

Milena Cygan

ORCID: 0000-0003-1407-7183

UPJPII – Kraków

## Z historii pewnej katedry. Filozofia w katedrze filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w okresie Rzeczypospolitej Krakowskiej (1815–1846)

**Słowa kluczowe:** filozofia, Republika Krakowska, katedra filozofii, Feliks Jaroński, Józef E. Jankowski, Jan Kanty Rzesiński, eklektyzm, idealizm, kantyzm

**Keywords:** philosophy, Republic of Krakow, Chair of Philosophy, Feliks Jaroński, Józef E. Jankowski, Jan Kanty Rzesiński, eclecticism, idealism, kantism

Jedną z najważniejszych, a zarazem wzbudzających największe kontrowersje spraw omawianych podczas Kongresu Wiedeńskiego (1814–1815) była tzw. kwestia polska. Pretensje do dawnych ziem Rzeczypospolitej wysuwały poszczególne państwa zaborcze. Szczególnie problematyczne stały się żądania cara Aleksandra I, który jako „zdobywca” Księstwa Warszawskiego domagał się całego jego terytorium. Na takie rozwiązanie nie zamierzały się godzić pozostałe kraje. Głównym elementem sporu stał się zwłaszcza Kraków. Ponieważ miasto miało dawne tradycje ważnego ośrodka handlowego, było siedzibą uniwersytetu i drugim co do wielkości miastem Księstwa Warszawskiego, zarówno Austria, jak i Rosja chciały je zagarnąć. Wzajemne kontrowersje między sprzymierzonymi mocarstwami doprowadziły niemal do wybuchu wojny. Do kompromisu doszło dopiero początkiem 1815 roku, w wyniku czego Kraków wraz z najbliższą okolicą na lewym brzegu Wisły został ogłoszony Wolnym Miastem (pod „opieką” Rosji, Austrii i Prus), czyli tzw. Rzeczpospolitą Krakowską<sup>1</sup>. Wieści o nowych układach politycznych zaczęły docierać do Krakowa

---

<sup>1</sup> Zob. J. Bieniarzówna, J. Małecki, *Dzieje Krakowa. Kraków w latach 1796–1918*, t. 3, Kraków 1985, s. 139.

już z początkiem wiosny 1815 roku, budząc zaniepokojenie krakowskiego społeczeństwa. W środowisku akademickim niepokój ten był szczególnie odczuwalny, gdyż reforma Szkoły Głównej Krakowskiej uzgodniona w poprzednim roku z władzami Księstwa Warszawskiego znów stanęła pod znakiem zapytania. Był najstarszej polskiej uczelni po raz kolejny stał się niepewny. Nastroje nieco uspokoiła wizyta księcia Adama Czartoryskiego, który uznał sprawę uniwersytetu za przedmiot wielkiej wagi. Dzięki swoim wpływom, zwłaszcza znajomości z carem Aleksandrem, zadbał o interesy Akademii Krakowskiej i o to, by w Traktacie dodatkowym zagwarantowane zostały wszystkie przywileje uniwersytetu. Można więc było optymistycznie patrzeć w przyszłość<sup>2</sup>.

Niestety, dosyć szybko okazało się, że owa przyszłość krakowskiej uczelni wcale nie rysowała się tak świetlanie, jak się początkowo wydawało. Przeszkody natury politycznej uniemożliwiły sprawne funkcjonowanie uczelni. Prowadzenie swobodnej pracy naukowej i dydaktycznej zostało utrudnione, a cały okres Rzeczypospolitej Krakowskiej okazał się dla uniwersytetu ciągłą walką o autonomię. O ile pierwszy statut z 1818 roku gwarantował jeszcze „swobodną” działalność, o tyle kolejne statuty (1821, 1822, 1833), narzucone przez władze austriackie, mocno ograniczyły suwerenność krakowskiej uczelni – niezależnie myślącym polskim profesorom odebrano możliwość prowadzenia zajęć, a o obsadzie katedr zaczął decydować Wiedeń<sup>3</sup>. To wszystko odcisnęło się negatywnie na pracach naukowców oraz rozwoju nauki w Rzeczypospolitej Krakowskiej i sprawiło, że życiu intelektualnego Krakowa daleko było do rozmachu badawczego i poziomu Warszawy lub Wilna<sup>4</sup>. Niemniej pomimo niesprzyjających warunków próbowano tworzyć i rozwijać środowisko naukowe (np. w 1815 roku powołano Towarzystwo Naukowe Krakowskie). Praca na polu organizacji nauki stała się tym bardziej istotna, że zdawano sobie sprawę, iż jest to konieczne ze względu na podtrzymanie tożsamości narodowej Polaków, pozbawionych własnego państwa. Tym, co mogło ich uratować, była nie tyle walka zbrojna, ile raczej walka o kulturę narodową. Wolne Miasto Kraków było jedynym skrawkiem ziem polskich, który nie podlegał żadnemu z zaborców, stąd wydawało się najbardziej predestynowane do tej misji. Dawna stolica

<sup>2</sup> Por. K. Stopka, *Uniwersytet w Wolnym Mieście Krakowie (1815–1846)*, w: *Wolne Miasto Kraków 1815–1846*, red. P. Kapanowicz, M. Jabłoński, Kraków 2015, s. 70.

<sup>3</sup> Por. S. Psica, *Oświeceniowa wizja nauki w ujęciu Józefa Soltykowicza jako przykład refleksji z kręgu Towarzystwa naukowego Krakowskiego*, „Semina Scientiarum” 2018, nr 17, s. 149.

<sup>4</sup> Zob. M. Chamcówna, K. Mrozowska, *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1765–1850*, Kraków 1965, s. 143.

Polski miała odegrać nową, doniosłą rolę w kształtowaniu żyjących pod zaborami kolejnych pokoleń Polaków<sup>5</sup>.

Do wielu dziedzin kultury i nauki zaangażowanych w walkę o utrzymanie tożsamości narodowej dołączyła także filozofia. Uświadomiono sobie wówczas, że Polacy potrzebują własnej filozofii, która będzie odpowiadać na ich potrzeby, a zarazem wypływać z narodowego ducha. Podobnie więc jak inni myśliciele, zwłaszcza czołowi przedstawiciele polskiego romantyzmu, tak i krakowscy uczeni nie tylko postulowali tworzenie filozofii, która zachowałaby swoją odrębność i doprowadziła Polaków do samowiedzy, ale sami podejmowali próby jej rozwijania<sup>6</sup>. Z tego względu w znacznej mierze przyczynili się też do zapoczątkowania rozwoju badań nad historią filozofii polskiej. Niemniej dzieje filozofii w środowisku krakowskim i dokonania ówczesnych uczonych nadal pozostają mało znane, albo może raczej zapoznane. W głównej mierze przyczyniło się do tego stereotypowe wyobrażenie o historii kulturowej Polaków XIX wieku. Przeważnie bowiem można spotkać się z uproszczonym obrazem przemian kulturowych, które miały się rozegrać na drodze rewolucyjnych zmian w triadzie oświecenie–romantyzm–pozytywizm. Pojawiały się więc często dążenia do wpisania dziejów filozofii w sztywne ramy jasno wyznaczonych epok, co prowadziło do deformacji i wypaczeń samego jej obrazu. Przykładem takiego zniekształcenia jest właśnie krakowska filozofia okresu Rzeczypospolitej Krakowskiej. Jej przedstawiciele nie wpisywali się jednoznacznie ani w dorobek filozofii oświeceniowej, ani romantycznej, ani nawet późniejszej odmiany pozytywizmu warszawskiego<sup>7</sup>. Ten brak jednoznacznej przynależności do któregoś z głównych nurtów filozoficznych mógł doprowadzić do przekonania, że w środowisku krakowskim nic interesującego pod względem filozoficznym się nie działo, a zatem nie ma powodu, by się filozofią tego ośrodka zajmować. Niniejszy tekst wychodzi naprzeciw potrzebie sprostowania tego poglądu. Oczywiście, samo zagadnienie wykracza poza możliwości ujęcia go w jednym artykule, dlatego ograniczono się w nim do omówienia dziejów filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w okresie istnienia Rzeczypospolitej Krakowskiej, a dokładnie, dziejów filozofii w katedrze filozofii. Ze względu na to, że nie zachowało się zbyt wiele dokumentów z tego czasu, które zawierałyby programy nauczania (*ratio studiorum* dla nauczania tej dziedziny), pozwalające

<sup>5</sup> Zob. W. Bubień, *Kraków miastem pamięci*, w: *Wolne Miasto Kraków...*, dz. cyt., s. 103–109.

<sup>6</sup> Zob. J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 245.

<sup>7</sup> Por. P. Polak, *Między koniecznością a utopią. Józefa Kremiera koncepcja filozofii przyrody w kontekście szybko rozwijającej się nauki*, w: *Genus Vitae. Księga pamiątkowa dedykowana panu Profesorowi Marianowi Józefowi Wnukowi*, red. S. Janeczek, Z. Wróblewski, A. Starościc, Lublin 2019, s. 252–253.

odtworzyć treści wykładane studentom, ograniczono się do ukazania filozoficznego stanowiska profesorów, którzy jej wówczas nauczali (Feliks Jaroński, Józef Emanuel Jankowski, Jan Kanty Rzesiński), zakładając, że filozoficzne zorientowanie nauczycieli korespondowało z tym, co wykładali swoim uczniom. Z tego powodu odwoływano się zasadniczo jedynie do prac pochodzących z okresu, kiedy wspomniani profesorowie pełnili obowiązki wykładowców w katedrze filozofii.

