

Andrzej Wawrzynowicz

Augusta Cieszkowskiego próba eksplikacji heglowskiego pojęcia filozofii

Rocznik Historii Filozofii Polskiej 1, 121-140

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Andrzej Wawrzynowicz
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Augusta Cieszkowskiego próba eksplikacji heglowskiego pojęcia historii filozofii

Heglowskie *Wykłady z historii filozofii*¹ funkcjonują w powszechnym obiegu naukowym nie tyle jako skrypt akademicki, co raczej jako materiał źródłowy do studiów nad filozofią samego Hegla. Są przedmiotem zainteresowania z reguły wąskiego grona badaczy i pasjonatów heglizmu i nikomu nie przychodzi obecnie do głowy traktowanie tego materiału jako ogólnej podstawy nauczania historii filozofii na uniwersytetach. Jest tak nie tylko dlatego, że dysponujemy aktualnie dostateczną ilością nowoczesnych opracowań naukowych z zakresu tej problematyki, a od czasów Hegla minęły przecież blisko dwa stulecia intensywnego rozwoju filozofii, ale jest tak przede wszystkim z powodu szczególnego charakteru tej Heglowskiej propozycji. Stanowisko Hegla radykalnie odbiega od zwykłego sposobu podejścia do omawianej dziedziny, głównie z powodu konsekwentnie utrzymywanej tu tezy, że historia filozofii stanowi w swej istocie logiczny rozwój pojęciowy, który tworzy finalnie systematyczną całość². Tego rodzaju zamknięcie dyskursu filozoficznego w sztywne ramy systemu pojęciowego (jakkolwiek zresztą rozumianego) wydaje się dziś zupełnym anachronizmem i jest dla współczesnego czytelnika, już w punkcie wyjścia, czymś nie do przyjęcia, przywołującym na myśl takie idee, jak stara

¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1994; t. II, 1996; t. III, 2002.

² Por. *ibidem*, s. 58.

metafizyczna koncepcja konstruowania wywodu filozoficznego *more geometrico*.

Wczesna praca Augusta Cieszkowskiego *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii*³ (1841) z konieczności dzieli ten los – jako próba uprawiania historii filozofii na gruncie tego samego (heglowskiego) paradygmatu. Z drugiej strony można jednak powiedzieć, że propozycja Hegłowska w istocie nigdy nie została powszechnie zaakceptowana w świecie naukowym, nawet w okresie największych wpływów heglizmu w Niemczech w trzeciej i czwartej dekadzie XIX wieku, a recepcja tej szczególnej wykładni historii filozofii zawsze była ściśle uzależniona od poziomu akceptacji ogólnych założeń idealizmu spekulatywnego Hegła. W tym sensie, nie została ona oczywiście także nigdy obalona. Co więcej, można chyba zaryzykować tezę, że cała poheglowska refleksja nad naturą historii filozofii, mimo deklarowanego, dość zgodnego odrzucenia szczegółowych rozwiązań heglizmu w tym zakresie, nie zdołała zaproponować żadnej skutecznej alternatywy i rozwijała się do pewnego stopnia w ogólnym horyzoncie teoretycznym zarysowanym przez kluczowe elementy stanowiska Hegłowskiego, negowanego tu, a mimo to nieustannie przywoływanego. Być może warto, z tego punktu widzenia, przeanalizować właśnie relację między Cieszkowskim i Hegłem w tej kwestii i odpowiedzieć na pytanie, jakie racje (filozoficzne) zadecydowały o podjęciu przez jednego z najbardziej wpływowych polskich myślicieli XIX wieku próby pozytywnego rozwinięcia Hegłowskiej koncepcji historii filozofii, co stanowi z historycznej perspektywy pewien ewenement. Pośrednim celem niniejszych rozważań byłoby natomiast określenie miejsca i roli heglizmu w ogólnym procesie kształtowania się nowszego sposobu rozumienia historii filozofii.

³ A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii*, w: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza* oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 1972, s. 245-290.

1. O granicach bezstronności historyka filozofii

Przedmiot historii filozofii obciążony jest bezpośrednio zdaniem Hegla pewną immanentną sprzecznością, ponieważ ogólnym celem filozofii ma być poznanie tego, co niezmiennie, podczas gdy historia stanowi domenę tego, co jest z istoty tylko czasowe i podlega nieustannym zmianom⁴. Z drugiej strony, z kolei filozofia nie dysponuje z góry żadną niezmienną, pozahistoryczną prawdą⁵. Patrząc zatem z zewnątrz można mówić o ciągłym niespełnieniu filozofii w historii. Historia filozofii jako całość stanowi obraz ustawicznie ponawianych, na pozór pustych działań zmierzających do kolejnej formy transformacji tej całości. Spoiwem tych działań mogłaby być ciągłość poznania spekulatywnego, gdyby nie jego nieustannie zanikająca natura, która cały ten wysiłek zdaje się sprowadzać ostatecznie do samego tylko niekończącego się „pretendowania do bycia spełnioną filozofią”⁶. Na ten historyczny kontekst „niespełnienia” nakłada się dodatkowo empiryczna wielość mniemań na temat filozofii. Wielość historycznych systemów i wielość sądów na temat tego, czym filozofia powinna być stanowi pretekst do lekceważenia tej dyscypliny, rodzi bowiem szereg pytań bez odpowiedzi: Na który z tych systemów postawić? Jak można rozpoznać tę „właściwą” filozofię⁷ (skoro skądinąd każda zapewnia, że to ona nią właśnie jest)?

Popularny pogląd w tej kwestii wyprowadza z tego wszystkiego dowód jałowości całego historycznego wysiłku filozofii. Historyczny dorobek filozofii jawi się tu w konsekwencji jako „pobojowisko, całe usłane zwłokami zabitych”⁸. Rodzi to z kolei wewnętrzny postulat, by

⁴ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, *op. cit.*, s. 31.

