

# Szymon Wróbel

---

## Co to jest historia filozofii?

---

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 2 (152), 256-277

---

2015

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

---

# Dociekania

---

## Co to jest historia filozofii?<sup>1</sup>

---

Szymon Wróbel

---

### Tempo

Podobnie jak Michel Foucault w *Porządku dyskursu* – okazjonalnym wykładzie inaugurującym objęcie przez niego katedry w Collège de France<sup>2</sup> – chciałbym wślizgnąć się bezszelestnie w wykład, który nie ma początku i nie będzie miał końca, i to nie tylko dlatego, że nigdy nie wybieramy ani swojego początku, ani swojego końca, ale dlatego, że „przedmiot” dzisiejszego wykładu zbyt niebezpiecznie prowokuje zajęcie pozycji człowieka „siwego od urodzenia”, „człowieka historycznego”, „starca”, który wedle diagnoz Nietzschego z tekstu *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* uprawia działalność antykwaryczną, pomnikotwórczą lub osądzącą<sup>3</sup>. Dlatego moja mowa

---

### Szymon Wróbel –

psycholog i filozof, profesor na Wydziale Artes Liberales UW oraz w IFIS PAN.

Ostatnie dwie książki to: *Deferring the Self* opublikowana w 2013 roku przez Wydawnictwo Peter Lang oraz *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, Universitas, Kraków: 2014. Kontakt: wrobelisz@gmail.com

- 
- 1 Prezentowany esej został przedstawiony w ramach cyklu wykładów z serii Medytacje Filozoficzne zorganizowanych przez Fundację na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi oraz Muzeum Łazienki Królewskie w Warszawie 4 grudnia 2014 roku w Pałacu na Wyspie w Łazienkach Królewskich w Warszawie.
  - 2 M. Foucault *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
  - 3 F. Nietzsche *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, przeł. M. Łukasiewicz, w: tegoż *Niewczesne rozważania*, Znak, Kraków 1996.

nie będzie ani o monumentalności antycznych przykładów, ani o obiektywistycznej pasji kolekcjonerów, ani też o krytycznej namiętności ludzi przenikniętych miłością do sprawiedliwości. Historyk zbyt często jawi nam się jako ten, kto stale coś donosi, zamiast przynosić, by nas obdarować. Należy to zmienić. Historia także powinna być częścią etyki gościnności i wzajemnego obdarowywania się, historia powinna zdobyć się na logikę donacji, dar bycia danym. Historia winna nas obdarowywać w czas, winna dawać czas lub lepiej – czas odzyskiwać.

Oczekuję od historyka umiejętności odzyskania czasu mowy filozofa. Oczekuję od historyka mocy przywrócenia rozproszonych znaków przeszłego istnienia filozofa oraz woli rewitalizacji tekstów pozornie martwych i zaprzyszłych, anachronicznego czasu, który nigdy się nie dokonał i który przez to właśnie, że pozostał niedokonany, wymaga operacyjnego czasu odzyskania. Oczekuję od historyka rozwinięcia zwiniętego w kłębek stanu czasu. Oczekuję od historyka nie tyle reminiscencji, rezonansów i rekonstrukcji scen walki filozofa, ile odnalezienia i wypełnienia czasu filozofa, utraconego w myśleniu, czasu utraconego i czasu, który się stale traci w myśleniu o filozofii jako formie myślenia już dawno przewyciężonej. Być może oczekuję od historyka czegoś niemożliwego: zmartwychwstania pozornie martwej myśli.

Moja mowa o czasie będzie się spełniać w dwóch tempach, w dwóch prędkościach. Tempo pierwsze to tempo jestestwa upadłego, pospiesznego, roztrwonionego w przygodach opinii trywialnych, powszechnych, w otaczającej nas gadaninie. Jest to zatem tempo podmiotu, który przybywa przed czasem właściwej odpowiedzi. Tempo podmiotu, który nie ma czasu na reaktywację pra-czasu, tj. rozwinięcie zwiniętego czasu powikłania. Tempo drugie to tempo podmiotu powstającego, powoli się reaktywującego, podmiotu niezacierającego śladów swej arbitralności i niesprawiedliwości, podmiotu ustalającego „masę spadkową” przekazaną mu w linii dziedziczenia intelektualnych dóbr i sił, tj. podmiotu poszukującego genealogii jakości pierwotnej instancji nadającej mu piętno przesądzające o jego tożsamości. Słowem, zapożyczając język od Carlo M. Cipolla – największego teoretyka głupoty od czasów Erazma z Rotterdamu – powiedziałbym, że zasadą tego tekstu mogłaby stać się formuła – *allegro ma non troppo* – „szybko, ale nie za szybko”, „radośnie, ale nie nazbyt radośnie”, „do przodu, ale nie nachalnie”<sup>4</sup>. Poruszanie się naprzód nie wyklucza przecież kluczenia, błędzenia, zbaczania, a nawet dryfowania (*derive*).

4 C.M. Cipolla *Allegro ma non troppo*, Il Mulino, Bologna 1988.

### Pierwsze tempo: pośpieszne rozważania

W tempie szybkim weryfikuję i odrzucam cztery najbardziej rozpowszechnione opinie na temat tego, czym jest historia filozofii.

Po pierwsze, historia filozofii rozumiana jest często jako historia wielkich pytań, problemów, trudności, kontrowersji lub wreszcie – aporii. Należy natychmiast spytać: ale jak postawionych problemów? Czego dotyczących? Do jakich „obiektów” się odnoszących? Pytania pokroju – co to jest prawda?, jakie są źródła poznania?, jakie są granice ludzkiej wiedzy?, co to znaczy być?, czym jest rzeczywistość?, co to jest przedmiot? – są pytaniami ekscytującymi ludzką rozumność, ale równocześnie za sprawą tej ekscytacji wprowadzającymi rozumność w niekończące się kontrowersje i rozterki. Czy nie z tego powodu „ludzie nauki” powiadają nam – filozofom, że pytania i problemy filozoficzne są „infantylnie”, „źle postawione”, „urojone”, „poza-empiryczne”, „nieweryfikowalne”, będące, być może, nieredukowalną częścią ludzkiego pragnienia wiedzy, ale równocześnie stojące poza mocami obliczeniowymi ludzkiego intelektu? Historia filozofii przekształca się tutaj w historię wyostrzenia świadomości problemów i świadomości ich nierozwiązywalności. „Prawdziwy problem filozoficzny – powiada niespodziewanie Hans-Georg Gadamer – to problem nierozwiązalny”<sup>5</sup>.