## Z historii filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim

Na Uniwersytecie Jagiellońskim filozofia była obecna od samego początku, a więc od XIV wieku, i zajmowała szczególną pozycję. Uczono jej bardzo wiele i uczyli się jej wszyscy, bowiem Wydział Filozoficzny był etapem wstępnym i obowiązkowym dla każdego studenta. Filozofia na akademii miała więc charakter propedeutyczny, nie była zamknięciem studiów, a ich otwarciem, dającym możliwość przejścia na wydziały wyższe (Prawniczy, Lekarski, Teologiczny). Miało to jednak swoją cenę – „każdy się jej uczył, lecz mało kto się w niej specjalizował”<sup>8</sup>. Tak przynajmniej działo się w wieku XVII i XVIII. Kierunkiem wiodącym ciągle pozostawała wówczas scholastyka. Tak zaczęli uprawiać filozofię pierwsi mistrzowie i w taki sposób wykładano ją aż do drugiej połowy XVIII wieku, z tą różnicą, że wtedy scholastyka stała się już wysoce nieproduktywna<sup>9</sup>. Sytuacja zaczęła ulegać zmianie dopiero w drugiej połowie XVIII wieku, kiedy to Akademia Krakowska za pośrednictwem Hugona Kołłątaja została poddana gruntownym reformom. Najradzykalniej rozprawiono się wówczas z Wydziałem Filozoficznym. O ile dla samego Kołłątaja wydział ten wraz z wykładaną na nim filozofią był przedmiotem szczególnej troski, o tyle kolejne instrukcje Komisji Edukacji Narodowej stopniowo usuwały ją z programów nauczania. W pierwszej fazie reform postanowiono znieść wszystkie katedry anachronicznej już wówczas filozofii scholastycznej, a wykład przedmiotów filozoficznych ograniczyć do rozmiarów możliwie najskromniejszych, zatrzymując w programie tylko logikę w połączeniu z metafizyką oraz filozofię moralną<sup>10</sup>. Logika wydawała się niezbędna jako ćwiczenie i przygotowanie umysłu do pracy naukowej, filozofię moralną zaś uważano za ważną

<sup>8</sup> W. Tatarkiewicz, *Filozofia w Uniwersytecie Jagiellońskim od XVII do połowy XX wieku*, w: *Studia z dziejów wydziału historyczno-filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, red. S. Mikucki, Kraków 1967, s. 13.

<sup>9</sup> Zob. Z. Ogonowski, *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1985, s. 27–30.

<sup>10</sup> Zob. M. Chamcówna, K. Mrozowska, *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego...*, dz. cyt., s. 18–19.

ze względów praktycznych, zwłaszcza obywatelskich<sup>11</sup>. Niemniej w toku dalszych reform i instrukcji KEN, kolejno z 1780 i 1783 roku, usunięto z *ratio studiorum* i te wykłady, a uniwersytet, czy wtedy już Szkołę Główną Krakowską, podzielono ostatecznie na dwa kolegia: fizyczne i moralne. Każde dzieliło się na trzy szkoły: moralne na szkołę teologii, prawa i literatury; fizyczne zaś na szkołę matematyczną, fizyczną i lekarską. Dla katedry filozofii nie było już miejsca w żadnej ze szkół. Wówczas to, jak stwierdza Władysław Tatarkiewicz, dokonała się wielka przemiana: nastąpiło przejście od panfilozoficznej Akademii Krakowskiej do afilozoficznej Szkoły Głównej Krakowskiej. Ta „afilozoficzność” była wyrazem pewnej filozofii, mianowicie filozofii oświecenia, z jej hasłami empiryzmu, praktycyzmu i specjalizacji naukowej<sup>12</sup>. Oczywiście, sąd Tatarkiewicza wydaje się nieco przesadzony, gdyż filozofia była w Szkole Głównej nadal obecna – pozostawiono wykład filozofii chrześcijańskiej na teologii i wykład prawa natury dla prawników<sup>13</sup>, niemniej faktem jest, że katedrę filozofii zlikwidowano. W oświeceniowej reformie KEN postawiono na nauki matematyczno-przyrodnicze.

Powrót filozofii na akademię wiąże się dopiero z czasami porozbiorowymi – z rządami austriackimi i germanizacją krakowskiej uczelni. Reforma Uniwersytetu Krakowskiego z 1801 roku, która miała na celu jego reorganizację na wzór austriacki, rozpoczęła się właśnie od powołania katedry filozofii. Wykładali na niej kolejno Piotr Lody, Józef Martinides i Michał Wacław Voigt. Językiem wykładowym był niemiecki i łacina. W 1803 roku zlikwidowano wszystkie pozostałości dawnego ustroju i wrócono do tradycyjnego układu czterech wydziałów: z Wydziałem Filozoficznym jako wstępnym, przejściowym do studiów wyższych<sup>14</sup>. Kolejne zmiany przyniósł rok 1809, gdy Kraków został zajęty przez wojska Józefa Poniatowskiego, a następnie włączony do Księstwa Warszawskiego. Profesorowie austriaccy wyjechali i władze stanęły przed alternatywą: albo uniwersytet zamknąć na jakiś czas, albo przeprowadzić natychmiastową reorganizację i powołać nową kadrę nauczycielską. Wybrano drugą opcję, gdyż obawiano się, że zamknięcie może spowodować problemy z ponownym otwarciem w przyszłości<sup>15</sup>. Reformę uczelni ponownie powierzono Kołłątajowi. Radykalne rozwiązania KEN nie zostały ponowione, górę wzięły tendencje bardziej umiarkowane. Opowiadając się za samorządnością

<sup>11</sup> Por. M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym*, t. 1, Kraków 1912, s. 342.

<sup>12</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Filozofia w Uniwersytecie Jagiellońskim...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>13</sup> Por. M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej...*, dz. cyt., s. 342.

<sup>14</sup> Por. M. Chamcówna, K. Mrozowska, *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>15</sup> Por. M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej...*, dz. cyt., s. 342.

uniwersytetu, Kołłątaj popadł w konflikt ze Stanisławem Potockim, zwolennikiem centralizmu w zarządzaniu szkolnictwem. Z polecenia Izby Edukacyjnej rozwiązano Radę Naczelną Szkoły i wprowadzono „Dozór”<sup>16</sup>. Ostatecznie nie zrealizowano więc pomysłów Kołłątaja, jednakże przyjęto proponowaną przez niego obsadę stanowisk profesorskich. Zachowano strukturę czterech wydziałów i przystąpiono do reorganizacji nauki na Wydziale Filozoficznym, liczby katedr filozofii jednak nie zwiększono, pozostając przy jednej – katedrze filozofii spekulatywnej i praktycznej. Tym razem w programie nauk filozofia nie została już pominięta. Minęły więc zarówno czasy, kiedy to w Krakowie było wiele katedr filozofii, jak i te, kiedy nie było żadnej<sup>17</sup>.

Okres od pierwszej reformy Kołłątajowskiej, przez czasy austriackie, do repolonizacji uniwersytetu w Księstwie Warszawskim oraz jego niepewnych losów podczas okupacji rosyjskiej są szczególnie ważne dla zrozumienia dziejów filozofii w Rzeczypospolitej Krakowskiej. Zmiany, jakie się wtedy dokonywały, wywarły znaczący wpływ na losy krakowskiej filozofii, dlatego ich nakreślenie wydaje się istotne dla zrozumienia genezy ówczesnych problemów: brak odpowiednio wykwalifikowanej kadry, brak podręczników w języku polskim i polskiej nomenklatury filozoficznej, a co więcej, brak pomysłu, jaką właściwie filozofię wykładać. Z tymi problemami przyszło zmierzyć się pierwszemu wykładowcy filozofii w katedrze filozofii zrepolonizowanego Uniwersytetu Krakowskiego, Feliksowi Jarońskiemu. W swojej najbardziej znanej, „programowej” rozprawie *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* z 1810 roku pisał: „Lecz my Polacy na czym stanęliśmy i czym jest u nas filozofia? (...) O jakże to miłoby czerpać od razu najdoskonalsze światło z Królewca! Ale nieszczęściem, Filozof Królewiecki nie w polskim pisał języku i nie w stylu dla nas Polaków teraz być pożytecznym mogącym. (...) Do trudności, jakie mi zadaje dobieranie wyrazów bardzo wielu trafiających się w filozofii, w naszym języku dotąd nieprzyswojonych; do trudności, jakie z natury przedmiotu wypływają, a których ten tylko ma wyobrażenie, kto doświadczał, potrzebaż jeszcze, abym się zapuszczał w wykłady zastępców Kantowych – Fichtego i Schellinga, których poprawianiem zatrudniają się ludzie po Niemczech. Bynajmniej, nie tego dla nas potrzeba”<sup>18</sup>.

Jaroński doskonale zdawał sobie sprawę z problemu, przed jakim stanęli krakowscy organizatorzy życia naukowego (do których także należał): jak powinien wyglądać wykład filozofii? Czy powinien obejmować jedynie filozofię

<sup>16</sup> Por. W. Jaworski, *Eklektycy i minimaliści*, Kraków 1995, s. 51.

<sup>17</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Filozofia w Uniwersytecie Jagiellońskim...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>18</sup> F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, w: tenże, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, red. W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 12.

praktyczną (moralną) czy także teoretyczną, czyli metafizykę, czy również logikę i historię filozofii? A jeśli tak, to w jakim duchu: scholastyka nie wchodziła w grę, nowsza filozofia też nie do końca się nadawała. I czy filozofia ma być nauczana po polsku, i jak powinien zostać opracowany podręcznik tego przedmiotu?<sup>19</sup> Nic więc dziwnego, że chętnych na katedrę filozofii nie było. Sam Jaroński początkowo starał się o powierzenie mu katedry prawa kościelnego, a gdyby się to nie udało, gotów był wyklądać historię Kościoła, teologię moralną, matematykę, fizykę lub sztukę wymowy. Filozofii wśród tych przedmiotów nie było. Mimo to w 1810 roku otrzymał wakuującą po ustąpieniu Romana Markiewicza katedrę filozofii spekulatywnej, czyli logiki i metafizyki<sup>20</sup>, i wydaje się, że podjął się tego zadania z właściwym sobie zapałem. Funkcję profesora filozofii pełnił do 1817 roku, zatem był również pierwszym profesorem w katedrze filozofii w Rzeczypospolitej Krakowskiej. Jak przedstawiało się jego filozoficzne stanowisko?

