winna się zespolić z filozofią, dzięki czemu wzbogaci swój artyzm przy założeniu jedności formy i treści niezbędnej dla realizacji „ideałów”. Tym samym przeciwstawił się L. dominacji rozumu w ludzkich „umiejętnościach”. W sztuce splot obiektywnie pojętych wartości prawdy, dobra i piękna miał decydować o wychowawczych funkcjach sztuki (w duchu romantycznego panestetyzmu) w wymiarze indywidualnym i społecznym, strzegąc przed przejawami relatywizmu (np. estetycznego, ujawniającego się w subiektywistyczno-psychologistycznych koncepcjach heglisty F. Th. Vischera). Koresponduje to z koncepcją „sztuk społecznych, czyli żywotnych”, gdyż percepcja piękna przenikającego wszystkie wymiary ludzkiego życia umożliwia, zdaniem L., rozbudzenie

uśpionej wiedzy naszego ducha („zidealizowanie ludów pod względem formy i treści”). W sztukach treściowych (muzyka, poezja, wymowa) urzeczywistnia się ideał prawdy, dlatego L. cenił je wyżej niż sztuki przedstawieniowe (architektura, rzeźba, malarstwo), jako wyraz piękna urzeczywistnianego w martwej naturze. Ostatecznie sztuka urzeczywistniając ideały prawdy, dobra i piękna jest wręcz „upostaciowaną religią”.

POGLĄDY SPOŁECZNE. W zakresie problematyki społecznej L. opowiedział się za organicystyczną i moralistyczną wizją życia społecznego, broniąc podmiotowości poszczególnych grup społecznych oraz osobowej wartości jednostek ludzkich. Odpowiednio do duchowych i materialnych czynników egzystencji ludzkiej wyróżniał społeczności naturalne, tzn. rodzinę i rodzinę, stanowiące fundament etniczny szerzej pojętej społeczności – narodu, oraz stowarzyszenia dobrowolne, w których człowiek może realizować swoje wielostronne właściwości twórcze. Uwarunkowania materialne uzasadniają natomiast sensowność dziejowo zmiennych stanów i klas społecznych. Łącząc podejście demokratyczne z konserwatywnym, dostrzegał konieczność zachowania zróżnicowania materialnego ludzi; bronił prawa do zachowania własności, choć prawo to wiązał z pracą. W duchu solidaryzmu społecznego nie podkreślał roli klasy średniej, widząc w niej przejaw plutokracji („arystokracja pieniądza”) bogacącej się kosztem mas robotniczych, traktowanych jako „nowoczesnych niewolników”.

Wypowiadał się przeciwko rewolucji społecznej, choć dostrzegał jej dziejowe znaczenie jako nośnika postępu; ograniczał się do formułowania umiarkowanych reform (np. postulując – w duchu gminowładztwa propagowanego przez J. Lelewela – dopuszczenie robotników rolnych do udziału w zyskach na zasadzie akcjonariatu – *Koalicja kapitału i pracy*, Pz 1863). Traktując jako naturalny podział życia społecznego na rządzących i rządzących, odpowiednio do występującego w świecie pierwiastka męskiego i żeńskiego, odmawiał kobietom (wbrew hasłom ówczesnych feministek) prawa do udziału w życiu politycznym, podnosząc jednocześnie ich rolę w rodzinie i narodzie (*O emancypowaniu się stosunków familijnych. (Małżonkowie)*, Dziennik Domowy 2 (1841) z. 4–11; w: *Pisma o oświacie i wychowaniu*, 63–135).

Postulował ideał filozofii narodowej odwołującej się do naturalnych uwarunkowań poszczególnych narodów; dynamikę ich przemian ujmował w kategoriach stopniowego dojrzewania i regresu, analogicznego do dynamiki życia jednostek ludzkich, co miało decydować o czasowym uzdolnieniu narodów do misji dziejowej (różnej jednak od popularyzowanego wówczas soteriologicznie pojmowanego mesjanizmu) przejmowanej przez kolejne narody odpowiednio do tego celu dojrzałe („berło historii przechodzi od narodu do narodu”). Przeznaczenie to odkrywa filozofia i teologia dziejów „odgadująca wielkie plany Boga” (*O posłannictwie dziejowym narodów*, Przegląd Naukowy 3 (1844) z. 1; w: *Pisma o oświacie i wychowaniu*, 435–444). W tym kontekście L., nawiązując do historiozofii J. G. Herdera i G. E. Lessinga, sformułował ideał „wychowania ludów”. Wychowanie to ma na celu „uszlachetnienie rodzaju ludzkiego”, a dokonuje się w dziejach przez Boga objawiającego się przez naturę, religię, porządek prawny oraz doświadczenie dziejowe; wychowanie to kształtuje miłość Boga, bliźniego i ojczyzny (*Pomysły o wychowaniu ludów*, Dziennik Domowy 2 (1841) z. 12–22; w: *Pisma o oświacie i wychowaniu*, 393–434).