Na zagadnieniu „nierozwiązywalności” nie kończą się wątpliwości wobec tego stylu myślenia filozoficznego, ale ulegają one jedynie intensyfikacji. Pytamy bowiem dalej historyków wielkich filozoficznych pytań: czy mamy skończoną listę takich pytań? I czym w ogóle jest pytanie w filozofii? Na co pytanie filozoficzne naraża podmiot poznania i podmiot mowy? W jaki sposób pojawia się problem filozoficzny? Jak wyłaniają się w procesie historycznym pytania filozoficzne? Co wytwarza koniunkturę na określone problemy? I co tę koniunkturę załamuje? Kiedy np. „ciało” staje się problemem filozoficznym, a „filozofia ciała” filozofią wiodącą? I czy jest w świecie choć jeden obiekt, który nie miałby prawa stać się przedmiotem filozoficznego namysłu? Pytajmy dalej, by pogłębić komplikację, w jaki sposób pytanie filozoficzne ustanawia swój status pytania uniwersalnego, a nie czysto prywatnego, osobistego lub okazjonalnego? W jaki sposób dokonuje się rewindykacja „osobistego problemu” „prywatnego docenta” filozofii do miana filozoficznego zagadnienia?

Kant np. inauguruje swoją filozofię pytaniem – „co to jest sąd syntetyczny *a priori*?”, i w tym pytaniu ujawnia swoją „prowincjonalność” i „uniwersalność”

5 H.-G. Gadamer *Historia pojęć jako historia filozoficzna*, przeł. K. Michalski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 229.

jednocześnie, a zatem ujawnia swoje uwikłanie w sytuację, w swoje tu i teraz, tj. wyjawia motywację poznawczą do pewnego stopnia wyznaczoną przez epokę, do której należy. Czy „sytuacja”, „aktualność” filozofa zostaje w jego aktywności rzeczywiście zastąpiona „bezstronnym” pytaniem epistemologicznym? Czy filozofia zawsze przemilcza (lub ukrywa) swoją sytuację polityczną i ekonomiczną, pozorując mowę niezależną, oderwaną od sytuacji? Gdyby tak było, historia filozofii byłaby tylko historią owych zapomnień, przemilczeń, niewyartykułowanych warunków myślenia, o których wyartykułowanie tak bardzo dopominał się Kant.

Każda filozofia zjawia się w pewnej sytuacji. Filozof zawsze wynurza się z jakiejś koniunktury, konstelacji interesów i roszczeń poznawczych różnych, często skonfliktowanych, grup społecznych. Filozof jednak jest w tej grze nie tyle efektem sytuacji lub jej fundatorem, ale miejscem i rodzajem oddziaływania sił i interesów, miejscem przepływu tych sił, miejscem bez którego sama sytuacja nie byłaby pełna. Sokrates w Atenach, Machiavelli we Florencji, Hobbes w Anglii, Spinoza w Amsterdamie, Kant w Królewcu, Heidegger w upadającej Republice Weimarskiej, Marks w kapitalizmie, Deleuze w turbokapitalizmie – nie są ofiarami sytuacji, są silnymi elementami tej sytuacji, są częścią teatru filozoficznego, który w dużej mierze dzieje się w teatrze polityki.

Oczywiście nie chodzi tu o prostą transmisję. Wcale nie jest mi bliska idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa wyartykułowana *inter alia* przez Jürgena Habermasa<sup>6</sup>. Nie jestem także wielkim entuzjastą „historii idei” lub „socjologii wiedzy” jako wielkich rywali „historii filozofii”. Socjolog wiedzy jest naukowcem i jego wyniki są ważne w obszarze wiedzy naukowej, historyk filozofii jest filozofem. To różnica zasadnicza, zmieniająca diametralnie postać rzeczy – scenę, aktorów oraz scenariusz dramatu. Niezależnie bowiem, jak widzimy „misję” filozofii, niezależnie, czy postrzegamy filozofię jako – ideologię, tj. usprawiedliwienie czasu i miejsca (Locke), utopię, tj. oręż walki o nowy czas i miejsce (Marks), ekspresję, tj. wyraz monady (Leibniz), odmowę współuczestnictwa w świecie danej aktualności (de Montaigne) lub wreszcie jako poszukiwanie miejsca dla filozofii w reżymach absolutnej demokracji (Spinoza), niezależnie zatem od tych początkowych przesądzeń filozof próbuje zrozumieć siebie – swoje miejsce na ziemi, przez przekształcenie własnej pamięci historycznej. Nauka może dokonywać się bez pamięci,

---

6 J. Habermas *Idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Drugi współczesnej filozofii*.

nawet jeśli jej przedmiotem – tak jak w przypadku historii nauki, historii idei lub socjologii wiedzy – jest właśnie pamięć. Dlatego zaryzykowałbym twierdzenie, że związek między filozofią i czasem (epoką) jest związkiem *ujawniającego ukrywania* lub *otwartości przez zamknięcie*, co oznacza, że filozofia nie tylko dokonuje przemiany antynomii swoich czasów (społeczeństwa) w antynomie intelektu (abstrakcyjnych pytań), ale nade wszystko wzbudza pewnego rodzaju „widzenie rzeczywistości”, wzbudza pewnego rodzaju poczucie, „pojęcie innego realnego”, „pojęcie”, które jest najtrudniejsze do wzbudzenia.

Filozof to ktoś, kto kwestionuje poczucie rzeczywistości w celu wzbudzenia „pojęcia nowego realnego”, znacząco różnego od wyobraźniowej rzeczywistości środowiska nas otaczającego. Filozof pragnie nas wyzwolić z tyranii rzeczywistości na rzecz pojęcia nowego realnego. Nie wydaje mi się, aby można było sformułować bardziej rewolucyjny i przewrotny, a zatem wywołujący stan komplikacji (*complication*), tj. „powikłania”, program demontażu epistemologicznego i społecznego. Historyk filozofii nie jest wolny od tego demontażu, musi uszanować, a nawet sam zaproponować jakieś alternatywne pojęcie „realnego”, a zatem realności historycznej filozofii. Parafrazując moje ulubione zdanie z Niklasa Luhmanna, powiedziałbym, że „Realne jest to, czego się nie widzi, gdy spostrzeżenie się rzeczywistość”<sup>7</sup>. Jaka jest zatem, wyrażona w języku filozoficznym, jego natura realnego? Otóż przede wszystkim realne jest tym, co nie mieści się w systemie symbolicznym, a zatem nade wszystko – w języku. Nie ma pozycji dla realnego w języku, ono zawsze rozdziera czy narusza strukturę symbolizowania. „Realne” powoduje, że proces symbolizacji, prowadzący do ujawnienia się jakiegoś wyobrażenia, w ogóle zachodzi, jest zdarzeniem, które ten proces wprawia w ruch. Jeżeli poszukiwalibyśmy analogii dla tego pojęcia w tradycji filozoficznej, to odpowiadałaby mu chyba kantowska „rzecz sama w sobie”. Filozofia jest wielkim budzeniem myślenia do realnego<sup>8</sup>.