⁵ Ta jest według Hegla tym, czym w istocie jest dopiero jako *rezultat*.

⁶ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, *op. cit.*, s. 35.

⁷ Por. *ibidem*, s. 41, 42.

⁸ *Ibidem*, s. 43.

podążać w kwestiach filozoficznych raczej za własnym mniemaniem, niż za cudzym. Każda nowa filozofia próbuje zatem udowodnić nie tylko to, że obaliła poprzednie koncepcje, ale ponadto, że sama doszła ostatecznie do jedynie słusznego stanowiska. Tymczasem całe dotychczasowe doświadczenie pokazuje raczej, że ta obietnica pozostaje chronicznie niespełniona⁹. Hegel mówi, że wszystko to są zbyt pośpieszne wnioski wyprowadzane z faktu istnienia wielości poglądów na temat filozofii. Nie tylko ta bezpośrednia wielość mniemań, ale nawet obiektywna różnorodność filozofii nie wyklucza jeszcze istnienia jednej nauki filozofii. Różnorodność filozofii jest właśnie istotną cechą nauki filozofii, a mimo tego historycznego rozbitcia, wszystkie filozofie łączy bezpośrednio przynajmniej to, że są właśnie filozofią¹⁰.

Pojęcie filozofii ujmowane dynamicznie i traktowane jako integralny komponent treści historii filozofii okazuje się właśnie kluczowe dla Hegłowskiej wykładni tej ostatniej. Pod pojęciem filozofii kryje się według Hegla albo „obiektywna nauka o prawdzie”¹¹, albo subiektywne mniemanie na temat tego, czym jest prawda (i czym ewentualnie w związku z tym miałyby być filozofia). Hegel optuje za tym pierwszym, ale proponuje (na próbę) chwilę refleksji nad istotą drugiego z wymienionych tu stanowisk. Przy bliższym zastanowieniu okazuje się, że to przeciwne wobec Hegłowskiego stanowisko, nadając filozofii status mniemania, czyli subiektywnego wyobrażenia (filozoficznego), z góry podważa obiektywizm własnych diagnoz w omawianym przedmiocie i w tym sensie samo siebie znosi. Gdyby nawet filozofia była faktycznie bez reszty tożsama z subiektywnym wyobrażeniem (filozoficznym), czy też z całokształtem tego rodzaju wyobrażeń występujących w historii, to tego rodzaju definicja filozofii byłaby niemożliwa do obiektywnego ugruntowania, ponieważ diagnoza, na której się opiera, miałyby (w sensie ogólnym) sama status

⁹ Por. *ibidem*, s. 43-44.

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 46.

¹¹ *Ibidem*, s. 38.

także jedynie *subiektywnego* mniemania. Historia filozofii musi zatem przynajmniej domniemywać, że istnieje filozofia jako „obiektywna nauka o prawdzie”. „Prawda jest tylko Jedna” – oto historyczny punkt wyjścia filozofii, który Hegel wyprowadza notabene od eleatów, zaś celem filozofii jest nic innego, jak „poznanie tej jednej prawdy”¹² – jako źródłowej podstawy wszystkich innych rzeczy.

W środowisku badaczy zajmujących się historią filozofii istnieje już w czasach Hegla pewna tendencja do dystansowania się wobec pojęcia prawdy. Hegel staje na antypodach takiego stanowiska. Wyraźnie rozróżnia on *mniemanie* i *prawdę* oraz podkreśla, że przeciwieństwo to ma dla filozofii znaczenie fundamentalne. Ilustracją tego ma być analiza słynnego pytania Piłata („Cóż to jest prawda?”). Pytanie to zdaniem Hegla nie jest, jak się to często sądzi, świadectwem jakiegoś wyższego wtajemniczenia filozoficznego, lecz czymś przeciwnym – obrazem upadku filozofii w Rzymie w okresie cesarstwa. Retoryczne pytanie Piłata sugerować ma swoistą „wytworność” pewnego sposobu myślenia i kultury, która nabrała oto krytycznego dystansu wobec wcześniejszej naiwnej (rzekomo) wiary w prawdę. Ironia Hegla uderzająca w tego rodzaju postawę wynika z przekonania, że wbrew temu pogładowi prawda jest właśnie integralnie związana z aktywną zdolnością rozróżniania między *doxa* a *episteme*, a więc między mniemaniem a rzetelną wiedzą. Świat rzymski tę zdolność w określonym momencie całkowicie zatracą. Piłat zatem, w rozumieniu Hegla, rezygnuje z czegoś, czego w rzeczywistości już nie posiada. Nie posiada, ponieważ – jako przedstawiciel pewnej schyłkowej kultury – nie dysponuje już *de facto* czynną zdolnością rozróżniania prawdy¹³. Twierdzenie, że nie można poznać prawdy, posiada oczywiście także określone miejsce w historii filozofii i należy je w tym określeniu i w jego historycznych granicach opisać. (Tym stanowiskiem jest antyczny sceptycyzm). Gdyby jednak potraktować

¹² *Ibidem*, s. 47.

¹³ *Ibidem*, s. 40.

to twierdzenie i reprezentujące je stanowisko jako ostateczny punkt dojścia filozofii, to wówczas, mówi Hegel, przy takim założeniu, nie bardzo wiadomo, dlaczego w ogóle mielibyśmy się jeszcze filozofią zajmować¹⁴. Historia filozofii, pojmująca filozofię samą – wyłącznie jako subiektywne mniemanie, a własny przedmiot – jako historyczny pochod takich właśnie przygodnych, subiektywnych mniemań, pozbawiona byłaby właściwego nauce elementu ogólnego, służąc wyłącznie zaspokajaniu „podmiotowej próżności”¹⁵.