### Feliks Jaroński (1777–1827)

Z wykształcenia był Jaroński teologiem i chociaż miał także tytuł doktora filozofii, to jednak specjalnego przygotowania w tym kierunku nie odebrał<sup>21</sup>. Niemniej, jak podkreśla Straszewski, był on „człowiekiem wielkich zdolności, odznaczał się darem wymowy i niezwykłą pamięcią. Literaturę filozoficzną znał znakomicie, a nad przedmiotem swoim świetnie panował. Wykłady też jego nie małe budziły zajęcie”<sup>22</sup>. Wnosząc po pismach, które po sobie Jaroński zostawił, i jego działalności organizacyjnej w przedmiocie nauczania filozofii na akademii, sąd Straszewskiego wydaje się uzasadniony. Do najważniejszej filozoficznej spuścizny Jarońskiego należą: wspomniana już rozprawa *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* (1810), *O filozofii* (1812) – podręcznik filozofii, będący po części przekładem pracy G.E. Wentzla *Elementa philosophiae methodo critica adornata*, oraz historyczno-filozoficzna rozprawa o Michale z Wrocławia *De Michaele Vratislaviensi diatribe* (1815). Przypisywane jest mu też autorstwo opracowania historycznego komentarza do dzieła *De arte moriendi* Mateusza z Krakowa (*De arte moriendi, opusculo altero manuscripto, ineditoque, altero xylographico et saepe evulgato. Primus auctor Mattheus de Cracovia*).

<sup>19</sup> Por. S. Pieróg, *Pokusa ideologii. Narodziny i kształtowanie się idei polskiej filozofii narodowej*, w: *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 2020, s. 507–508.

<sup>20</sup> M. Chamcówna, K. Mrozowska, *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>21</sup> W. Tatariewicz, *Filozofia w Uniwersytecie Jagiellońskim...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>22</sup> M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej...*, dz. cyt., s. 351.



Najbardziej znane są dwie pierwsze prace, w których Jaroński zarysował swój filozoficzny program i które niejednokrotnie stanowiły też przedmiot polemik i ożywionych dyskusji<sup>23</sup>. Stanowisko filozoficzne, jakie wyłania się z analizy tych dwóch pism, to eklektyzm, w którym znaczącą rolę odgrywają wątki kantowskie. Najtrafniej chyba poglądy Jarońskiego ujął Stanisław Janeczek:

doceniając ideały nowożytnej nauki – przez odwołanie się do sformułowanej przez Francisca Bacona wizji filozoficznie ugruntowanej nauki, której przedmiotem jest natura – oraz akceptując użyteczność swoistego „czyścica” nowożytnej krytyki jałowej zontologizowanej metafizyki, Jaroński wyrwa się z okowów scjentyzujących pomysłów oświecenia, gdyż próbuje w nowej formie sformułować ideał filozofii maksymalistycznie i programowo otwartej na religię. Z tego powodu nie wydaje się być przede wszystkim ani kantystą, ani preromantykiem, ale podziela – właściwy uniwersyteckiej dydaktyce przełomu wiedzy XVIII i XIX – rozmaicie moderowany krytyczny eklektyzm zwany w połowie XVIII wieku *philosophia recentiorum*. Łączyła ona na zasadzie tzw. długiego trwania dziedzictwo drugiej scholastyki ze zdobyczami nowożytnej epistemologii i przyrodoznawstwa<sup>24</sup>.

Jaroński nie był więc myślicielem „oryginalnym”, co często mu zarzucano, ale też nie było to jego ambicją. Nie chodziło mu o stworzenie nowej filozofii, nowego systemu, ale o znalezienie takiej, która będzie odpowiadała aktualnej potrzebie uczącej się polskiej młodzieży i sytuacji społecznej, kulturowej i politycznej oraz upowszechni samą filozofię. Zamiarem jego, jak sam przyznaje, było wypracowanie takiego kursu filozofii, „aby dla jego uczniów i rodaków był pożyteczny, póki inny doskonalszy nie zostanie wypracowany”<sup>25</sup>. W swoim podręczniku *O filozofii* pisał:

(...) na rzetelną korzyść naszego narodu, prawie żadnej filozofii niemającego, chcę moim współziomkom cały układ filozofii przedstawić, w sposób, jaki mi się ich potrzebie najdogodniejszym bądź zdaje. Jeśli używam sposobu mówienia Krytycyzmowi Kantowskiemu zwyczajnemu, to jedynie dlatego, że ten najbardziej jest teraz upowszechniony (...). Jednakże, jako ja żadnego z Filozofów nie mam na Nieomylnego, wybieram co w każdym z nich widzę dobrego, i staję się filozoficzną pszczołą, znoszącą miód użyteczności; (...) tak nie wymagam, aby mój wykład miał za najlepszy, ale aby z niego korzystano i tam mi tylko

<sup>23</sup> Dzieło to zostało poddane krytyce przez Anioła Dowgirda na łamach „Dziennika Wileńskiego”, w którym zarzucał mu opieranie się na zasadach prowadzących prosto do idealizmu. Zob. A. Dowgird, *Rozbiór dzieła pod tytułem O filozofii Feliksa Jarońskiego; z uwagami nad niem*, „Dziennik Wileński” 1817, t. 6, nr 31 (lipiec), s. 67–191; nr 32 (sierpień), s. 191–251; nr 33 (wrzesień), s. 283–331.

<sup>24</sup> S. Janeczek, *Feliksa Jarońskiego koncepcja filozofii a kultura przełomu XVIII i XIX wieku*, „Roczniki Kulturoznawcze” X (2019), nr 1, s. 6–7.

<sup>25</sup> F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, dz. cyt., s. 36.



wierzono, gdzie przekonywam dowodami oczywistymi. Chcę być nauczycielem nie błędu, ale prawdy. I cieszyć się będę, gdy mi ktoś prawdę przyzna, ale i wtedy, gdy błąd popełniony wykaże<sup>26</sup>.

Eklektyzm Jarońskiego był więc całkowicie świadomy i w pewien sposób metodyczny. Najlepsze, co w tej sytuacji można było zrobić, to nie opowiadając się za żadną konkretną filozoficzną szkołą, szukać tego, co można uznać za prawdziwe i pożyteczne. Żądać od filozofa, aby odstąpił od prawdy i użyteczności na korzyść tego, by się komukolwiek przypodobać i przyjąć modny punkt widzenia, uważał on za rzecz niegodziwą. Stąd niejako za swoje programowe hasło przyjmuje Sokratesowe: „Nie filozofujmy dla szkoły, filozofujmy dla potrzeby społecznego życia”<sup>27</sup>. Opowiadając się za tworzeniem filozofii dla Polaków, nie miał zamiaru Jaroński ani tworzyć filozofii wyłącznie dla nich, ani też narzucać filozofii w Polsce obcego charakteru narodowego. Chodziło o przyswojenie z obcych filozofii tego tylko, co prawdziwe, trafne, powszechnie obowiązujące i co umożliwi filozofii polskiej samodzielny rozwój. Wydaje się, że celem Jarońskiego było odwieść swoich rodaków od lekkomyślnego i naiwnego naśladowania obcych filozofii, a nauczyć ich przyswajania sobie jedynie tego, co prawdziwe i pożyteczne. Przede wszystkim zaś pragnął zachęcić do naśladowania postawy samodzielnego dążenia do prawdy, a tym samym do wypracowania z czasem filozofii oryginalnej, odpowiadającej charakterowi i potrzebie narodowej<sup>28</sup>.

Filozofię rozumiał Jaroński jako naukę wstępną, wspólną wszystkim dziedzinom, dlatego też uważał, że kto nie nauczył się najpierw dobrze filozofii, nie powinien być dopuszczany do studiowania innych dyscyplin<sup>29</sup>. Pisał: „Wiadomości niektóre, kiedyś częściami filozofii będące, noszą osobnych umiejętności nazwiska: przeto dziś przez to imię filozofia te się tylko rozumieją, które do żadnej z nich w szczególności nie należą, ale są wstępem do nich wszystkich, aby tam dopiero Prawnik, Teolog, Chemik, Medyk zaczynał, gdzie filozof kończył”<sup>30</sup>. Była zatem filozofia nauką pierwszą i najważniejszą. Nawiązywał tu Jaroński do myśli Francisca Bacona, zgodnie z którą filozofia miała zajmować się ogólnymi zasadami, niezbędnymi wszystkim naukom szczegółowym. Tak rozumiana, byłaby zatem składem praw ogólnych, na których ugruntowane są wszystkie inne nauki. Definiował ją jako „wykład porządną poznań najwyborniejszych pozbieranych dla tego, aby czyniły człowieka lepszym i szczę-

<sup>26</sup> Tenże, *O filozofii*, Kraków 1812, s. 11.

<sup>27</sup> Tenże, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, dz. cyt., s. 6.

<sup>28</sup> Por. S. Pieróg, *Pokusa ideologii*, dz. cyt., s. 519.

<sup>29</sup> Zob. F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, dz. cyt., s. 23.

<sup>30</sup> Tenże, *O filozofii*, dz. cyt., s. 12.

śliwym<sup>31</sup>. Ma bowiem filozofia dwojaki cel: z jednej strony ma czynić rozum ludzki zdolnym do znajdowania w samym sobie poznań i prawd, z drugiej jej zadaniem jest kształtowanie woli i czynienie człowieka moralnie doskonałym. Z tego względu filozofię dzielił Jaroński na teoretyczną (metafizyka natury, logika, antropologia teoretyczna) i praktyczną (metafizyka obyczajów, prawo naturalne, nauka roztropności)<sup>32</sup>. Podstawą dla wszystkich filozoficznych dziedzin jest w pierwszej kolejności logika, zawierająca w sobie teorię poznania. Nie dzieli jej Jaroński, jak to było ówczesnie w zwyczaju, na teoretyczną i praktyczną, określa ją po prostu jako filozofię formalną, zajmującą się wykładem podstawowych warunków, bez których umysł nie może działać. Logika odwołuje się tylko do natury umysłu i jego zawartości, jest *a priori*, filozofią niezastosowaną<sup>33</sup>. Drugą podstawową dziedziną filozoficzną jest metafizyka, będąca zastosowaniem zasad i prawideł do tego wszystkiego, co stanowi przedmiot władzy pojmowania. Dzieli się na metafizykę świata widzialnego i niewidzialnego, i tak pojmowaną nazywa Jaroński Metafizyką Natury<sup>34</sup>.