To jednak nie koniec serii pytań skierowanych do historyków wielkich. Pytamy dalej: czy dysponujemy jakimś katalogiem, encyklopedią lub choćby leksykonem sposobów rozumienia znaczenia owych zagadkowych problemów filozoficznych? W moim pospiesznie przeprowadzonym śledztwie udało mi się odszukać trzy możliwe znaczenia. Otóż po pierwsze, problem

7 N. Luhmann *Observations on Modernity*, przeł. W. Whobrey, Stanford University Press, Stanford 1998, s. 23.

8 W sprawie trzech rejestrów: realnego, symbolicznego i wyobraźniowego odsyłam do pracy Lacana. J. Lacan *Imiona-Ojca*, przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek, PWN, Warszawa 2013.

filozoficzny jest rozumiany jako problem uwikłany w formę paradoksu. W paradoksie na podstawie przesłanek uznanych za prawdziwe, rozumując w sposób uważany ogólnie za poprawny, dochodzimy do negacji jednej z przesłanek lub do koniunkcji dwu sprzecznych zdań. Inaczej rzecz ujmując: gdy wartości zmiennych, czyli określone zbiory sytuacji i pojęć, generują pytania, na które nie da się odpowiedzieć, nie przecząc przekonaniom powziętym wcześniej na podstawie tego samego zbioru sytuacji i pojęć, mamy do czynienia z paradoksem. Obrazuje to choćby słynny paradoks kłamcy, przypisywany Eubulidesowi z Miletu: „jeśli kłamca mówi, że kłamie, wynika z tego, że kłamie i nie kłamie zarazem”.

Drugie rozumienie problemu filozoficznego przyjmuje formę nierozstrzygalnika. Nierozstrzygalniki [*indecidables*] dla Derridy są jednostkami pozoru, fałszywymi właściwościami werbalnymi, nominalnymi lub semantycznymi, które nie dają się już pojąć w binarnej opozycji filozoficznej, której stawiają opór, mimo że są jej częścią, jak i jej „dezorganizacją” i „demontażem”, nigdy nie tworząc rozwiązania w formie dialektyki spekulatywnej. Ogólnie powiemy, że z nierozstrzygalną sytuacją mamy do czynienia wówczas, gdy nie da się rozwiązać problemu w ramach binarnego aparatu pojęciowego. Często mówimy wtedy o *aporii*, a zatem o logicznym, intelektualnym bezdrożu, bezradności, trudności. Filozofa kusi myśl, że rozum z natury ma charakter aporetyczny. Być może artykuł Kurta Gödla z 1931 roku zatytułowany *O formalnie nierozstrzygalnych zdaniach „Principia Mathematica” i systemów pokrewnych*, który ujawnił, że nie do utrzymania jest założenie, wedle którego matematyka może być oparta na zbiorze aksjomatów, wystarczających do systematycznego wyprowadzenia nieskończenie wielu twierdzeń prawdziwych w danej dziedzinie, podtrzymuje w nas taką właśnie wierność wobec rozumu aporetycznego.

Wreszcie, po trzecie, problemy filozoficzne nazywane są antynomiami, tj. wedle wykładni Kanta, nieusuwalnymi problemami zdeponowanymi na styku rozumu (dialektyki transcendentальной) i intelektu (analityki transcendentальной). Ważne w stwierdzeniu Kanta jest to, że antynomia nie jest błędem, ale właśnie nieusuwalną właściwością rozumu. Tradycyjne pojęcie błędu – jako wytworu determinizmu zewnętrznego – Kant zastępuje pojęciem fałszywych problemów i wewnętrznych złudzeń. Złudzenia te uznane są za nieuniknione, a nawet wynikające z natury rozumu. Rozum nie może powstrzymać się od poznania rzeczy samych w sobie, mimo że interes poznawczy powinien ograniczyć się do zjawisk.

Tytułem podsumowania powiemy, że historia filozofii jako historia wielkich filozoficznych pytań musiałaby stawać się historią paradoksów,

nierozstrzygalników pokroju Derridiańskiego *hymen* lub *farmakonu*, lub po prostu antynomii ludzkiego rozumu. Filozofia balansowałaby w pewnym nierozstrzygnięciu, poróżnieniu, źródłowej różnicy, niezawierającej się w jej historii, ale tę historię umożliwiającą i porównywalną tylko do jakiegoś *Ursprache* o niestalonej, zawsze ambiwalentnej, płynnej semantyce. Zygmunt Freud w swej pracy *O przeciwnym sensie prasnów* poszukiwał analogii między starożytnymi językami i pracą snu, która posługuje się tymi samymi środkami sprzecznych znaczeń<sup>9</sup>.

Lęk „przed filozofią”, ale też „lęk w filozofii” nosiłby w rezultacie wszelkie znamiona lęku przed niezamierzonym powrotem tego samego, lęku przed sobowtórem, który – choć nosi wszelkie cechy podmiotu – nie jest nim samym. Lęk w filozofii byłby „lękiem ambiwalencji”, bo mimo że w postaci sobowtóra rozpoznajemy to, co znane – i z tego czerpiemy rozkosz rozpoznania – to jednak znajdujemy w niej również to coś, co nie należy do nas: niesamowite. Filozofia przynależałaby do tego lęku i przypominałaby pracę w obrębie tych sprzecznych znaczeń, a zatem przypominałaby pracę marzenia sennego (*die Traumarbeit*) dotyczących nieskończonych (lub: pozaskończonych) roszczeń ludzkiego rozumu. Czy to oznaczałoby, że filozofia na dobre i złe skazana jest na wprowadzenie do swego reżymu dróg uprawomocnienia przez paralogię<sup>10</sup>? Mie śmiem w tej chwili rozstrzygać tego problemu. Pamiętam jedynie krytyczne i dyscyplinujące uwagi Émile’a Benveniste’a dotyczące hipotezy o przeciwnym sensie prasnów: gdyby prajęzyk w pracasach miał podwójne znaczenie, nie byłby w ogóle językiem, tj. nie byłby strukturą składającą się ze skończonej liczby dyskretnych jednostek, które mogą łączyć się w zhierarchizowane sekwencje pozwalające wyrazić dowolny sens<sup>11</sup>.