Istnieje w związku z tym potrzeba korekty zwykłych wyobrażeń na temat historii filozofii. Filozofia nie jest zbiorem jakichś przypadkowo pojawiających się w historii mniemań¹⁶, a historia filozofii nie jest wyłącznie historią *poglądów* filozoficznych, jak twierdzi wielu badaczy historii filozofii. Z samego poznania mniemań i myśli innych ludzi nie wynika automatycznie żaden pożytek dla historii filozofii. „Mniemanie jest subiektywnym wyobrażeniem, dowolną myślą, urojeniem, które u mnie może być takie czy owakie, a u kogoś innego inne”¹⁷. Przedmiotem filozofii jest natomiast myśl w sensie *obiektywnym*, a więc ściśle rzecz biorąc nie może być żadnych „prawdziwych” mniemań filozoficznych. Mogą istnieć oczywiście, i istnieją, subiektywne mniemania na temat obiektywnego przedmiotu filozofii, ale historia filozofii rozumiana jako historia samych tylko mniemań jest niemożliwa, ponieważ filozofia w sensie właściwym nie zawiera już mniemań¹⁸. Aby ukazać postęp filozofii, trzeba mieć uprzednio jej pojęcie¹⁹. Historyk filozofii musi dysponować tym pojęciem, aby w oparciu o nie, z jednej strony, przedstawić istotę badanego przedmiotu, a z drugiej strony, wyjaśnić zewnętrzny aspekt zjawiskowy historycznego rozwoju filozofii. Niezależnie od tego,

¹⁴ *Ibidem*, s. 41.

¹⁵ *Ibidem*, s. 40-41.

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 35.

¹⁷ *Ibidem*, s. 37.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 60.

czy to przedstawienie i wyjaśnienie okaże się później adekwatne, czy też nie, posiadanie pojęcia filozofii jest, tak czy inaczej, warunkiem wstępnym wszelkich badań z zakresu historii filozofii. Filozofia ma oczywiście także „swoją własny aspekt zjawiskowy w postaci historii”, ale „określona jest tylko przez ideę”²⁰.

Stanowisko Hegla zdaje się prowadzić jednak bezpośrednio do swoistej aporii „bezstronności” (filozoficznej) historyka filozofii. Nasuwa się pytanie, czy przy tego rodzaju wykładni można jeszcze ocalić ideę obiektywizmu badawczego historyka? Odpowiedzią Hegla na te wątpliwości jest zdecydowane podważenie mitu bezzałożeniowej historii filozofii:

Wymóg, aby historyk filozofii nie miał żadnego systemu, nie dodawał niczego od siebie, ani nie narzucał się ze swoim sądem, można uznać za zrozumiałą. Uprawianie historii filozofii powinno właśnie wiązać się z taką bezstronnością. I o tyle wydaje się wskazane dawać tylko wyciągi z filozofów. Kto nie ma żadnego pojęcia o rzeczy, ani żadnego systemu, a ma same tylko wiadomości historyczne, będzie się naturalnie zachowywał w sposób bezstronny. Ale należy wprowadzić rozróżnienie pomiędzy historią polityczną, a historią filozofii. (...) W historii zewnętrznej wszystko jest czynem. Naturalnie, jedno jest ważne, a drugie nieważne, ale sam czyn [polityczny – A.W.] przedstawia się wyobrażeniu w sposób bezpośredni. W filozofii sprawa ma się inaczej²¹.

To, co filozoficzne, z zasady nie przedstawia się jednostce od razu w bezpośredniej naoczności czy wyobrażeniu, lecz dopiero w pojęciu. To ostatnie oznacza swoisty punkt widzenia całości (rozumienia), który jednostka osiąga poprzez przejście pełnej drogi doświadczeń ducha i przezwyciężenie w ten sposób wyjściowej, zjawiskowej formy własnego pojmowania, czyli rozmaitych naturalnych przeświadczeń i jednostronnych wyobrażeń dotyczących istoty rzeczy. (Tę drogę w jej węzłowych momentach próbuje Hegel zrekonstruować systematycznie

²⁰ *Ibidem*, s. 61.

²¹ *Ibidem*, s. 165-166.

w *Fenomenologii ducha*²²). Nie ma żadnej zewnętrznej konieczności tego rodzaju przejścia – tzn. nie można nikogo zmusić do wejścia na tę drogę i nie można nikomu zagwarantować jej powodzenia. O jednym i drugim decyduje w istocie czynnik wewnętrzny, czyli, ostatecznie, indywidualna wolność jednostki. Potencjalną możliwość wyboru w tym zakresie otwiera wprawdzie wolny ustrój społeczny – nieprzypadkowo zdaniem Hegla filozofia narodziła się właśnie w starożytnej Grecji. Ale bez wolnego indywiduum filozofia nie ma rzeczywistości, i to zarówno w aspekcie podmiotowym, jak i przedmiotowym. Jest to pogląd wyraźnie sformułowany już przez Fichtego, który podkreśla konstytutywną dla przedmiotu filozofii rolę samowiedzy filozoficznej; przejmuje to stanowisko następnie Schelling, który włącza je w podstawy własnego systemu idealizmu transcendentального; Hegel pokazuje natomiast, jakie konsekwencje wypływają z tego stanowiska dla historii filozofii. Filozofia w swoim punkcie wyjścia wymaga bezwarunkowej wolności intelektualnej. Zgłaszając akces do filozofii, jednostka podejmuje wolną decyzję niezdawania się w myśleniu na nic, co bezpośrednio dane, tzn. na jakąkolwiek zastaną wiedzę, na sąd zewnętrznego autorytetu, bez względu na jego rangę i pochodzenie. „Dlatego historia filozofii żadną miarą nie może być uprawiana przez historyka, który chciałby się powstrzymać od wydawania sądu”²³.