Filozofia jednak nie jest dla Jarońskiego samowystarczalna i potrzebuje wsparcia innych dziedzin, które dostarczają jej materiału do poznania natury i „strzegą, żeby rozum próżnymi wymysłami nie trudnił się”. Są to matematyka, fizyka, historia i filologia<sup>35</sup>. Natomiast zwieńczeniem filozofii jest nauka religii. Tę ostatnią kwestię Jaroński omawia przede wszystkim w swoim kazaniu *Teologa Polaka do Filozofów na dzień zesłania Ducha Świętego*, które zostało włączone do dzieła *O Filozofii*<sup>36</sup>. Pisał, że „filozof na samej filozofii poprzestawać nie powinien, ale ma obowiązek umocnienia jej w sobie i upożytecznienia przez najdobroczynniejsze prawdy w nauce Jezusa Chrystusa objawione<sup>37</sup>. Filozofia, przestrzegając racjonalnego porządku, jest poszukiwaniem prawdy, jednakże ponieważ ludzkie poznanie jest ograniczone, z pomocą przychodzi mu religia objawiona, dostarczając prawd, do których sam rozum nie mógłby dojść. „Religia uczy nas, że przez łaskę (...) otrzymaliśmy więcej, niż filozofia nam dać może<sup>38</sup>. Ma więc religia charakter źródłowy w stosunku do filozofii. Ponadto dostarcza racjonalnego namysłu nad poznanymi prawdami i narzędzi do obrony prawd chrześcijańskich<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, s. 23.

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 24

<sup>33</sup> Zob. tamże, s. 26.

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 28–37.

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 48.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 87.

<sup>37</sup> Tamże, s. 86–87.

<sup>38</sup> F. Jaroński, *Pismo do Dyrektora Edukacji Narodowej z 25.02.1812*, Arch. UJ SI 135.

<sup>39</sup> Zob. tamże.

Początkowo opracowany przez siebie program filozofii rozkładał Jaroński na trzy lata. Na pierwszym roku miała się znaleźć logika i pierwsza część historii filozofii. Na drugim metafizyka i druga część historii filozofii, na trzecim zaś antropologia, etyka, pedagogika i trzecia część historii filozofii<sup>40</sup>. Szczególną wagę przykładał do historii filozofii, zarówno powszechnej, jak i polskiej. Zwłaszcza ta ostatnia miała dla niego istotne znaczenie. Podkreślał potrzebę badań na dziejami polskiej filozofii i wykładania jej studentom<sup>41</sup>. Dlatego też bywa niekiedy Jaroński uważany za jednego z pierwszych historyków filozofii polskiej, czyli kogoś, kto postulował przejście od traktowania jej dziejów jako dygresji historyczno-filozoficznej do świadomego uprawiania tej dyscypliny naukowej<sup>42</sup>. Można powiedzieć, że Jaroński niejako inauguruje w ośrodku krakowskim tradycję badań na dziejami myśli polskiej. Samowiedza historyczno-filozoficzna okazuje się też istotna dla tworzenia polskiego słownictwa filozoficznego. Jaroński, jak już wspomniano, zdawał sobie sprawę z potrzeby rozwijania nie tylko polskiej filozofii, ale i polskiego języka filozoficznego i naukowego:

I ja uznaję – pisał – że w filozofii wypada mnóstwo terminów technicznych na język polski przekładać – a zatem i ja zawsze o takich myśleć muszę. Wyznaję, że nie jestem najszcześliwszym, ale też zaraz dodaję, iż nie jestem w pretensyi robienia nowych wyrazów, lecz pragnę brać już zrobione, któreby upoważnił usus, ten arbitralny częstokroć rozkaziciel, *quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi*.

Jaroński nie tworzy zatem zupełnie nowych pojęć, jak robił to np. Bronisław Trentowski, lecz szuka odpowiedników obcych terminów w języku polskim. Postuluje raczej dopasowanie polskich wyrazów, które były wówczas w użyciu, lub modyfikację staropolskich. Oczywiście, nie zawsze dawało to zadowalające rezultaty i sprawiało, że jego terminologiczne propozycje spotykały się z krytyką<sup>43</sup>. Na swoją obronę pisał: „Nie masz dzieła klasycznego urzędowanie upoważnionego: nie masz gazety literackiej polskiej, skądże więc wyrazów brać lub poprawiać będą?”<sup>44</sup>. Zdawał sobie sprawę z trudności, a jednocześnie

<sup>40</sup> Zob. tamże.

<sup>41</sup> Zob. tamże.

<sup>42</sup> Por. W. Jaworski, *Eklektycy i minimaliści*, dz. cyt., s. 55.

<sup>43</sup> Zob. *Uwagi Dyrektora Edukacji Narodowej do programów profesorów Szkoły Głównej Krakowskiej z 26.01.1812*, Arch. UJ SI 135; utrzymany w nieco złośliwym tonie artykuł J.G.S., *Jakobinizm literacki*, „Dziennik Wileński” 1817, t. 5, nr 6 (luty), s. 105–107; A. Dowgird, *Rozbiór dzieła pod tytułem „O filozofii” ...*, „Dziennik Wileński” 1817, t. 6, nr 33 (wrzesień), s. 318–321.

<sup>44</sup> F. Jaroński, *Pismo do Dyrektora Edukacji Narodowej ...*, dz. cyt.

zdawał sobie sprawę z konieczności pracy nad polską nomenklaturą filozoficzną i polską filozofią. Chociaż więc jego prace na tym polu dalekie są od doskonałości, to jednak trudno odmówić mu zasług dla podniesienia znaczenia filozofii w ośrodku krakowskim i w Polsce<sup>45</sup>.

### Józef Emanuel Jankowski (1790–1847)

W 1817 roku poddano Uniwersytet Krakowski kolejnej reformie i zaprowadzono nowy statut, zwany Statutem Organicznym, ogłoszony w roku następnym. Przewidywał on podzielenie Wydziału Filozoficznego na dwa oddziały: matematyczno-fizyczny i filozoficzno-literacki<sup>46</sup>. Katedra filozofii spekulatywnej i praktycznej znalazła się w oddziale drugim. Jednak tym razem Feliks Jaroński jej nie otrzymał, została powierzona Józefowi Jankowskiemu, doktorowi prawa i filozofii, profesorowi o znacznej kulturze umysłowej, ale bez zapału do filozofii – jak określają go niekiedy późniejsi badacze<sup>47</sup>. Z dwóch bowiem dziedzin, które składały się na profesję Jankowskiego, bardziej interesowało go prawo i praktyka adwokacka niż działalność na polu filozoficznym. Być może to podejście przekładało się na jakość prowadzonych zajęć, ponieważ, jak pisał Maurycy Straszewski, wspominając relację Józefa Kremera, ucznia, a potem także następcy Jankowskiego w katedrze filozofii – wykłady tego profesora nie cieszyły się wśród studentów popularnością: „Budzić zamięłowania do królowej nauk, zachęcać do zajmowania się nią on nie umiał”<sup>48</sup>. Jednak nie przesądza to o całokształcie pracy Jankowskiego w dziedzinie filozofii, bo mimo iż nie był wybitnym dydaktykiem, pisma, które po sobie pozostawił, świadczą, że talentu do jej uprawiania mu nie brakowało. Jego prace z zakresu filozofii stanowią: *Krótki rys logiki wraz z jej historią* (wydany w 1822 roku jako podręcznik akademicki, zadedykowany Stanisławowi Wodzickiemu), *Rozprawa o rozumie praktycznym* z 1818 roku oraz dwie prace opublikowane w „Rocznikach Towarzystwa Naukowego Krakowskiego”: *O znakomitszych nieprzyjaciółach filozofii* (1821) i *O niektórych różnicach jakie zachodzą między starożytną, a późniejszych wieków filozofią* (1824).

Szczególnie ważny dla ukazania filozofii wykładanej w tym czasie na Akademii Krakowskiej jest przede wszystkim podręcznik *Krótki rys logiki*. Można zakładać, że ukazuje on nie tylko filozoficzne stanowisko krakowskiego profe-

<sup>45</sup> Por. M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej...*, dz. cyt., s. 354.

<sup>46</sup> Zob. *Statut Organiczny Uniwersytetu Krakowskiego z 1818*, dz. cyt., s. 8.

<sup>47</sup> Zob. P. Dutkiewicz, *Józef Emmanuel Jankowski (1790–1847)*, w: *Złota Księga Wydziału Filozoficznego*, red. J. Miklaszewska, J. Mizera, Kraków 2000, s. 130.

<sup>48</sup> M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej...*, dz. cyt., s. 354.

sora, ale i treści, jakie były wykładane studentom. Podobnie jak podręcznik Jarońskiego, nie jest to dzieło zbyt oryginalne. Głównie opiera się na wspomnianej już książce Wentzla, opracowanej i częściowo przełożonej przez Jarońskiego, oraz na podręczniku logiki Johana Gotfrida Kiesewettera<sup>49</sup>. Podzielona jest na trzy części: pierwsza dotyczy zagadnienia filozofii w ogólności, druga ma za przedmiot teorię poznania i logikę, w której, jak wyznaje autor: „Dwojaki logiki rodzaj, to jest Arystotelesa i Stoików połączyć z sobą i dodać do tego uwagi nowszych Filozofów było staraniem moim”<sup>50</sup>; trzeci zaś historię logiki i historię tejże w Polsce, obejmującą okres od zaprowadzenia logiki na Akademii Krakowskiej do XIX wieku (kończy, wspominając o pracach z zakresu logiki Jana Śniadeckiego, Józefa Szaniawskiego, Feliksa Jarońskiego i Wojciecha Izydora Chojnackiego). Ten trzeci rozdział, a raczej część dedykowana historii logiki w Polsce, to element nowatorski i najbardziej cenny, gdyż było to pierwsze wówczas opracowanie poświęcone w całości temu zagadnieniu.