## Odpowiedzi

Historia filozofii nie wyczerpuje jednak swoich potencjałów w historii wielkich, skazujących rozum ludzki na antynomie pytań. Historia filozofii, i to jest moja druga pośpieszna odpowiedź, opisywana jest także jako historia strukturalna, historia odpowiedzi na te paradoksalne pytania, które skutkują

9 Z. Freud *O przeciwnym sensie prasnów*, przeł. R. Reszke, w: tegoż *Pisma psychologiczne*, KR, Warszawa 2012.

10 J.-F. Lyotard *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.

11 É. Benveniste *Indo-European Language and Society*, trans. E. Pahner, Faber & Faber, London 1973.



produkcją stanowisk filozoficznych, tj. wielkich systemów (systematyk), formacji intelektualnych, uporczywych i trudnych do wykorzenia wspólnot myślowych. Idealizm, materializm, panteizm, determinizm, filozofia zwrócona ku przedmiotom, tomizm, hermeneutyka podejrzliwości, arystotelizm *etc.* – to nazwy takich właśnie trudnych do wykorzenia „odpowiedzi” na kłopotliwe pytania. Filozofia w przeważającej części zajmuje się mnożeniem kontrowersji, stając się siewcą sceptycyzmu, agnostycyzmu, anarchizmu lub krytycyzmu, tj. stając po stronie podmiotu nie-wiedzy. Filozofia niezdeprawowana stroni od uznanych form wiedzy.

Filozofia jest jednak także dogmatyką, a podmiot dogmatyczny to taki podmiot, o którym mówi się, że wie. Historia filozofii rozumiana jako historia dogmatyki filozoficznej lub, jak bym się chętniej wyraził, używając języka Imre Lakatosa<sup>12</sup>, od zawsze „zdegenerowanych programów badawczych”, staje się tu historią uwspólnotwienia i uogólnienia błędów (opinii). Produktywny program badawczy rozpoznajemy po zdolności odkrywania przez niego nowych i zdumiewających faktów. Program, który się degeneruje, przejawia się brakiem rozrostu, brakiem poznawczej żywotności, stałym powrotem tego samego.

Tak rozumianej historii filozofii można postawić kolejną serię pytań. Otóż, po pierwsze, w tym wariancie konstelacja różnych filozofii tworzy system – jedną filozofię, której momentami byłyby filozofie znane z historii z imienia i nazwiska. Powstaje pytanie: co nadaje spójność temu systemowi? Co funduje ów system? Co niweluje różnice i ustanawia jego „strukturę”? Ponadto historia filozofii rozumiana jako historia systemów nierzadko definiuje daną formację przez ustanowienie „sekwencji”, np. Kartezjusz – Spinoza – Leibniz – Kant (racjonalizm nowożytny) lub: Kant – Fichte – Schelling – Hegel (transcendentalizm niemiecki), lub może sekwencji nie tyle linearnej, ile przestrzennej, tj. opartej na wspólnej motywacji: Marks – Nietzsche – Freud (filozofia podejrzeń). Lub, by odwołać się do przykładu najbardziej „kontrowersyjnego”, zaproponowanego przez Rolanda Barthes’a: Sade – Fourier – Loyola<sup>13</sup>. Przypomnę, że w tej sekwencji Barthes rozpoznał trzech wielkich logotetów, tj. założycieli języka, usiłujących mówić w pełni gramatyczną mową wyłaniającą się nicości.

Stawiam pytanie, ile możliwych serii możemy odnaleźć w historii filozofii? Ile historii skrywa historia filozofii? Iloma czasami i prędkościami ona

12 I. Lakatos *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przeł. W. Sady, PWN, Warszawa 1995.

13 R. Barthes *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. R. Lis, KR Warszawa 1996.

do nas przemawia? Czy każda historia filozofii – rozumiana jako historia wielkich systemów – zakłada i skrywa problem innego sensu, innej historii? Wreszcie, co być może najistotniejsze, czy do zrozumienia w historii filozofii dochodzi się przez zrozumienie całego ruchu historii, tj. dzięki ogarnięciu całości filozofii? I w tym sensie tylko historia filozofii byłaby filozofią „całości filozofii” odgrywającą i odkrywającą wszystkie sceny jej zjawiania się w świecie? To Hegel zauważył, że całość jest „wielkim wykrętem samowiedzy”. Widmo Hegla to jedno z najpoważniejszych widm dla historyka filozofii. Od Hegla bowiem stale nam towarzyszy złudzenie końca, zamknięcia, skończenia, zrulowania filozofii, a zatem i zamknięcia jej historii. Od Hegla każda wielka filozofia jawi się nam, i wchodzi na scenę dziejów jako kres historii. Chciałbym spytać historyka filozofii systemów filozoficznych, czy system ma w ogóle genezę? To ponownie Hegel nauczył nas wznoszenia się od „figur ducha” do „kategorii logiki”. Od *Fenomenologii ducha* do *Nauki logiki*. I tylko w obrębie kategorii samowywiedzonego ducha czujemy przestrzeń dzieła i sensu, systemu, jeśli rozumieć przez niego pełnię obecności pojęcia.

Nie koniec pytań w tej sekwencji, należy bowiem także dopytać o logikę owego przechodzenia figur ducha wzajemnie w siebie. Czy możemy zaufać twierdzeniu, że choć systemy filozoficzne nie układają się, jak logika i matematyka, w postępujący proces poznania i choć ciągła zmiana stanowisk nie da się przekształcić w spokojny postęp nauki, to problemy, na które systemy te są odpowiedzią, były zawsze te same i zawsze dadzą się na nowo rozpoznać? Otóż wydaje mi się, że nie możemy temu uspokajającemu nasze sumienie krytyczne twierdzeniu zaufać. Pytanie o wolność, na przykład, u Platona – rozumiane jest jako pytanie o „wybór duszy” przed urodzeniem, kiedy „wybiera” ona swój los; u Hobbesa – jako pytanie o możliwość działania bez oporu, w środowisku, w którym panuje prawo suwerena (suwerenne prawo); u Kanta – jako pytanie o możliwość działania w zgodzie z prawem moralnym będącym ponad prawem natury; u Marksa – jako pytanie o instrument panowania klasowego, tj. „wołę burżuazji” nakierowaną na zmistyfikowanie wyzyskiwanych i zmuszenie ich do uznania swego losu; wreszcie u Freuda – jako pytanie o popędy i ich losy, a zatem indywidualne „zapasy z popędami” uwikłanymi w los (życie). Pytanie o wolność nie jest zatem nigdy tym samym pytaniem. Imperatyw metodologiczny historyka filozofii winien zatem brzmieć: dążyć do zrozumienia rzeczywistych pytań i ich rzeczywistych motywacji i unikać za wszelką cenę traktowania tych pytań i odpowiedzi jako abstrakcyjnych sformalizowanych możliwości. To Gadamer daje nam kolekcję znakomitych przykładów zastosowania tej zasady. Gadamer przenikliwie konkluduje, że