W historii politycznej wszystko, co jest zdarzeniem historycznym, faktem, ma zarazem charakter obiektywny, podczas gdy w historii filozofii te dwie sfery są bezpośrednio rozdzielone. Historia filozofii musi najpierw wydać sąd, co jest obiektywnym zdarzeniem filozoficznym, a dopiero później przystępuje do opisu faktów. Bez tego sądu nie ma przedmiotu historii filozofii, nie ma właściwych jej faktów. Historia filozofii uprawiana przez konsekwentnie „bezstronnego” historyka byłaby zatem bezprzedmiotowa. Historyk filozofii, który głosi ideę takich całkowicie „bezstronnych” badań może według Hegla wywiązać

²² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 1963; t. II, 1965.

²³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, *op. cit.*, s. 166.

się ze swojego zadania tylko pod warunkiem, że głosząc ideę takiej bezstronności, zarazem ją zdradza, wprowadzając sąd, wartościowanie filozoficzne w sposób ukryty, niejako „tylnymi drzwiami”.

Nie mamy tu w związku z tym do czynienia z próbą legitymizacji niczym nieskrępowanej arbitralności w uprawianiu historii filozofii. Hegel doskonale zdaje sobie sprawę z potencjalnych niebezpieczeństw bezpośredniego uwalniania się od wszelkich autorytetów w filozofii i opierania jej treści na izolowanym przekonaniu własnym. W tekście *Fenomenologii ducha* umieszcza komentarz, który nie pozostawia w tej kwestii żadnych wątpliwości:

Postępować zgodnie z własnym przekonaniem jest oczywiście czymś więcej niż opierać się na autorytecie. Ale samo odwrócenie sprawy, oparcie mniemania na własnym przekonaniu zamiast na autorytecie, nie oznacza jeszcze koniecznie, że zmieniła się treść mniemania, że miejsce błędu zajęła prawda. Różnica między tym, czy tkwi się w systemie mniemań i przesądów w oparciu o autorytet, czy w oparciu o własne przekonanie, sprowadza się tylko do próżności towarzyszącej tej drugiej formie. Dopiero taki sceptycyzm, który jest wymierzony przeciwko świadomości w całym zakresie jej przejawiania się, czyni ducha zdolnym do zbadania, co jest prawdą; a to dzięki temu, że prowadzi do zwątpienia w tak zwane naturalne wyobrażenia, myśli i mniemania, bez względu na to, czy uważamy je za własne, czy za cudze. Świadomość bowiem, która *od razu* przystępuje do badania [przedmiotu filozofii – A.W.], pełna jest jeszcze takich wyobrażeń, myśli i mniemań, co czyni ją faktycznie niezdolną do wykonania tego, co przedsięwziąć zamierza²⁴.

2. Rzecz o filozofii jońskiej Cieszkowskiego – jako próba konstruktywnej korekty Heglowskiego ujęcia historii filozofii

Opublikowana w 1841 roku w dwóch kolejnych numerach „Biblioteki Warszawskiej” praca Cieszkowskiego *Rzecz o filozofii*

²⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, *op. cit.*, s. 100.

jońskiej jako wstęp do historii filozofii²⁵ stanowi próbę pozytywnego rozwinięcia Heglowskiej koncepcji historii filozofii. Cieszkowski przejmuje główne elementy tej koncepcji, przede wszystkim jej holistyczną metodologię, która wyraźnie odstaje od dotychczasowych ujęć linearnych. Podstawową przesłanką zaproponowanej wykładni historyczno-filozoficznej jest przekonanie, że filozofia zarówno w swym wymiarze logicznym, jak i historycznym stanowi w istocie względnie integralny *system* wiedzy. Historia filozofii jest gałęzią nauki, która swoją autonomię i adekwatne znaczenie wypracowała zdaniem autora *Ojciec nasz* stosunkowo niedawno, właśnie dzięki badaniom Hegla, który dowiódł paralelnej zależności między (logicznym) procesem rozwoju myśli a (historycznym) postępem systemów filozoficznych²⁶. Historia filozofii jest z tego punktu widzenia „kolejnym rozwinięciem się w czasie samej absolutnej filozofii, czyli ciągłym wzrostem i postępowym objawieniem się jednej prawdy w rozmaitych okresach i stopniach wykształcenia”²⁷. Ta integralna odpowiedniość między treścią filozofii a rozciągniętym w czasie procesem jej stawania się nadaje wiedzy filozoficznej charakter organicznej całości²⁸. Całość ta stanowi jedną prawdę w wielości jej historycznych momentów, których ogół tworzy pełne ukształtowanie pojęciowe filozofii. Historia filozofii dokumentuje, jak mówi Cieszkowski, proces przeprowadzania „wszystkich fenomenów życia myśli (...) z fizycznego żywiołu czasu w duchowy żywioł świadomości”²⁹.

Można mówić o podwójnym znaczeniu tak rozumianej historii filozofii. Po pierwsze, stanowi ona rodzaj wstępu, naturalnego wprowa-

²⁵ A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii*, „Biblioteka Warszawska” 1841, t. 1, s. 287-306; 536-561.

²⁶ Por. A. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii*, w: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza* oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842, s. 247, 248.

²⁷ *Ibidem*, s. 248.

²⁸ *Ibidem*, s. 263.