Filozofia dla Jankowskiego, jak ją przedstawił w swojej pracy, było to umiowanie mądrości. Postrzegał ją jako dziedzinę, z której stopniowo, w wyniku zdobywania i rozszerzania wiedzy, powstały nauki szczegółowe, stąd stanowi ona dla niego podstawę wszystkich dyscyplin, zbiór prawd najważniejszych. Sama dzieli się na kilka części. Najogólniejszy jej podział to: filozofia teoretyczna (kształcąca rozum) i praktyczna (kształcąca wolę). Pierwsza dzieli się na logikę, metafizykę, antropologię teoretyczną i estetykę; druga na etykę, prawo natury, politykę i pedagogikę. Jankowski stwierdza jednak, że w filozofii zachodziła tak wielka niezgoda i niepewność co do jej zasad i dziedzin, że zaczęto szukać nowej podstawy czyniącej uzyskiwaną przez nią wiedzę pewną. Wiedza ma być bowiem pewna i powszechna. Stąd trzeba się skierować w stronę umysłu, rozumu i sposobów, w jakie on poznaje, a więc do krytyki czystego rozumu i krytycznego systemu filozofii, który Jankowski uważa za propedeutykę do metafizyki<sup>51</sup>. W tym sensie nauka o tym, jak poznajemy, jest pierwsza. Postuluje więc zwrócenie się do filozofii Kanta, czym też nawiązuje do wspomnianych dzieł Wentzla, Jarońskiego i Kiesewettera. Można to dostrzec już w samej koncepcji filozofii, gdy definiuje ją jako „umiejętność rozumową z czystych pojęć zastosowaną do ostatnich granic i celów rozumu ludzkiego”<sup>52</sup>. Dzieli ją na czystą (czerpiącą swoje zasady z rozumu, czyli *a priori*) i filozofię zastosowaną, doświadczalną (czerpiącą z poznania *a posteriori*). Filozofia czy sta zajmuje się albo przedmiotami rozumu, ideami albo, abstrahując od tego,

<sup>49</sup> Zob. H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911, s. 236.

<sup>50</sup> J.E. Jankowski, *Krótki rys logiki wraz z iey historią*, Kraków 1822, s. 2.

<sup>51</sup> Zob. tamże, s. 4.

<sup>52</sup> Tamże, s. 7.

co stanowi przedmiot myślenia, samymi prawidłami myślenia. Pierwsza nazywa się materialną i jest nią metafizyka, druga formalną i jest nią logika<sup>53</sup>.

Logikę określał Jankowski „w duchu Kanta” jako „umiejętność koniecznych i powszechnych prawideł myślenia bez względu na przedmioty jako materię myślenia”<sup>54</sup>. Ona także dzieli się na czystą i zastosowaną. Czysta dotyczy bezwzględnych reguł myślenia, zastosowana zaś ich aplikacji do czynności, w których człowiek używa myślenia. Stąd też w wykładzie logiki stosowanej będzie mowa o prawdzie i jej poznawaniu, o dowodzeniu, prawdopodobieństwie, o wątpliwościach, błędach i ich przyczynach oraz o sposobie nabywania i przekazywania wiedzy, czyli o czytaniu, rozmyślaniu, rozmowie uczonej czy nauczaniu itp. Jednak żeby omówić ten rodzaj logiki, najpierw trzeba zapoznać się z logiką czystą, zatem to ona stanowi część pierwszą i właściwą całego wykładu. Logika czysta składa się z nauki o poznaniu i regułach, jakimi rządzi się myślenie, oraz z metodologii powszechnej. W pierwszej rozwodzi się Jankowski nad kryteriami prawdy (formalne i materialne) i wypowiada się o prawdzie następująco:

Czyli mamy powszechne materialne i formalne znamiona prawdy? Żadnego poważnego materialnego kryterium prawdy mieć nie możemy, bo takowe same sobie jest przeciwne. Gdyż prawda materialna zależy od zgodności pewnego przedmiotu z jego wyobrażeniem. Znamię takie może być z oznaczonego przedmiotu bądź wziętem, i byłoby tylko znamieniem tego szczególnego przedmiotu, a przecie miało być powszechnym dla każdego przedmiotu. Przeciwnie, formalne kryteria mogą być zastosowane, gdyż zasadzają się one na zgodności poznania z samym sobą<sup>55</sup>.

Logika, skupiając się na samych regułach myślenia, separując myśl od wszelkich materialnych przedmiotów, zajmując się tylko formą myślenia, może nam wskazać jedynie formalne kryteria prawdy, ale takie, które charakteryzują się powszechnością i koniecznością, oparte na zgodności poznania z samym sobą. Do tych kryteriów Jankowski zalicza zasadę sprzeczności (będącą odwrotnym wyrażeniem przyjętej w większej części logikach zasady tożsamości), zasadę powodu dostatecznego i zasadę wyłączającą środek. Po omówieniu tych zasad i ich treści omawia tradycyjne zagadnienia logiki formalnej o pojęciach, sądach i wnioskach, a w kolejnej części rozprawia o metodologii używanej w logice. W większości więc jego wykład logiki pokrywa się z treścią drugiej części dzieła *O filozofii* Jarońskiego.

<sup>53</sup> Zob. tamże, s. 8–10.

<sup>54</sup> Tamże, s. 28.

<sup>55</sup> Tamże, s. 32.



Kantowskie zorientowanie u Jankowskiego będzie widoczne też w metafizyce. Filozofa z Królewca uważał za „reakcję” przeciw błędom oświecenia. Zdaniem krakowskiego profesora, to właśnie Kant „zawrócił filozofię z błędnej drogi” sceptycyzmu, materializmu, idealizmu i ateizmu, a „godząc ją z zasadami zdrowego rozsądku przez wyznaczenie granic dociekań rozumowych, wyznaczył drogę do prawdy”<sup>56</sup>. Według niego, pogodził więc Kant filozofię ze zdrowym rozsądkiem (choć Jankowski nie wyjaśnia bliżej, jak to należy rozumieć), a co więcej, pogodził ją także z Objawieniem. Jankowski szuka potwierdzenia prawd religijnych w filozofii, a stało się to możliwe dzięki Kantowi: „Trzy są najważniejsze przedmioty całej filozofii – pisał – wolność, Bóg i nieśmiertelność duszy naszej. Od najdawniejszych czasów utrzymywali filozofowie, że prawdy te teoretycznie dowiedzionymi być nie mogą, lecz dopiero w końcu wieku XVIII wydała słowiańska ziemia męża, który zastanowiwszy się wprzód nad zdolnościami rozumu naszego i nad rozciągłością granic jego, zapytał się – czyli nie masz takiej umiejętności, która by z pewnością apodyktyczną potrafiła dowieść teoretycznie rzeczywistości prawd takowych, którym żaden przedmiot w świecie widzialnym nie odpowiada”<sup>57</sup>. Kant wykazał – co Jankowski miał mu za wielką zasługę – że prawdy powyższe, choć nie mogą być dowiedzione teoretycznie, znajdują uzasadnienie w rozumie praktycznym, moralnym. Rozum teoretyczny nie może dostarczyć pewnych dowodów na istnienie Boga, wolności i duszy, ale ich istnienia domaga się rozum praktyczny<sup>58</sup>. Podobnie jak dla Jarońskiego, tak i dla Jankowskiego związek filozofii z religią był taki, że obie potrzebowały się nawzajem. Niemniej, drugi profesor na krakowskiej katedrze filozofii bardziej eksponował źródłowy charakter religii w stosunku do filozofii: w religii znajdują swój początek niektóre prawdy, którymi zajmuje się filozofia, np. prawda o Bogu osobowym. W tym przyswojeniu sobie prawd chrześcijańskich przez filozofię upatrywał Jankowski wyższości filozofii nowożytnej nad starożytną (grecką), bowiem dzięki temu ta pierwsza stała się bliższa prawdy<sup>59</sup>. Taka była dla niego przede wszystkim właśnie filozofia Kanta. Z tego powodu wysoko cenił też etykę królewieckiego filozofa, gdyż zgadzała się ona z etyką chrześcijańską. Prawdopodobnie więc w tym filozoficznym wariacie wykładał ją swoim uczniom.

<sup>56</sup> J.E. Jankowski, *Rozprawa o znakomitszych nieprzyjaciółach filozofii i powodach jakie mieć mogli do jej uwłaczania*, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, dz. cyt., s. 184–185.

<sup>57</sup> Tenże, *Rozprawa o rozumie praktycznym, który jest źródłem moralności, a tej wypadkiem wolność moralna, z niej zaś płynie konieczność istnienia Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej*, w: tamże, s. 313–314.

<sup>58</sup> Zob. tamże, s. 313.

<sup>59</sup> Zob. J.E. Jankowski, *O niektórych różnicach jakie zachodzą między starożytną, a późniejszych wieków filozofią*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego” X (1825), s. 262–264.

## Jan Kanty Rzeziński (1803–1855)

W ciągu trzydziestu lat kierowania katedrą filozofii przez Józefa Jankowskiego miała miejsce dwuletnia przerwa w pełnieniu przez niego obowiązków wykładowcy tego przedmiotu. W latach 1829–1831 zastępował go inny prawnik, a zarazem poeta i filozof, Jan Kanty Rzeziński (znany także jako Jan z Oświęcimia)<sup>60</sup>. Co prawda, dwa lata to dość krótki okres, skoro jednak celem artykułu jest ukazanie filozoficznego zorientowania profesorów wykładających w krakowskiej katedrze, trudno pominąć tego uczonego, któremu jak dotąd nie poświęcano zbyt wiele uwagi w opracowaniach z zakresu historii filozofii. Jego filozoficzna twórczość pozostaje zasadniczo nieznana. Rzeziński zapisał się w historii jako prawnik i wybitny historyk prawa rzymskiego, którego wykłady poświęcone *Institucjom* Gaiusa (1830/1831) były w ówczesnym Krakowie dużym wydarzeniem naukowym<sup>61</sup>. Jeśli już jakieś jego osiągnięcia są wspominane, to w tej dziedzinie, natomiast zapomina się, że był także filozofem, i to, jak można wnosić na podstawie jego spuścizny literackiej, dość ambitnym i żywo zainteresowanym najnowszymi wówczas, romantycznymi filozoficznymi trendami. Zazwyczaj za pierwszego romantyka w katedrze filozofii w Krakowie uznaje się Józefa Kremera, a jego objęcie katedry po śmierci Jankowskiego za wielką rewolucję. Oczywiście, trudno podważyć znaczenie tej zmiany wykładowcy, a zatem i wykładu samej filozofii, niemniej niebezsporne mogłoby okazać się stwierdzenie, że romantyzm ze swoją idealistyczną filozofią zawitał już w tej katedrze wcześniej, nawet jeśli na bardzo krótko.