nowe pytania są wynikiem błędnego czytania. Wyjaśnienie przez historię pojęć jest możliwe tylko o tyle, o ile pojęcia żyją jeszcze w aktualności języka. Język jednak nie pamięta o sobie, a nawet więcej: nie pamiętać o sobie należy do istoty języka<sup>14</sup>.

### Osobliwości

Porzućmy więc historię filozofii rozumianą jako historia pochopnych i pośpiesznych odpowiedzi na abstrakcyjne pytania, na rzecz historii filozofii rozumianej jako „wydarzeniowa historia wielkich nazwisk” ustawionych albo w porządku chronologicznym, albo w obrębie pewnego pola problemowego. Jest to historia filozofii jako historia osobliwości. Paul Ricœur nazywa ją po prostu historią osobliwą<sup>15</sup>.

W tej historii Spinoza nie jest częścią założonego lineażu, ruchu stawania się myśli filozofii, ale miejscem załamania się tego ruchu, jego ogniskową rozważaną dla samego blasku ogniska. Filozofia to nie tyle zbiór abstrakcyjnych „odklejonych” od rzeczywistości politycznej i ekonomicznej pytań ani tym bardziej zbiór „odpowiedzi” na anonimowe problemy, ale zbiór „reakcji” na problemy konkretnego czasu i miejsca. Historia filozofii staje się tu historią odosobnienia i osamotnienia oraz równoczesnego uspołecznienia i uwspólnotowienia. Historia filozofii jest zawsze historią filozofa z określoną twarzą. Filozof musi być odosobniony i osamotniony, aby odnaleźć się czasie rzeczywistym, a nie tylko wyobrażonym porządku politycznego i ekonomicznego, do którego należy. Filozof, pragnąc odszukać nową formułę dla „nowego realnego”, musi opuścić rzeczywistość wyobrażoną jako rzeczywistą. Filozof jest tutaj jednak także figurą uspołecznienia, bowiem wymyśla i projektuje nowe formy wspólnotowości, nowe kolektywy, nowe demokracje, które w głębszym sensie realizują ciągle niespełnione i ciągle odkładany „ideał demokracji”, tj. „«realne» demokracji”. Ta podwójna funkcja filozofa jest właśnie nazywana przeze mnie „ujawniającym ukrywaniem” lub „otwartością przez zamknięcie”.

Należy szybko odnotować, że w tym wariancie historia filozofii jest nie tyle historią biograficzną, ile filozofemiczną, tj. poszukującą i przeszukującą sens (wykładnie) dzieła pewnej osobliwości. Historia jest tu *w* filozofii, a nie *obok* niej lub *ponad* nią, a tym bardziej nie jest tak, że filozof jest pochłaniany

14 H.-G. Gadamer *Historia pojęć jako historia filozoficzna*.

15 P. Ricœur *Historyczność a historia filozofii*, przeł. S. Cichowicz, w: *Drugi współczesnej filozofii*, s. 245.

przez swoją historię. Historia osobliwa nie ma nic wspólnego z podziałem historii filozofii na historię biograficzną i doksograficzną, tzn. zorientowaną na biografię i żywoty filozofów oraz ich poglądy. Od *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa (III w. n.e.) po książkę Rüdiger Safranskiiego, dedykowaną filozofii Friedricha Nietzschego – *Nietzsche: Biografia myśli* (2000), historia osobliwa jest historią osobliwie łączącą życie filozofa (*bioi*) z jego myślą (*gnomai*) w taki sposób, że życie jest tylko życiem myśli, a myśl jest tylko myślą, która ujawnia się tym życiu. Myśl jest żyta z myślą i życie jest wyżyte tylko w myśli. Filozofowie (Arystoteles, Spinoza, Kartezjusz, Nietzsche, Derrida) to jakby „częściowe całości”, lub „obiekty częściowe”, które reprezentują zawsze nieobecną całość, nieobecną strukturę. Filozofowie to nie bezczasowe esencje lub anachronizmy, lub podmioty desynchronizujące czas, ale właśnie narzędzia zawsze chwilowego skonceptualizowania problemów swojej aktualności i całościowych dziejów filozofii. Filozofowie są „próbami” ekspandowania z tej dziejowości i „próbami” demontażu tej dziejowości.

Wobec tak skonstruowanego projektu można sformułować kolejne wątpliwości. Po pierwsze, miałbym ochotę zapytać: w jakich relacjach pozostają w filozofii tekst i komentarz? Filozofia przypomina mi dyscyplinę znajdującą się w stanie wiecznej dygresji i dygresyjności. Filozofia, a już tym bardziej historia filozofii, to symptom przynależności do epoki komentarza. Dlatego należy pytać dalej i mocniej: czym jest czas w filozofii? Czy czas filozoficzny jest tylko czasem koegzystencji, który co prawda nie wyklucza „przed” i „po”, lecz nakłada owo „przed” i „po” na siebie w porządku geologicznym? „Filozofia – powiadają w tym kontekście Gilles Deleuze i Félix Guattari – jest stawaniem się, a nie historią, jest współistnieniem płaszczyzn, a nie następowaniem po sobie systemów”<sup>16</sup>.

Pytajmy zatem dalej: czy filozofia posiada w ogóle swoje autonomiczne terytorium działania, swój *modus operandi*, tj. *modus* stawania się szczególnie w zestawieniu i porównaniu ze sztuką, nauką, polityką? Czy filozofia zna i realizuje w swej działalności zasadę suwerenności? Czy też, być może, filozofia posiada tylko swoje *opus operatum* (dzieło spełniające lub dokonane), ale nie założoną sekwencję ruchów dochodzenia do tego „dokonania”? Czy filozofia z natury i od samego początku jest działalnością eksterytorialną, a filozof „sierotą”, „stworzeniem bezdomnym”, „wiecznym tułaczem”, nomadą, który

16 G. Deleuze, F. Guattari *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 69.

ze swej bezdomności czyni jedyną cnotę? Czy należy uznać, że każda filozofia, a tym bardziej historia filozofii, jest różnorodnością, mnogością, teatrem *variétés*? W tym ujęciu dzieła byłyby tylko „kwantami” historii filozofii, a zawsze złudne filozoficzne sojusze z nauką, sztuką lub polityką byłyby momentami chwilowego zasilania filozofii, ale też, gdyby stawały się „normalnymi praktykami”, momentami zdrady własnej praktyki.