²⁹ *Ibidem*, s. 249.

dzenia do aktualnego szczebla rozwoju myśli filozoficznej. Po drugie, jest rodzajem miernika systemu wiedzy filozoficznej (jako takiej), pozwalającego określić logiczną adekwatność określeń filozofii. W tej zależności między kierunkiem rozwoju historii filozofii a dynamiką kluczowych określeń pojęciowych tworzących podstawowe założenia poznania filozoficznego w ogóle leży „kamień probierczy”³⁰ tego ostatniego. Historia filozofii nie rozwija się przypadkowo, kieruje nią pewna ukryta konieczność, zaś zasługa Hegla (podobnie jak w starożytności – Arystotelesa) polega właśnie na odkryciu i pokazaniu prawidłowości w tym bezpośrednio chaotycznym i przypadkowym postępie systemów filozofii w historii³¹. Filozofia rozwijała się przez wieki bez świadomości istotnego wzajemnego związku między jej historycznymi realizacjami. Na określonym etapie tego rozwoju pojawia się jednak, za sprawą Hegla, możliwość podniesienia tej pozornie bezładnej i przygodnej wielości do poziomu pojęciowej jedności. Siła tego stanowiska polega przy tym nie na konstruowaniu tej jedności w sposób mechaniczny, lecz na umiejętności rozpoznania wszystkich istotnych etapów tego historycznego procesu jako momentów organicznej całości rozwoju filozofii (filozofii w sensie „właściwym”). Dlatego też stanowisko Hegla stanowi według Cieszkowskiego elementarny „punkt wyjścia wszelkich dalszych postępów”³² w tej dziedzinie.

Cieszkowski podkreśla znaczenie gruntownego rozrachunku filozofii z treścią dotychczasowych ustaleń w tej dziedzinie. Aktualna waga rzetelnych badań z zakresu historii filozofii wynika jego zdaniem m.in. z szerzącej się w nowszych czasach tendencji do lansowania jednostronnie pojętej oryginalności w filozofii. Efektem tego jest odkrywanie rzeczy dawno już odkrytych lub błędzenie po omacku w obszarach, w których istnieją już od dawna ustalone, dobre rozwiązania. Prześciganie się w fałszywie pojętej oryginalności w imię radykalnie realizowanego hasła „filozofowania na własny

³⁰ *Ibidem*, s. 250.

³¹ *Ibidem*, s. 251-252.

³² *Ibidem*, s. 252.

rachunek” prowadzi często do generowania teoretycznych dziwactw³³. Przy tego rodzaju podejściu zapomina się, iż każda nowa idea, czy nowe odkrycie prędzej czy później musi zostać wprowadzone do krwioobiegu „naukowego organizmu” (filozofii). Absolutna niezależność teoretyczna twórców wielkich systemów (także tych, którzy jak Kartezjusz zdawali się inicjować nawet całe nowe epoki w dziejach filozofii) jest w istocie pozorem, który znika przy odpowiednio szerokim oglądzie historycznym, ustępując miejsca rzetelnej, wyważonej analizie. W historycznym postępie filozofii poszczególne systemy myśli nie powstają nagle, z dnia na dzień; można powiedzieć, że w tym procesie nie ma nic absolutnie bezpośredniego. Wszystko w sferze ducha, a więc tym bardziej w filozofii, jest zapośredniczone, tzn. integralnie zakorzenione we wcześniejszych szczeblach rozwoju³⁴. Dlatego niezależnie od wyznawanych preferencji błędem byłoby np. ignorowanie Hegla w nowszych ujęciach filozoficznych, nie tylko dlatego, że ze względu na rozmiary jego systemu trudno go pominąć w jakiegokolwiek kluczowej filozoficznej kwestii³⁵. Rzecz w tym, że słabe strony tego systemu zdaniem Cieszkowskiego „stają się już teraz lub staną się niebawem warunkami dalszego postępu” – taka jest bowiem specyfika organicznego rozwoju filozofii, którą filozofia Hegla odkrywa, ale której także sama ostatecznie podlega. Dlatego – konkluduje Cieszkowski – heglizm można przekroczyć jedynie od wewnątrz, rozwijając jego własne stanowisko i przełamując tkwiące w nim immanentnie ograniczenia³⁶.

Historia filozofii w jej aktualnym kształcie nie dostarcza jeszcze zdaniem Cieszkowskiego wspomnianego „kamienia probierczego” wiedzy filozoficznej w stopniu wystarczającym. Hegel trafnie zdefiniował naturę historycznego rozwoju filozofii, ale opracowanie tego rozwoju od strony jego szczegółowych rozgałęzień wymaga jeszcze dalszych

³³ Por. *ibidem*, s. 252.

³⁴ Por. *ibidem*, s. 253.

³⁵ *Ibidem*, s. 254.

³⁶ *Ibidem*.

prac³⁷. Głównym obiektem zainteresowania Cieszkowskiego w tym kontekście staje się wczesnogrecki początek kształtowania się myśli filozoficznej. Filozofia jońska zostaje przez niego zinterpretowana jako rodzaj pierwotnego nasienia, z którego wyrasta cały późniejszy historyczny organizm filozofii:

Jak system Hegla stanowi ostatnie ogniwo łańcucha dziejów filozofii, tak stara szkoła jońska stanowi tegoż najpierwsze ogniwo. W dzisiejszym więc okresie umiejętności te dwa krańcowe stadia są alfą i omegą filozofii. A ponieważ *pod pewnym względem* Hegel stanowi specyficzny węzeł i zakończenie jej dotychczasowego rozwinięcia, a w szczególności ponieważ jest granicznym punktem jednej z kardynalnych filozofii epok, przeto nie tylko dzisiaj, ale i zawsze, nie tylko zewnętrznie, ale i wewnętrznie, dwa te stadia zostaną z sobą w pewnym stosunku początku i końca, założenia i dopełnienia, przedsięwzięcia i dokonania³⁸.