O zainteresowaniach pokantowskim idealizmem niemieckim u Rzezińskiego mogą świadczyć jego powiązania ze środowiskiem uczonych zgromadzonych wokół Antoniego Helcla i współpraca z wydawanym przez niego „Kwartalnikiem Naukowym”. W rozprawie opublikowanej w jednym z numerów tego czasopisma stwierdził Rzeziński:

jeszcze połowa stulecia kresu swego nie dobiegła, jak nieśmiertelny Kant, ogłosiwszy krytykę rozumu czystego nową dla filozofii wytknął drogę, i pełen przekonania: że odwrotnym kierunkiem w przeciwieństwie z dawnym, załatwił wszystkie spory w dziedzinie tej umiejętności, daleki był od myśli: iż praca jego będzie tylko hasłem, wywołującym inne systemata, różne co do formy

<sup>60</sup> Powodem był konflikt kilku profesorów z kuratorem Józefem Załuskim, w wyniku którego zostali oni zwolnieni ze swoich katedr. Wówczas to Jankowski zastąpił Feliksa Słotwińskiego w katedrze prawa natury i prawa kanonicznego, natomiast na wakującą katedrę filozofii powołano tymczasowo Rzezińskiego. Zob. J. Dybiec, *Michał Wiszniewski. Życie i twórczość*, Wrocław 1970, s. 55–56.

<sup>61</sup> Zob. Ł. Korpowicz, *Jan Kanty Rzeziński, Edward Gibbon i prawo rzymskie*, w: *Ad laudem magistris nostris. Mistrzowie. Dzieła polskiej romanistyki*, red. E. Gajda, Toruń 2018, s. 99.

a różniejsze co do zasad. Wiek nasz zniweczył słodkie przekonanie filozofia i dowiódł: że zdrowe ziarno na urodzajną rzucone ziemię, coraz bujniejsze wydaje plony. (...) Lewo Reinhold jak apostoł wiary rozgłaszać począł nową naukę Kanta, aliści młody i w zaciekaniach metafizycznych zwinny, dawniej uczeń i zwolennik mędrca Królewieckiego, Jan Bogumił Fichte wystąpił z nową teorią, którą spostrzeżenie wad i niedostatków, tudzież ujemna strona nauki Kanta, wywołała. Gorejący miłością prawdy, ścisły w swych rozumowaniach, a nade wszystko niedościgniony w wysłowieniu, które umysł i serce tak słuchaczy jak i czytelników ze sobą porywało, stanął na szczycie współczesnych mu filozofów (...). Przebrzmiała filozofia, przebrzmiała wziętość Fichtego, bo takie jest przeznaczenie dzieł ludzkich; odkazano ją zapomnieniu, ogłoszono za marzenie, chociaż stanowisko, jakie zajmowała, było koniecznym stopniem rozwijania się filozofii, i przechodnią drogą zbliżającą do przybytku prawdy. Bez filozofii Fichtego nie byłoby jeniałnych pomysłów Schelिंगa, a bez tych, sam Hegel nie w innym może, jak w poprzedników swoich stanąłby był miejscu<sup>62</sup>.

Co prawda obszerny ten cytat pochodzi z pracy *Charakterystyka najnowszej filozofii cz. I*, ogłoszonej drukiem w 1836 roku, a zatem z czasów, kiedy Rzeziński nie zajmował się już wykładaniem filozofii na uniwersytecie, jednakże jego stanowisko przez te kilka lat nie uległo większej zmianie, o czym świadczą jego wcześniejsze pisma, mianowicie: *O filozofii w ogólności i jej stanie obecnym* (1834) – rozprawa czytana na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego Krakowskiego, oraz pozostające w rękopisach: *Filozofia fundamentalna* (1829), *Metafizyka* (1830), *Aretologia czyli nauka cnoty* (1830), *Logika*, *O bezwzględnym pojęciu umiejętności* oraz *Prawo moralności i religii* (daty ich powstania nie są znane).

W najwcześniejszych pracach Rzezińskiego bardziej jednak niż stanowiskiem Hegla można dostrzec inspiracje filozofią Fichtego. Widać to zwłaszcza w dziele *Filozofia fundamentalna*, będącym niejako „programową pracą”, w której wyjaśnia swoje filozoficzne stanowisko i określa podwaliny stworzenia filozoficznego systemu. Tytuł dzieła nie jest przypadkowy. W przeciwieństwie do Jarońskiego czy Jankowskiego, Rzeziński uważa, że filozofia powinna zostać ujęta w jeden spójny system, wyprowadzony z określonych, pewnych zasad. Ma być zatem spekulatywna i systemowa. Z jego późniejszych tekstów, tj. tych po okresie pracy w katedrze, można się dowiedzieć, że podobnie jak np. Jaroński i inni filozofowie nie był zwolennikiem prostego przyjęcia któregoś z istniejących systemów filozoficznych, kopiowania. Nie chodziło mu też o wybieranie sobie z poszczególnych doktryn tego, co można by uznać za prawdziwe, ale raczej o rozwijanie i udoskonalanie idei zawartych w obcych filozofiach, tak by

<sup>62</sup> J.K. Rzeziński, *Charakterystyka najnowszej filozofii*, „Kwartalnik Naukowy” 3 (1836), z. 2, s. 193–194.

można było je zintegrować z duchem narodowym. Te zagraniczne filozofie to systemy Fichtego, Schellinga i Hegla oraz ich zwolenników. Pisał:

(...) filozofia nie powinna się odrywać od narodowego ducha, gdyż przeznaczeniem jej jest doprowadzić go do samowiedzy, a narody jak indywidua zbliżyć do wytkniętego im celu. (...) zetknięcie się różnych wieków i różnych narodów, zdaje się wyzuwać szukających z wszelkich stosunków i mieścić na czystym oderwanym stanowisku. Wszakże bliższe zastanowienie się przekonac musi, że podmiotowość wyciska pewne piętno na utworach ducha, i wyróżnia tak narody jak i wieki nawet w samej filozofii<sup>63</sup>.

Niemniej, pomimo postulatu tworzenia filozofii polskiej zgodnej z duchem narodowym, w jego dziełach (przynajmniej tych wcześniejszych) ów duch nie odgrywa ważniejszej roli, a podmiot filozofii wyciska na niej swoje piętno w zupełnie innym znaczeniu.

W pracy *Filozofia fundamentalna* filozofię Rzeziński uważał za jedną z nauk czy umiejętności, jednakże dość nietypową, mającą za zadanie dowiedzieć się tego, czego nie może dowiedzieć się w innych naukach. Podkreślał, że już sama jej nazwa jest dość specyficzna, bo w przeciwieństwie do nazw innych nauk nie zawiera w sobie określenia swojego przedmiotu. W każdej bowiem nauce rozróżnia się jej przedmiot poznawany i podmiot poznający. Przedmiot każdej z nich jest różny, wspólny natomiast jest im podmiot, którym zawsze jest duch ludzki w ogólności. Tym więc, co filozofia dzieli z innymi naukami, jest właśnie poznający podmiot, tym zaś, co ją wyróżnia – przedmiot, którym jest także ów poznający podmiot, czyli duch. Można powiedzieć, że przedmiot filozofii jest tożsamy z podmiotem, a filozofia wydarza się wtedy, gdy podmiot sam dla siebie staje się przedmiotem filozofowania. Filozofia nie jest według Rzezińskiego badaniem zewnętrznego świata, ale oderwaniem się od tego, co zewnętrzne, a skierowaniem się do własnego wnętrza, do wnętrza swojej świadomości. Filozofia jest autognozą: „Filozofowanie jest wniknięciem i uważaniem samego siebie, celem poznania się i zrozumienia”<sup>64</sup>. Filozofia byłaby więc refleksją nad ludzkim duchem, rozumem, badaniem warunków i granic jego możliwości. Jednakże to nie jest jeszcze jej ostateczny cel. Idąc dalej, Rzeziński pyta, po co człowiekowi poznanie samego siebie:

najbliższym filozofii celem jest poznanie i zrozumienie siebie. Ale nie maż ona dalszego i wyższego celu? (...) pokój w sobie i z samym sobą, harmonia myślenia i chcenia, w poznaniu i działaniu, czyli innymi wyrazami: świadomość

<sup>63</sup> Tenże, *Filozofia fundamentalna*, BJ Rkp. 5765 II, s. 196.

<sup>64</sup> Tamże, s. 3.

zgodności całkowitej naszej czynności, dla osiągnięcia przeznaczenia naszego, jest ostatnim celem rozumu naszego w powszechności<sup>65</sup>.

Poznanie jest potrzebne dla uzyskania wewnętrznego pokoju, jednakże ten nie jest do osiągnięcia bez znalezienia odpowiedzi na pytanie o to, co ostateczne i bezwzględne. W człowieku bowiem jest ciągły niepokój, który każe mu zadawać pytania i szukać prawdy. Duch ludzki z natury swojej dąży do tego, co absolutne i bezwzględne. Filozoficzna refleksja ducha nad samym sobą ma go doprowadzić do prawdy.