Na koniec tej sekwencji pytam historyków: czym jest wspólnota filozofów rozumiana jako pozaczasowa wspólnota osobliwości, pozaetniczna wspólnota, pozajęzykowa, pozanarodowa, ale jednak – logocentryczna (Derrida) lub nawet falocentryczna? Czy filozofia ma płęć? Czy literackie społeczeństwo czytających przyjaciół (swoje listy lub dzienniki), „sekta zalfabetyzowanych bibliofilii” jest wspólnotą jeszcze do przyjęcia? Czy myślenie filozoficzne i filozoficzna wspólnota przyjaciół nie wymagałyby od nas innego trudu, innej aktywności, np. wyzwiania wirtualnych znaczeń myśli najbardziej obcych, wrogich, nieprzyjacielskich, co wymagałoby wysiłku przełamywania i rewitalizowania pojęć chemicznie lub matematycznie czystych? Czyż nie dlatego filozofia dziś próbuje „oswoić” zwierzęta, sama siebie czyniąc tym, co obce, tj. wpuścić zwierzęta w obręb filozofii i „wypuścić” myśl poza filozofię, stając się zoosferą gościnności<sup>17</sup>? Czyż nie dlatego filozofię można by pojmować jako scenę, tj. „miejsce”, stałego skażenia i zawirusowania, stałej możliwości wprowadzenia „myśli” przez siły obce?

## Pojęcia

W ten sposób dochodzimy do mojej czwartej pochopnej hipotezy, zgodnie z którą historia filozofii jest historią pojęć. Ponownie to Hans-Georg Gadamer powiada, że historia pojęć jest filozofią, a być może nawet sama filozofia powinna być historią pojęć, bowiem filozofia zawsze dzieje się *w* pojęciach i *przez* pojęcia i nie ma innego problemu jak pytanie: *czym są pojęcia?* Nie-wykluczone, że w tej zuchwałej odpowiedzi na pytanie, *czym jest filozofia?*, mamy do czynienia z próbą podniesienia pewnej dyscypliny filozoficznej – ontologii, do pierwszorzędnej rangi? Czy rzeczywiście istotą filozofii jest jej pojęciowość? Czy przedmiotem filozofii od Platona po Deleuze’a nie jest „samo pojęcie”, skoro to, co nazywamy „filozofią”, jest zaledwie zbiorem zagadkowych wypowiedzi pomiotów wykształconych w obrębie kultury

17 J. Derrida *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, ed. M.-L. Mallet, trans. D. Wills, Fordham University Press, Fordham 2008, s. 25-51.

Zachodu, które czynią nas bezradnymi w kwestii oceny miary odpowiedzialności za samo używanie pojęć? Czy istnieje w ogóle coś takiego jak odpowiedzialność za użyte pojęcie? Czy też każde użycie pojęcia jest stale zagrożone nadużyciem, choćby ze względu na enigmatyczną naturę pojęcia?

Ta prawda – tak samo oczywista, jak i problematyczna – że przedmiotem filozofii jest pojęcie rozumiane jako byt prawdziwy, ogólny i konieczny, a nie jednostkowy i przygodny, jest obecna w tradycji filozoficznej od Arystotelesa do Hegla. „W księdze *Gamma* swej *Metafizyki* – pisze wielki historyk Gadamer – Arystoteles tak określa swoistość filozofii, a w szczególności metafizyki, filozofii pierwszej („filozofia” oznacza przecież poznanie w ogóle): wszystkie inne nauki mają jakąś pozytywną dziedzinę, dziedzinę, która jest ich wyłącznym przedmiotem”<sup>18</sup>. Filozofia poza pojęciowością nie ma ograniczonego przedmiotu. Jest to jej przekleństwo, ale i moment chwały.

Mam jednak pewne trudności i z tą odpowiedzią. Otóż, przede wszystkim, moja trudność wynika stąd, że pojęcia są zawsze czymś innym, niż myślimy. Istnieje historia pojęć, co oznacza, że nawet pojęcia mają swój czas. Pojęcia bywały: nieruchomymi wzorcami w świecie, ruchomymi „konceptami w głowie”, zbiorem cech gatunkowych, własnościami konstrukcji modelującej użycie wyrażeń w różnych sytuacjach, efektem użycia nazw ogólnych, obszarami w przestrzeniach opartych na współrzędnych niezintegrowanych, geometryczną przestrzenią różnic i podobieństw pewnej konstelacji bytów, prototypami i miarami odchylenia od nich, zmianami w intensywnościach i nasyceniu (przesyceniu) oraz porządku esencjonalnym pewnego zbioru cech, kognitywną formą reprezentacji w umyśle, semantyczną konstrukcją na zbiorach. Nie ma zatem jednego pojęcia „pojęcia”, są pojęcia i ich mnogie historie. Pojęcie „pojęcia”, czyli mówiąc po angielsku – *the notion of concept*, nie może być wyjaśnione bez zarysowania kontekstu, w którym jest ono ujmowane, i „poprawność” określonego pojęcia „pojęcia” nie może zostać oceniona bez równoczesnej oceny poglądu na świat, w którym odgrywa ono jakąś rolę.

I tu dochodzimy do istoty mojego sporu i uporu, do istoty mojej komplikacji, tj. mojej choroby. Filozofia rozumiana jako poznanie pojęciowe pojęć nie powinna mieć swojej historii, powinna być ultrastrukturalizmem, strukturalizmem *avant la lettre*. Ale i tak rozumiana filozofia, filozofia, która chce wstrzymać czas, zwinąć czas lub nawet pragnie być poza czasem, gra z czasem, gra na czasie. Stąd moje kolejne problemy i pytania. Przede wszystkim, czym jest moment założycielski dla nowej formacji pojęciowej – paradygmatu,

<sup>18</sup> H.-G. Gadamer *Historia pojęć jako historia filozoficzna*, s. 224.