Nie zmienia to jednak faktu, że sam Hegel, w przekonaniu polskiego filozofa, nie doszedł jeszcze do właściwego znaczenia filozofii jońskiej. Autor *Fenomenologii ducha* usuwa zarówno starą szkołę jońską, jak i pitagorejczyków poza nawias historii filozofii, ponieważ początek rozwoju tej ostatniej utożsamia ze stanowiskiem eleatów. Cieszkowski najzupełniej zasadnie (zważywszy na zakładaną przez Hegla zasadniczą równoległość struktur nauki logiki i historii filozofii) doszukuje się genezy Heglowskiego błędu w bezpośredniej konstrukcji samej logiki Hegla, a ściślej, jej początku. Hegel przewaloryzował w swoim wywodzie logicznym znaczenie pojęcia *ilości*, które ma zdaniem Cieszkowskiego bardziej abstrakcyjny charakter i powinno być rozpatrywane (jako niższe) przed pojęciem *jakości*, a nie odwrotnie. Efektem tego (na pozór drobnego) przesunięcia u Hegla było zapoczątkowanie całego szczegółowego wykładu logiki od słynnego dialektycznego przejścia od pojęcia *bytu* (za pośrednictwem kategorii *nicości*) do pojęcia *stawania się*, czego

³⁷ *Ibidem*, s. 251.

³⁸ *Ibidem*, s. 256-257.

historyczno-filozoficznym odpowiednikiem był z kolei postęp w czasie od zasady filozofii eleatów do stanowiska Heraklita³⁹. Pitagoreizm, a tym bardziej wczesna filozofia jońska musiały z konieczności znaleźć się za granicą tak zdefiniowanych dziejów filozofii.

Tymczasem według Cieszkowskiego:

nie od bytu i nicości, które są już treściowymi oznaczeniami, ale od zera i liczby jako formalnych i czysto abstrakcyjnych ogólników system myśli rozpoczynać się powinien. (...) Właśnie też owa abstrakcyjna ilość i liczebne stosunki stanowią zasadę i żywioł filozofii Pitagorasa⁴⁰.

I to tę zasadę myślenia należało potraktować jako właściwy *początek* filozofii, natomiast szkołę jońską, jako „przedpoczątkową”, proponuje Cieszkowski uznać za swoisty *wstęp* do historycznego rozwoju filozofii⁴¹, wstęp, który w formie antycypacji zapowiada całą strukturę dalszego postępu w tej dziedzinie. Skoro filozofia jest w swej istocie całością, *organicznym* systemem, to wstęp do niej (jako jej *załączkowa* forma) musi zawierać potencjalnie wszystkie główne motywy tej całości. Filozofia jońska odegrała, pisze Cieszkowski, „w bardzo prostych tonach to, co później w dziejach filozofii (...) [dokonało się – A.W.] harmonijnymi, pełnymi akordami (...)”. W filozofemach⁴² jońskich znajduje się *implicite* cała późniejsza filozofia.

Filozofia jońska jako wyobrażenie całości musiała rozwinąć się, podobnie jak cały system, w formie trychotomicznej. Stąd główne stadia rozwoju szkoły – stanowiska Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa – odpowiadają dynamice zasadniczych momentów dialektyki heglowskiej. Szkoła jońska daje zatem we wstępnej wyobrazeniowej formie to, co w całości rozwijającej się po niej historii filozofii zostaje następnie urzeczywistnione w dojrzałej formie pojęciowej⁴³.

³⁹ Por. *ibidem*, s. 258.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 259-260.

⁴¹ *Ibidem*, s. 260, 261.

⁴² *Ibidem*, s. 264.

⁴³ Por. *ibidem*, s. 264-266.

Nie należy ona jeszcze, co prawda, do filozofii właściwej, ale stanowi jej przedsmak jako *odbicie* przed czasem i *przedstawienie* całego jej dalszego przebiegu. Tales w szczególności został tam określony jako twórca materializmu, Anaksymander – jako twórca idealizmu, Anaksymenes zaś – jako twórca spekulatywnego spirytualizmu. Skądinąd szkoła ta zapowiada już wszystkie sprzeczności i przejścia w całym dziejach filozofii (...)⁴⁴

– podsumowuje Cieszkowski na koniec ogólnie treść swojej rozprawy w jednym z przypisów do wydanego rok później dzieła *Bóg i palingeneza*⁴⁵.

3. Współczesne znaczenie Heglowskiej krytyki mitu „bezzalożeniowej” historii filozofii

Sformułowana na wstępie niniejszego tekstu teza, że Heglowska diagnoza pojęcia historii filozofii rzuca cień na cały późniejszy rozwój tej dyscypliny dotyczyła oczywiście kwestii oddziaływania pośredniego i o charakterze nie tyle pozytywnym, co raczej negatywnym. Nie chodzi tu zatem o to, iżby historia filozofii ostatnich dwu stuleci próbowała w sposób pozytywny rozwijać propozycje Heglowskie w tej dziedzinie, ale o to, że odnośne pojęcie heglowskie zakreśliło do

⁴⁴ Por. A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza*, przeł. August Cieszkowski – syn, w: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza* oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842, *op. cit.*, s. 134, przypis.