Filozofia jest umiejętnością, nauką, a więc jak każda tego typu działalność oprócz swojego przedmiotu i celu powinna charakteryzować się systematycznym poznaniem, posiadać właściwe sobie metody i dydaktykę. Rzeziński zwraca uwagę, że zazwyczaj filozofię dzieli się na teoretyczną i praktyczną. Pierwsza odnosi się do poznania, druga do działania. Jednakże uważa, że zanim uczyni się taki podział, należy najpierw wypracować taką filozofię, która zawierałaby najbardziej podstawowe i ogólne zasady poznania i której dopiero można wyodrębnić wspomniane części. Taką byłaby właśnie filozofia fundamentalna, czy, jak ją inaczej nazywa, filozoficzna architektonika, wspólna zarówno filozofii teoretycznej, jak i praktycznej. W niej znajdowałyby wyraz „zasady i żywioły filozoficznego poznania”<sup>66</sup>, wykład, metody, filozoficzna nauka elementarna, filozoficzna metodologia. Filozofia fundamentalna w tej koncepcji to nie tyle propedeutyka, rodzaj wstępu do filozofii, ile pierwszy krok do stworzenia całego filozoficznego systemu, a więc wyodrębnienia i określenia poszczególnych dziedzin filozoficznych, które będą ze sobą spójne, wyprowadzone z tych samych zasad. Dlatego też od filozofii fundamentalnej powinno się rozpoczynać cały wykład filozofii.

Na filozofię fundamentalną, jak wyżej wspomniano, składa się tzw. elementarna nauka. Ta z kolei ma być podzielona na dwa rozdziały: problematykę i apodyktykę. Pierwsza ma dotyczyć tego, co jest wątpliwie w poznaniu, druga zaś tego, co pewne. Apodyktyka dotyczy zatem zasad filozoficznego poznania, które sprowadzają się do dwóch najważniejszych: realnej i idealnej. Zasada realna określa warunki poznania, czyli podstawę możliwości przeprowadzenia całego poznania. Idealna natomiast odnosi się do tego, za pomocą czego poznajemy, czyli myśli, wyobrażenia. Zasada realna to Ja, tj. podmiot poznania. Bez niego nie może być samego poznania. Ja jest pierwszym warunkiem możliwości przeprowadzenia poznania. Niemniej, podmiot, duch sam dla siebie może stać się przedmiotem. Ja jako podmiot jest zasadą realną. Ale Ja nie tylko

<sup>65</sup> Tamże, s. 6.

<sup>66</sup> Tamże, s. 7.

filozofuje, nie tylko myśli, ale może uczynić samo siebie przedmiotem swojego filozofowania, co czyni go zasadą idealną. Podmiot myśli siebie, posiada świadomość, zatem jest zarazem zasadą idealną i realną. Według Rzezińskiego, cały filozoficzny system należy wyprowadzić, opierając się na tych dwóch pewnych zasadach, na tym, co realne i idealne.

Filozofię dzieli się na części, na poszczególne nauki. „Przez części filozofii nic innego nie rozumiem jak pojedyncze nauki, które całość umiejętności nazwanej filozofią ustanowią. (...) całość ta równie jak organiczne ciało, we wszystkich częściach najściślej się wiąże”<sup>67</sup>. Ogólny podział wyróżnia część teoretyczną i praktyczną, ponieważ czynność naszego Ja jest albo teoretyczna, albo praktyczna:

Teoretyczna filozofia jest umiejętnością o pierwotności ustawowości naszego ja w względzie wyobrażenia i poznawania czyli oznaczania podmiotowego przez przedmiotowe; praktyczna zaś umiejętnością ustawowości naszego Ja w względzie dążności i działania czyli oznaczenia przedmiotowego przez podmiotowe. Pierwsza jest trwałą i idealną, druga zmienną i realną. Pierwsza dotyczy tego co konieczne, druga tego co wolne w naszej czynności. Pierwsza musi podać ustawy ducha ludzkiego, druga ustawy moralne<sup>68</sup>.

Filozofia teoretyczna to logika, metafizyka i estetyka; praktyczna zaś dzieli się na naukę prawa, moralności i religii<sup>69</sup>. Tym, co ważne w filozofii, jest także jej metodologia, czyli określone postępowanie filozoficznego rozumu, które ma go doprowadzić do prawdy. Metodologię filozoficzną Rzeziński dzieli na dwie części: dydaktyczną, ukazującą, jakie są metody filozoficznego poznania, mianowicie dogmatyczna (thetyczna), sceptyczna (antithetyczna) i krytyczna (synthetyczna); drugą architektoniczną, opisującą właściwą metodę filozofii (syntetyczną) oraz to, jak za jej pomocą można utworzyć jeden system filozofii, zawierający w sobie wszystkie części. Oczywiście w innych swoich pracach, jak *Metafizyka* czy *Aretologia*, próbuje Rzeziński za pomocą zasad wyłożonych w *Filozofii fundamentalnej* konstruować idealistyczny system filozofii. Jednakże analiza pełnej treści tych dzieł przekracza możliwości artykułu, domagając się osobnego studium. Dlatego poprzestano tu tylko na ogólnym zarysie filozoficznego stanowiska tego uczonego. Trudno też określić, czy taki, preferowany przez siebie, rodzaj filozofii wykladał swoim słuchaczom. Wspomniane wyżej prace pochodzą z lat, kiedy Rzeziński był profesorem w krakowskiej katedrze filozofii, zatem mogły stanowić materiały do prowadzonych zajęć. Wydają się

<sup>67</sup> Tamże, s. 77.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Zob. tamże, s. 78.



jednak zbyt obszerne jak na zwykłe skrypty. W każdym razie jedno jest pewne: w swoich filozoficznych poglądach różnił się od dwóch pozostałych przywołanych tu profesorów.

## Zakończenie

Sytuacja Uniwersytetu Krakowskiego w okresie po 1809 roku, czyli od włączenia Krakowa do Księstwa Warszawskiego przez czasy Rzeczypospolitej Krakowskiej, nie była łatwa. Niezbyt wysokie kwalifikacje większości profesorów, atmosfera konfliktów i brak stabilizacji organizacyjnej i materialnej odbijały się niekorzystnie na najistotniejszej dla poziomu naukowego uczelni sprawie obsady katedr i wykonywania przez profesorów właściwych im obowiązków<sup>70</sup>. Szczególnie widoczne było to w przypadku Wydziału Filozoficznego i jedynej na nim katedry filozofii. Już sam fakt istnienia tylko jednej katedry mówi bardzo wiele o ówczesnym stanie filozofii na krakowskiej uczelni. Przez cały okres Rzeczypospolitej było tylko trzech profesorów, którzy prowadzili na niej zajęcia, a biorąc pod uwagę, że zarówno Jaroński, jak i Rzeziński wykładali przez stosunkowo krótki czas, można powiedzieć, że ta jedna katedra przez trzydzieści lat istnienia Wolnego Miasta Krakowa miała tak naprawdę tylko jednego profesora, i to niezbyt filozofii oddanego. Warto wspomnieć, że w związku z usunięciem przez Józefa Załuskiego kilku niewygodnych mu profesorów ogłoszono konkurs na wakującą (po przeniesieniu Jankowskiego na katedrę prawa natury) katedrę filozofii. Przystąpili do niego m.in. Rzeziński, który tymczasowo na niej wykładał, i Michał Wiszniewski. Względy polityczne zadecydowały o tym, że żaden katedry nie otrzymał<sup>71</sup>, a zwłaszcza wygrana drugiego z kandydatów mogła całkowicie odmienić oblicze filozofii na uniwersytecie, a na pewno znacząco podnieść jej poziom. Niestety, tak się nie stało, zatem nadal uczono jej według programu Jankowskiego. Oceniając jego działalność jako wykładowcy filozofii, niektórzy historycy nauki wyrażają przypuszczenie, że mógł on zapisać bardziej znaczącą kartę w historii polskiej filozofii, nauki i Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdyby tylko poświęcił się tej dziedzinie całkowicie. Będąc jednak profesorem filozofii na akademii, jednocześnie prowadził kancelarię adwokacką, i to mogło mieć pewien wpływ na to, jak potoczyły się losy katedry filozofii<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Por. J. Michalski, *Warunki rozwoju nauki polskiej w latach 1795–1862*, w: *Historia nauki polskiej*, t. III, red. B. Suchodolski, Wrocław 1977, s. 132

<sup>71</sup> Zob. J. Dybiec, *Michał Wiszniewski...*, dz. cyt., s. 53–69.

<sup>72</sup> Por. P. Dutkiewicz, *Józef Emmanuel Jankowski...*, dz. cyt., s. 128.

Stylem filozoficznym, który zdominował krakowską filozofię akademicką, okazał się eklektyzm. Eklektykiem był Jaroński i podobnie Jankowski, w dużej mierze podążający za nim w swoich filozoficznych rozwiązaniach. Założeniem eklektyzmu było przekonanie, jakie zgodnie podzielali obaj profesorowie, że z poszczególnych doktryn filozoficznych należy wziąć to, co prawdziwe, a odrzucić to, co fałszywe i niebezpieczne. W takiej postawie nie byli odosobnieni. Jak zaznacza Wit Jaworski, była ona zjawiskiem dość powszechnym w tamtym okresie: „Możemy z pewną dozą trafności powiedzieć, że eklektyzm w pierwszej połowie XIX wieku stanowił w Polsce dominujący styl filozofowania, styl nieukrywany i bezpretensjonalny w swoich poznawczych ambicjach”<sup>73</sup>, a w różnych ośrodkach intelektualnych przybierał nieco inną formę:

W ośrodku wileńskim, za sprawą A.J. Czartoryskiego i J. Śniadeckiego osiłą organizującą filozoficzne „myślenie” i programy nauczania miała być szkocka filozofia zdrowego rozsądku adaptowana w obręb klasycznego (Wolff) podziału filozofii na logikę, metafizykę i filozofię moralną. Miało to powstrzymywać napływające tam idee romantyzmu, maksymalizmu filozoficznego metafizyki niemieckiej. W ośrodku warszawskim Szaniawski zwracał uwagę, że w filozofii Kanta, jak i całej filozofii niemieckiej (głównie Schellinga) upatrywać można nadzieję na powstrzymanie zgubnych skutków oświeceniowego, francuskiego filozofizmu (językiem wykładowym filozofii był niemiecki, a potem łaciński). W ośrodku krakowskim, po przywróceniu nauczania filozofii (zniesionej w czasie reform Kołłątaja) akcenty upodobań rozkładały się różnie, ale to F. Jaroński na postanowione przez siebie pytanie „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?” odpowiada, iż trzeba kontynuować nie tylko linię filozofii Kanta, ale i Bacona, Reida, a filozofię wyklądać bezwzględnie w języku polskim, nie zapominając też historycznej tradycji i ciągłości w Polsce<sup>74</sup>.