*episteme*, instytucji nazywanej „filozofią”? Historycy nauki uczulili nas na problem „pozoru” niezmienności znaczeń podstawowych terminów nauki, podobny „pozór” mamy także w filozofii. Aby uniknąć tego pozoru, należy pytać: jak dochodzi w naszej „instytucji” (filozofii akademickiej) do momentu zaniechania pewnego tematu lub typu myślenia dla innego tematu i innego typu. To Foucault – archeolog i genealog – pytał: jak to się dzieje, że kultura przestaje myśleć tak jak dotychczas, a zaczyna myśleć coś innego i inaczej? A Deleuze i Guattari mu sekundowali, dodając – „U filozofa występuje niekiedy amnezja czyniąca zeń prawie chorego”<sup>19</sup>. To, że pojęcia chorują, to zasadnicza kwestia w filozofii. Za chwilę do tego wrócimy.

Wymieniona lista pytań o czas pojęcia doprowadza nas do wniosku, że w historii filozofii nie może chodzić tylko o genetyczne zrozumienie pojęć ani nawet o ich zrozumienie strukturalne, niezbędne do tego, by ujrzeć pojęcie w napięciu i ruchu napięć z innymi pojęciami, ale także i przede wszystkim o to, by zrozumieć i zobaczyć moment załamania się pojęcia, w chwili gdy wypacza ono swoje znaczenie i przechodzi w swoje innoznaczenie. W tym wypaczeniu stosunek między słowem i pojęciem przestaje się domykać i słowa zaczynają się wymykać w kształcie nowych form pojęciowych. Wprowadzenie tego wypaczenia, umknięcia, wymknięcia się znaczenia do dziedziny samej filozofii jest drogą robienia filozofii i formą uprawomocnienia nowych pojęć filozoficznych, a zatem i samej filozoficznej wynalazczości. Dlatego historia pojęć spełnia się w wyzwaniu pojęcia od jego scholastycznego skostnienia w celu uwolnienia w nim niepamiętanych i zapomnianych albo jeszcze nierozpoznanych znaczeń oraz odzyskania żywej wirtualności mowy.

Z pewnością proces tworzenia pojęć nie zaczyna się nigdy od zera, tworzenie pojęć jest bowiem myśleniem w języku, którym mówimy. Historia filozofii jako historia języka używania pojęć staje się tu historią praktyk ludzkiej mowy i praktykowania ludzkiej mowy, ale praktykowania bardzo szczególnego, praktykowania dokonującego się na obrzeżach tej mowy. Dla filozofii język nie jest narzędziem ani uniwersum znaczeń, nie jest nawet światem, ale traumą. Istotą traumy jest to, że zawsze wydarza się „za wcześniej”, a jej rozumienie zawsze przychodzi „za późno”: w rezultacie podmiot istnieje w stanie wiecznej desynchronizacji, w kondycji opóźnienia lub przyspieszenia, i nie dzieje się „w czas”. Nie inaczej jest z językiem, którym mówimy, zanim zaczniemy go rozumieć. Pierwotna trauma separacji – macierz wszystkich przyszłych traum, jest ściśle powiązana z narodzinami języka. Słowo jest

19 G. Deleuze, F. Guattari *Co to jest filozofia?*, s. 29.

prawdziwym źródłem traumy, jest bowiem sygnałem bliskości innego i konieczności odgadnięcia jego „bełkotu”. Filozofia jest poszukiwaniem mowy poza bełkotem, czasu poza prędkością, tj. właściwego czasu dziania się i działania, nie tyle – „na czas”, ile raczej – „w czasie”, „w zgodzie z czasem”, bez opóźnienia i bez przyspieszania. Filozofia jest poszukiwaniem właściwego tempa: *allegro ma non troppo*.

Język to nie tylko wszechogarniająca, zawsze już obecna wykładnia świata, to coś znacznie więcej. Nie chodzi tylko o to, że świat jest dla nas światem już zawsze zinterpretowanym w języku. Tak jak nie chodzi tylko o to, że historia filozofii to historia gier językowych, za sprawą których i w obrębie których odbywa się artykulacja problemów filozoficznych. Nie chodzi zatem o to, że jak słusznie zasugerował Ludwig Wittgenstein: „filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka”<sup>20</sup> i w tym sensie filozofia jest działalnością domagającą się terapii, ale też sama jest formą terapii.

Historia filozofii jest zawsze historią domyślania się warunków myślenia. I jednym z tych warunków jest język. Filozofii jednak zawsze brakuje języka i filozofia zawsze rodzi się z deficytu języka. Dlatego głównym problemem filozofii, ale też historii filozofii jest problem mutacji myśli, a zatem problem nowości w filozofii – możliwość nowej myśli, „warunków wytwarzania tego, co nowe”, lub warunków różnicowania się (poróżniania się) myśli oraz rozwarstwiania się, rozrostu pojęć. Derridiańska „różnia” być może nigdy nie znaczyła nic innego jak właśnie to poróżnienie w samym sercu języka.

Historyk filozofii pyta maniakalnie: czym jest i jaki ma sens odnowa, kwestionowanie tego, co zastane? Historyk pyta dalej – czy każda odnowa zawsze wiąże się z zawirusowaniem zastanego systemu pojęć i jest jego konsekwencją? Czym jest klinamen historycznego „spadania” pojęć? Co wirusuje system pojęć filozofii? I wreszcie: czy filozofia nie jest tylko ciągłym głodem języka, wysiłkiem znalezienia nie-właściwego języka, języka wyjątków, języka stanu wyjątkowego, języka składającego się z anomalii, przekształceń? Zaryzykowałbym twierdzenie, że tylko ten myśli filozoficznie, kto nie zadowolą się dostępnymi formami wyrazu językowego. Oznacza to, że historyk filozofii musi doznać tego samego głodu języka co analizowany filozof. Myśli próbuje z reguły pomyśleć coś, co nie da się powiedzieć, i nie należy tej myśli przeszkadzać w ujawnieniu się, nawet jeśli ceną tej myśli jest pozorny lub oczywisty agramatyzm, „bełkot”.

20 L. Wittgenstein *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972.



Najzabawniejsze jednak w historii filozofii jest być może to, że cała dotychczasowa historia filozofii to nie tyle historia interpretowania świata ani też prób jego zmiany, ile historia wywarzania skutecznych przeciwności wobec własnej aktywności, tj. wysiłku „załamania pojęcia”. Historia filozofii to historia leków i środków przewyciężenia niedialogicznego charakteru filozofii. Dialektyka, hauntologia rozumiana jako przywoływanie duchów, widm przeszłości, i rozmowa z nimi, reterytorializacja zdetytorializowanego terenu filozoficznej zabawy, a nawet odnowienie umiejętności grania pojęciami – to filozoficzne farmazony, reakcje na „bełkot Innego”.