⁴⁵ Tekst pracy *Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do historii filozofii* ukazuje się w wersji niedokończonej – wywód zostaje przerwany na stanowisku drugim, tj. na filozofii Anaksymandra. Walter Kühne w swojej obszernej monografii na temat Cieszkowskiego uzupełnia ten brak publikując fragment niemieckiego rękopisu dysertacji doktorskiej Cieszkowskiego, obronionej w Heidelbergu w roku 1938, a stanowiącej pierwotną wersję rozprawy o filozofii jońskiej – por. A. Cieszkowski, *S. 9-16 des deutschen Manuskriptes für die Dissertation „De philosophiae ionicae ingenio, vi, loco“*, w: Walter Kühne, *Graf August Cieszkowski ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geisteseinflusses auf die Polen*, Leipzig 1938, s. 431-440.

pewnego stopnia granice zadań, jakie późniejsza refleksja historyczno-filozoficzna mogła sobie odtąd w sposób uprawniony stawiać. Jedną z dalszych konsekwencji tego wybiórczego wpływu heglizmu na historyczny proces kształtowania się omawianej dziedziny badań jest współczesny, częściowy przynajmniej uwiad tradycyjnego sposobu uprawiania historii filozofii, w coraz większym stopniu wchłanianego obecnie przez wszechogarniającą perspektywę historii idei. Wydaje się, że Hegłowska diagnoza pojęcia historii filozofii potraktowana w taki właśnie selektywny sposób spełniła nawet do pewnego stopnia funkcję swoistego instrumentu utrwalania dominacji „światopoglądowej” wizji rozwoju filozofii. Paradygmat historii idei, promujący ducha swobody w rozszerzaniu przedmiotowego zakresu badań historycznych nad koncepcjami kwalifikowanymi tradycyjnie jako „filozoficzne” i jednoczesnej dowolności w wyłączeniu z tego zakresu szeregu uznanych stanowisk historii filozofii europejskiej, może zatem nie bez podstaw doszukiwać się w heglizmie swoich genetycznych źródeł.

Sprawa ta wymaga jednak szerszego komentarza. Współczesna historia filozofii niewątpliwie nie jest już tak naiwna, jak przed Heglem. Można powiedzieć, że to właśnie dzięki Hegłowi historia filozofii uzyskała pełną samowiedzę (choć nie brakuje opinii, że znaczący postęp w tej dziedzinie dokonał się właśnie na gruzach heglizmu). Dzisiejszy historyk filozofii wie, że nie porusza się w sferze czystych faktów, że dokonuje zawsze selekcji materiału historycznego. Dokonuje tej selekcji nie tylko w sensie szczegółowego doboru źródeł, ale już w samym akcie dzielenia poszczególnych, występujących w historii myśli stanowisk na „znaczące”, „mniej znaczące”, czy „nieistotne”. Historyk filozofii wie obecnie, że niezależnie od tego, jak bardzo stara się być w swojej pracy „obiektywny” i „bezsronny”, ostatecznym czynnikiem organizującym efekty jego pracy jest to, jak on sam pojmuje filozofię (jako taką). Ostateczną instancją rozstrzygającą jest tu więc własne rozumienie filozofii, własna wykładnia filozofii. Nie istnieje bezpośrednia racja, która czyniłaby to rozumienie – rozu-

mieniem jedynie słusznym. Poheglowski badacz historii filozofii ma zatem świadomość tego, iż jego optowanie za określoną wykładnią historyczno-filozoficzną jest już z góry wyborem pewnej filozofii. Tego wyboru nie musi on już jednak w swoim wykładzie historii filozofii poddawać wprost krytycznej weryfikacji, a współcześnie z reguły w ogóle tego nie czyni, być może dlatego, że występuje bardziej jako „historyk idei”, niż „historyk filozofii”.

Pewne niebezpieczeństwo upowszechniania się paradygmatu „historii idei” w filozofii leży w tym, że jest to tego rodzaju historia filozofii, która (już) wprawdzie wie, że nie jest filozoficznie „niewinna” (i że pojęcie filozofii nie jest czymś bezpośrednio „danym”, lecz wymaga uprzedniego wypracowania), ale która zarazem nie chce wziąć na siebie w pełni konsekwencji tej wiedzy. Ironizując nieco można powiedzieć, że historyk filozofii tym różni się od historyka idei, że musi wiedzieć, czym jest filozofia. Historyk idei natomiast nie musi tego wiedzieć. Ten nowszy, dominujący obecnie typ refleksji historycznej nad filozofią rozszerza zakres własnych zainteresowań o obszary, które wcześniej traktowane były co najwyżej jako „pogranicze” filozofii, ale robi to często w celu zamazania czytelności definicji i ukrycia swojej (szczegółowej) tożsamości filozoficznej. Robi to więc w istocie po to, by móc nadal żyć reliktem dawnej (przedheglowskiej jeszcze) wiary we własną filozoficzną „niewinność” i „bezstronność”. Udawanie tego rodzaju „niewinności” sugeruje przy tym *de facto* możliwość istnienia jakiejś „bezzałożeniowej” refleksji historycznej nad filozofią, czyli czystego wglądu w historię tej dziedziny. Stanowi to, w tym sensie, mniej czy bardziej świadomą próbę cofnięcia się na stanowisko przedheglowskie, jedną z istotnych intencji heglizmu jest bowiem właśnie zasadnicze podważenie mitu „czysto-historycznej” refleksji nad filozofią. Poheglowska historia filozofii, podobnie jak sam heglizm, odrzuca ten mit, ale zaraz potem próbuje go za wszelką cenę ocalić w obawie przed utratą tożsamości (ogólnej), czyli w celu utrzymania statusu własnej naukowości. Stanowi to być może jedyny sposób zachowania pojęcia „obiektywnej” prawdy filozoficznej po

odrzuconiu heglowskiego panlogizmu; jest to jednak rozwiązanie wyłącznie tymczasowe.