Myślą organizującą w krakowskim ośrodku intelektualnym, a raczej na katedrze filozofii krakowskiej akademii, była jednak w dużej mierze filozofia Kanta, można powiedzieć, odziedziczona po austriackich profesorach. Ceniono ją zwłaszcza za przewyciężenie sceptycyzmu Hume’a, a ponadto dostarczała filozoficznych argumentów do uzasadnienia prawd religijnych. Pewną odmienność w stosunku do Jarońskiego i Jankowskiego prezentował Rzeziński, w którego poglądach widać zwrot ku maksymalistycznej, systemowej pokantowskiej filozofii niemieckiego idealizmu. Koncepcja filozoficzna tego uczonego wymaga gruntownego zbadania i opracowania.

Tym, co łączyło wszystkich trzech krakowskich profesorów, było przeciwstawienie się skrajnemu empiryzmowi i minimalizmowi filozoficznemu,

<sup>73</sup> W. Jaworski, *Eklektycy i minimaliści*, dz. cyt., s. 12.

<sup>74</sup> Tamże, s. 11–12.

przejawiającemu się w niechęci do metafizyki, które to nurty przyjęła KEN w swoich rozwiązaniach. Krakowscy wykładowcy dalecy więc byli od pójścia po linię wyznaczoną przez oświeceniowych reformatorów. Zasługą Jarońskiego, a potem Jankowskiego było też prowadzenie kursu historii filozofii. Zdawali oni sobie sprawę z ważności znajomości dziejów filozofii, zwłaszcza ojczytych. Stoją zatem u początku krakowskich tradycji badań historyczno-filozoficznych. Oczywiście, filozofia na uniwersytecie nie wyczerpywała się w tym, co reprezentowali profesjonalni filozofowie, tj. ci, którzy zajmowali się nią oficjalnie. W gronie pracowników uniwersyteckich było wówczas wielu takich, którzy zawodowymi filozofami co prawda nie byli, ale w swoich pracach nie stronili od zajmowania się zagadnieniami filozoficznymi (np. M. Wiszniewski, F. Słotwiński). Jest to dobrze widoczne w rozprawach publikowanych w „Rocznikach Towarzystwa Naukowego Krakowskiego”. Zagadnienie filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim w okresie Rzeczypospolitej Krakowskiej jest dużo szersze i wymaga dodatkowych badań, które mogłyby znacznie wzbogacić wiedzę na temat historii myśli tego ośrodka naukowego.

## Bibliografia

- Bieniarzówna J., Małecki J.M., *Dzieje Krakowa. Kraków w latach 1796–1918*, t. 3, Kraków 1985.
- Bubień W., *Kraków miastem pamięci*, w: *Wolne miasto Kraków 1815–1846*, Kraków 2015, s. 103–109.
- Chamcówna M., Mrozowska K., *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1765–1850*, Kraków 1965.
- Dowgird A., *Rozbiór dzieła pod tytułem O filozofii Feliksa Jarońskiego; z uwagami nad niem*, „Dziennik Wileński” 1817, t. 6, nr 31 (lipiec), s. 67–191; nr 32 (sierpień), s. 191–251; nr 33 (wrzesień), s. 283–331.
- Dutkiewicz P., *Józef Emmanuel Jankowski (1790–1847)*, w: *Złota Księga Wydziału Filozoficznego*, red. J. Mikłaszewska, J. Mizera, Kraków 2000, s. 127–130.
- Dybiec J., *Michał Wiszniewski. Życie i twórczość*, Wrocław 1970.
- Janeczek S., *Feliksa Jarońskiego koncepcja filozofii a kultura przełomu XVIII i XIX wieku*, „Roczniki Kulturoznawcze” X (2019), nr 1, s. 5–31.
- Jankowski J.E., *Krótki rys logiki wraz z iey historią*, Kraków 1822.
- Jankowski J.E., *O niektórych różnicach jakie zachodzą między starożytną, a późniejszych wieków filozofią*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego” X (1825), s. 238–271.

- Jankowski J.E., *Rozprawa o rozumie praktycznym, który jest źródłem moralności, a tej wypadkiem wolność moralna, z niej zaś płynie konieczność istnienia Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej*, w: J.E. Jankowski, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, red. W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 313–344.
- Jankowski J., *Rozprawa o znakomitszych nieprzyjaciolach filozofii*, w: J. Jankowski, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, red. W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 167–194.
- Jaroński F., *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, w: F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, red. W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 3–42.
- Jaroński F., *O filozofii*, Kraków 1812.
- Jaroński F., *Pismo do Dyrektora Edukacji Narodowej z 25.02.1812*, Arch. UJ SI 135.
- Jaworski W., *Eklektycy i minimaliści*, Kraków 1995.
- Korpowicz Ł., *Jan Kanty Rzesiński, Edward Gibbon i prawo rzymskie*, w: *Ad laudem magistris nostris. Mistrzowie. Dzieła polskiej romanistyki*, red. E. Gajda, Toruń 2018, s. 97–111.
- Michalski J., *Warunki rozwoju nauki polskiej w latach 1795–1862*, w: *Historia nauki polskiej*, t. 3, red. B. Suchodolski, Wrocław 1977, s. 3–351.
- Ogonowski Z., *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1985.
- Polak P., *Między koniecznością a utopią. Józefa Kremiera koncepcja filozofii przyrody w kontekście szybko rozwijającej się nauki*, w: *Genus Vitae. Księga pamiątkowa dedykowana panu Profesorowi Marianowi Józefowi Wnukowi*, red. S. Janeczek, Z. Wróblewski, A. Starościc, Lublin 2019, s. 257–269.
- Psica S., *Oświeceniowa wizja nauki w ujęciu Józefa Sołtykowicza jako przykład refleksji z kręgu Towarzystwa Naukowego Krakowskiego*, „*Semina Scientiarum*” 2018, nr 17, s. 145–166.
- Rzesiński J.K., *Charakterystyka najnowszej filozofii*, „*Kwartalnik Naukowy*” 3 (1836), z. 2, s. 193–194.
- Rzesiński J.K., *Filozofia fundamentalna*, BJ Rkp. 5765 II.
- Statut Organiczny Uniwersytetu Krakowskiego z 1818*, Arch. UJ. 1753.
- Straszewski M., *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowym*, t. 1, Kraków 1912.
- Stopka K., *Uniwersytet w Wolnym Mieście Krakowie (1815–1846)*, w: *Wolne Miasto Kraków 1815–1846*, red. P. Kapanowicz, M. Jabłoński, Kraków 2015, s. 70–83.
- Struve H., *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911.
- Styczyński J.G., *Jakobinizm literacki*, „*Dziennik Wileński*” 1817, t. 5, nr 6 (luty), s. 105–107.
- Tatarkiewicz W., *Filozofia w Uniwersytecie Jagiellońskim od XVII do połowy XX wieku*, w: *Studia z dziejów wydziału historyczno-filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, red. S. Mikucki, Kraków 1967, s. 11–36.

**Streszczenie**  
**Z historii pewnej katedry.**  
**Filozofia w katedrze filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego**  
**w okresie Rzeczypospolitej Krakowskiej (1815–1846)**

Artykuł to historyczno-filozoficzne studium dziejów krakowskiego środowiska intelektualnego w Rzeczypospolitej Krakowskiej (1815–1846). Jego celem było ukazanie specyfiki filozofii, jaką wykładano wówczas w katedrze filozofii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. W pierwszej kolejności przedstawiono ogólny zarys historii filozofii na krakowskim uniwersytecie. Skupiono się tu przede wszystkim na ukazaniu czynników, które doprowadziły do tego, że przez niemal cały wiek XIX na Wydziale Filozoficznym istniała tylko jedna katedra filozofii. Następnie zostało ukazane filozoficzne zorientowanie profesorów, którzy tą katedrą kolejno kierowali, mianowicie Feliksa Jarońskiego, Józefa Emmanuela Jankowskiego oraz Jana Kantego Rzezińskiego. Założono, że ich postawa filozoficzna była odzwierciedleniem filozofii, jaką przekazywali swoim uczniom. W artykule ukazano, że kierunkiem, który zdominował oficjalnie wykładaną filozofię, był w dużej mierze eklektyzm, a tym, co łączyło wszystkich trzech profesorów, pomimo odmiennych postaw filozoficznych (Jaroński i Jankowski to eklektycy, nawiązujący w dużej mierze do filozoficznych rozwiązań Kanta, natomiast Rzeziński był idealistą), było przeciwstawienie się skrajnemu empiryzmowi i minimalizmowi filozoficznemu, przejawiającemu się w niechęci do metafizyki, czyli tendencji promowanej wcześniej przez oświeceniowych reformatorów, która doprowadziła do tego, że pod koniec XVIII wieku filozofia została wyrugowana z programów nauczania krakowskiej uczelni. W artykule nakreślono też dalsze perspektywy badawcze nad krakowskim ośrodkiem filozoficznym pierwszej połowy XIX wieku.

**Summary**  
**Philosophy in the Chair of Philosophy**  
**in the period of the Republic of Krakow (1815–1846)**

The article is a historical and philosophical study of the history of the Krakow intellectual milieu during the existence of the Republic of Krakow (1815–1846). It concerns the philosophy that was taught at the Chair of Philosophy of the Faculty of Philosophy of the Jagiellonian University. First, the article presents a short history of philosophy at the University, focusing primarily why the Krakow university, where philosophy had been done for centuries and had many philosophical chairs, had only one in the 19<sup>th</sup> century. Then it shows the philosophical views of the professors who taught philosophy there (F. Jaroński, J.E. Jankowski, J.K. Rzeziński), assuming that their philosophical stance reflects the philosophy they were delivering to their students. So far, the Krakow philosophy of that period is little known, therefore this study aims to meet the need for research on this center and define further research perspectives in this field.