L. dostrzegał znaczenie państwa dla życia narodowego. Opowiadał się za ideami tworzących się wówczas państw narodowych. Uważał, że naród może też przetrwać po utracie państwowości. W określeniu natury ojczyzny szukał równowagi między sferą subiektywną (emocjonalną) i obiektywną. Akcentował rolę ziemi (traktując jej własność jako istotny czynnik zachowania tożsamości narodowej) i zamieszkującego nią ludu zjednoczonego więzami pokrewieństwa, a także czynniki kulturowe („ojczyzna duchowa”) – w sensie „narodowości albo obyczajów narodowych, języka ojczystego i literatury rodzimej” – które umożliwiają uzewnętrznienie się ojczyzny w formie instytucjonalnej, jako państwa i jako Kościoła. Opowiadał się za kulturowym związkiem państwa z Kościołem (religia panująca zakładająca jedność wychowania religijnego i obywatelskiego) przy zachowaniu tolerancji dla innowierców. Czynniki te miały być podstawą tożsamości narodowej (aż po poczucie posłannictwa narodowego), rozwijanej przez krzewienie patriotyzmu (*O miłości ojczyzny*, Rok 2 (1844) z. 1–2; w: *Pisma o oświacie i wychowaniu*, 293–381).

ZAGADNIENIA OŚWIATY I RELIGII. Stworzeniu warunków rozwoju aktywności narodowej podporządkował L. program oświaty publicznej, zespalający cele wychowawcze z dydaktycznymi. Postulował uzupełnienie elitarnego i erudycyjnego kształcenia językowo-humanistycznego na bazie kultury starożytnej o rozwój szkolnictwa realnego w sensie powszechnej (państwowej) oświaty elementarnej, jak i średniej szkoły realnej (równoważnej gimnazjom klasycznym). Akcentował znaczenie przedmiotów matematyczno-przyrodniczych przygotowujących do praktyki zawodowej oraz języka pol. i historii z geografą oraz nauki moralnej i religii, istotnych w zakresie wychowania narodowego. Zawód nauczyciela otaczał nimbem religijnym, traktując nauczyciela jako „kapłana nauk i umiejętności”, skoro „naród takim będzie, jakim się wychował, a tak się wychował, jakich miał nauczycieli” (*Nauczyciel pod względem narodowym*, Szkoła Polska 1 (1849) z. 1–2; w: *Pisma o oświacie i wychowaniu*, 271–292). Postulował dowartościowanie kultury życia codziennego, akcentując wagę działalności publicznej na równi z walką zbrojną.

Religię uważał za podstawową potrzebę ludzkiej natury („zwierzę religijne”), akcentował jej rolę jako fundamentu życia narodowego oraz moralności indywidualnej i publicznej. Kulturowo i osobiście L. był związany z instytucjonalnym Kościołem katolickim, jednak akcentował wpływ procesów dziejowych na powstawanie różnych wyznań chrześcijańskich, specyfikowanych czynnikami społeczno-kulturowymi, zwł. narodowymi. Jednocześnie dostrzegał uniwersalne znaczenie chrześcijaństwa jako Kościoła powszechnego; opowiadał się za „religią postępową”, która przy zagwarantowaniu swoistości religii i jej autonomii doktrynalnej musi być uzgadniana z wymogami rzetelnej filozofii i nauki.

Podkreślał osobowy status Boga, indywidualną nieśmiertelność duszy ludzkiej, immanencję Boga w świecie (bliską panenteizmowi) – stąd polemizował z kategoriaлизowaniem jako panteizm nawet takich koncepcji, jak B. Spinozy (*De pantheismo in philosophia* (1830; w: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, 485–542). Choć doceniał znaczenie stymulacji filozofii przez religię („filozofia religii pomijać nie może i nie powinna”), to krytycznie odnosił się do wielu ustaleń ówczesnej teologii katolickiej, np. kwestionował zasadność podtrzymywania chronologii biblijnej, co spotkało się

z krytyką publicystów katolickich (m.in. S. Pawlickiego). Krytykował niedostateczne zaangażowanie się duchowieństwa pol. w wypełnianie przez pol. Kościół katolicki jego fundamentalnej roli w życiu narodowo-społecznym.

W. M. Gielecki, *Karol L. (1807–1875)*, w: *Polska filozofia narodowa*, Kr 1921, 369–348; A. Wojtkowski, *Karol L. jako wychowawca*, Pz 1927; M. Rymarkiewiczówna, *Pojęcie Boga w filozofii L.*, Pz 1928; Z. Kaczmarek, *Źródła poglądów estetycznych L.*, Pz 1930; S. Morawski. *Poglądy estetyczne Karola L.*, Materiały do Studiów i Dyskusji z Zakresu Teorii i Historii Sztuki, Krytyki Artystycznej i Metodologii Badań nad Sztuką 2 (1951) z. 7–8, 94–117; W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, Wwa 1966, II 287–338; A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Wwa 1970, 173–239; J. Ładyka, FPS 225–229; A. Galos, A. Walicki, PSB XVII 274–279; *Romantycy i pozytywiści. W stulecie śmierci Karola L. (1807–1875)*, Pz 1975; *Karol L. 1807–1875*, Wwa 1976; Z. Grot, *Życie i działalność Karola L. (1807–1875)*, Wwa 1977; L. Stachurski, *Heglizm polski. Elementy strukturalne*, Wwa 1998, 33–103.

Stanisław Janeczek