Problem ma jednak charakter szerszy i dotyczy zasadniczej relacji między filozofią a historią. Cieszkowski jako jeden z pierwszych zdał sobie sprawę z tego, przed jak radykalnym dylematem w tej kwestii staje cała filozofia zachodnia po Heglu. Albo filozofia jest w stanie wznieść się ponad historię, czyli ponad chroniczną zmienność tego, co się w rzeczywistości „przejawia”, i dotrzeć do tego, co „jest” – a wówczas ta forma świadomości, jaką stanowi ogólnie filozofia, obejmuje także (potencjalnie) sens samej historii, tzn. tkwi w niej zdolność do odpowiedzi na pytanie, czym „jest” historia?, a nie tylko: w jaki sposób historia się „przejawia”? Albo filozofia nie jest w stanie tego zrobić, tzn. nie jest w stanie wznieść się ponad historyczną zmienność rzeczy, a w tej sytuacji przestaje być także wyższą formą rozumienia, do tytułu której przez dwa i pół tysiąca lat w kulturze zachodniej aspirowała, i okazuje się tylko historycznie zmiennym poglądem na świat, jednym z wielu.

Zachodnia filozofia po Heglu przyjęła dość zgodnie tę drugą alternatywę, próbując na różne sposoby uporać się z jej, destruktywnymi dla całego tradycyjnego modelu filozofii, konsekwencjami. Dziś możemy powiedzieć, że proces destrukcji samowiedzy filozoficznej, mimo różnych prób jego odwrócenia, nie został powstrzymany. Filozofia, która w połowie XIX wieku oddała pola naukom szczegółowym, stopniowo zaakceptowała także ich pierwszeństwo, by w końcu ogłosić swój koniec⁴⁶ i zgodę na rozparcelowanie resztek własnej niezależności i całkowite podporządkowanie się świadomości naukowej. Znamiennym potwierdzeniem wyczerpania się tej alternatywy i późniejszego aliansu filozofii z nauką, który doprowadził do mechanicznego wchłonięcia tej pierwszej przez tę drugą, jest to, że filozofia nie wypowiada się dziś w żadnej kwestii w swoim własnym

⁴⁶ Por. m.in. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybór: M. J. Siemek, Warszawa 1978, s. 202-222.

imieniu. Staje się poważnym uczestnikiem debaty publicznej czy nawet szerszej dyskusji akademickiej tylko wówczas, gdy bazuje na analizach zapożyczonych z obszaru innych dyscyplin. Filozofia, nawet jako „historia filozofii”, czyli w swojej najbardziej, wydawałoby się, rdzennej domenie, nie chce być już dziś „filozofią”. Jest to dla niej bowiem obecnie równoznaczne z uznaniem dyskwalifikującego piętna „spekulatywnego” charakteru badań.

Hegel zaproponował⁴⁷ taką „historię filozofii”, która sama jest już pewną „filozofią”, a ponadto wysunął poważne zastrzeżenia odnośnie możliwości uzasadnienia alternatywnych wykładni, kwestionując podstawy wszelkiej „historii filozofii” uprawianej w sposób „nie-filozoficzny”, „nie-spekulatywny”. Interesujące w tej kwestii jest to, że o ile „pozytywny” aspekt tej szczególnej diagnozy filozoficznej bardzo szybko na gruncie myśli zachodniej odrzucono, o tyle „negatywne” zastrzeżenia Hegla w tej kwestii uznano właściwie za miarodajne i zachowano w mocy. Wskutek tego „pierwiastek spekulatywny” w myśleniu, który do czasów Hegla uznawany był dość powszechnie za samą istotę filozofii, po Heglu stał się stopniowo synonimem „braku obiektywizmu” badawczego, by ostatecznie „ulecieć” z obszaru filozofii, niczym w swoim czasie „eter kosmiczny” z terenu fizyki. Nic dziwnego, że dzisiejsi historycy filozofii przekwalifikowali się na historyków idei. W tym miejscu jednak ujawnia się właśnie połowiczność całej tej alternatywy w rozwiązaniu dylematów szeroko rozumianej heglowskiej filozofii historii, alternatywy, którą zaakceptowano powszechnie od połowy XIX wieku. Zachodnia filozofia nie potrafiła wykorzystać filozofii historii Hegla w sposób „pozytywny”, ale nie zdołała też jej przewyciężyć i uniknąć orzeczonego przez nią „negatywnego” wyroku. Stąd całkowicie zasadne wydaje się pytanie, czy w ogóle były po Heglu jakieś znaczące próby dotrzymania kroku jego „pozytywnym” propozycjom w zakresie szeroko rozumianej refleksji filozoficznej nad historią?

⁴⁷ Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, *op. cit.*, s. 23-84.

Problem polega więc na tym, czy rozwiązanie trudności heglowskiej filozofii dziejów w duchu pierwszej z wymienionych tu alternatyw (czyli w duchu przekonania, że „filozofia” jest w stanie wznieść się ponad „historię”) upadło w roku 1831, tzn. wraz ze śmiercią Hegla (bądź też upadło krótko po tym, wraz z ustaniem bezpośredniego panowania szkoły heglowskiej w Niemczech) czy też pojawiły się jednak próby poważnego potraktowania tej alternatywy i pozytywnego rozwinięcia heglowskiej filozofii historii w tym właśnie duchu. Historycznym przykładem pozytywnej odpowiedzi na to pytanie jest właśnie optyka historiozoficzna A. Cieszkowskiego, zaproponowana w dziele *Prolegomena do historiozofii*⁴⁸ (wydanie niemieckie 1838). Powstała w oparciu o tekst niemieckiej dysertacji doktorskiej autora *Ojciec nasz* praca *Rzecz o filozofii jońskie* stanowi natomiast istotne dopełnienie tej optyki o brakujący kontekst historyczno-filozoficzny.

⁴⁸ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, przeł. August Cieszkowski – syn, w: A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza* oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842, *op. cit.*, s. 1-105.