Instytucja filozofii wzywa nas do „rzeczywistego mówienia” i nieodrywania pojęć od mowy dialogowej, wzywa nas do ufundowania pojęciowej higieny idealnego języka, wspólnoty komunikacyjnej, wspólnoty nowej łączności upośredniczonej przez nowe media. Dialog i jego sobowtóry to nazwy stosowanych do dnia dzisiejszego praktyk immunizowania filozofii, reakcje na ciała obce. A przecież „Filozofia brzydzi się dyskusjami”<sup>21</sup>, a pan Sokrates stale uniemożliwiał jakąkolwiek dyskusję. Czy zatem atopiczność Sokratesa powinna być rozumiana nie tylko geograficznie, ale i gramatycznie?

### **Drugie tempo: nieśpieszne rozważania**

Na koniec, który będzie powolny, sformułuję odwiedzi niedefetystyczne, tj. nieśpieszne. Powtarzam zatem problem, moją chorobę, *complication*, tj. „powikłanie”: co to jest historia filozofii?, jeśli nie jest ona historią wielkich problemów, systemów intelektualnych, osobliwości (wielkich nazwisk) ani nawet pojęć stanowiących maszynierę urządzenia filozoficznego?

Moja pierwsza niepośpieszna odpowiedź jest następująca. Relacje między filozofią i historią filozofii zawsze były i są głównym zagadnieniem filozofii. Przez stulecia historia filozofii była nade wszystko sztuką pozycjonowania. Historyk musiał pamiętać, jak Arystoteles osadził i osadził dzieło Platona w *Metafizyce*, jak Spinoza pisał na temat Kartezjusza w *Zasadach filozofii w porządku geometrycznym wywiedzionych*, co Hegel ujrzał w Spinozie, wymieniając jego imię w *Wykładach z filozofii dziejów*, czym dla Heideggera był nadczłowiek Nietzschego, co oznacza słowo *Geschlecht* dla Derridy czytającego Heideggera *etc.* Przyznajmy, że „my” – historycy filozofii, nie robiliśmy nic innego jak tylko przeciwstawialiśmy pozycje wymienianych w serii imion własnych. Tukidydesa wystawialiśmy przeciwko Platonowi, Spinozę przeciwko Hobbesowi,

21 G. Deleuze, F. Guattari *Co to jest filozofia?*, s. 37.

Nietzschego przeciwko Freudowi, Foucaulta przeciwko Lacanowi, Agambena przeciwko Derridzie. Historia filozofii stawała się w ten sposób siłownią, atlasem i ekonomią sił. Może wystarczy już tej sztuki pozycjonowania siebie za sprawą pozycjonowania innych nazwisk. Może już wystarczy tych wizyt na siłowni.

Chciałbym bronić tu „innej historii filozofii”, tj. historii filozofii, w której nie chodzi już o sztukę przeciwstawiania sobie pozycji, nie chodzi o rekonstrukcję linearnej historii wielkich podmiotów, nie chodzi także o „dialektykę” i dialektyczne przechodzenie nazwiska w kolejne nazwisko, ale o filozofię rozumianą jako widowisko teatralne, w którym filozof jest scenografem ustawiającym dekoracje i budującym dramaty ustawionych na scenie aktorów. Tymi aktorami z reguły są pojęcia, kategorie, formy, idee, definicje, zdania analityczne i syntetyczne lub po prostu figury ducha. Historia filozofii w tym wariantcie jest sztuką poszukiwania momentów rozłąsnięcia danej myśli i wzniesienia przez nią intelektualnego pożaru lub kulturowego przesilenia. Stąd ważność Nietzscheańskiej kategorii *Entstehung* – tak silnie podkreślanej przez Foucaulta<sup>22</sup> – tj. „wyskoczenia filozofa zza kulis” na sam środek sceny, „wtargnięcia” nowego głosu, wyłonienia się nowego aktora.

Dla Nietzschego *Entstehung* to nade wszystko rodzenie się, sztuka rodzenia siebie. W rezultacie historia filozofii przekształca się w geometrię napięć scenicznych oraz rekonstrukcję właściwego tempa filozoficznego działania. Dramat filozofii rozpisany jest na sceny: wejście na scenę – zajęcie pozycji – interpelowanie publiczności – zejście ze sceny – ponowny powrót na scenę w nowej koniunkturze i w nowym przebraniu. Zaryzykowałbym też twierdzenie, że tylko teatralizacja języka filozoficznego pozwala płaski wymiar pojęć i stylu wypowiedzi filozoficznej zamienić w przestrzenność procesu myślenia, pełnego rezonansów, odbić, przesunięć, dyslokacji, nieprzewidywalnych powrotów, ale też raptownych zerwań, a nawet zapaści.

Foucault rozpoznający w Deleuzie pierwszego filozofa teatru – scenicznej filozofii, rozpoznał w nim także aktora, który przechadza się po deskach sceny w przebraniu czytanego filozofa. Wszystkie książki Deleuze’a na temat postaci pojęciowych – *Empiryzm i subiektywność: esej o naturze ludzkiej według Hume’a* (1953), *Nietzsche i filozofia* (1962), *Filozofia krytyczna Kanta: doktryna władz* (1963), *Proust i znaki* (1964), *Bergsonizm* (1966), *Spinoza i problem ekspresji* (1968), *Kafka: w stronę literatury mniejszościowej* (1975), *Francis Bacon: Logika*

22 M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000.

wrażenia (1981), *Foucault* (1986), *Fałda. Leibniz a barok* (1988) – pozwalają dostrzec figurę Deleuze'a w jego grze aktorskiej ujawniającej go zawsze na innej scenie, w przebraniu – Hume'a, Nietzschego, Kanta, Prousta, Bergsona, Spinozy, Kafki, Bacona, Foucaulta, Leibniza. Deleuze zachowuje się tak, jakby przeczytał i przetrwał uwagi Georga Fuchsa zawarte w *Scenie przyszłości*, a wcześniej *Uwagi Niemca o sztuce scenicznej francuskich aktorów tragicznych* Wilhelma von Humboldta. Teatr, scena, widownia, krytyka stanowiły dla Humboldta i Fuchsa najlepszy materiał do studiowania różnego rodzaju ludzkich zachowań i namiętności, które porównywał z perspektywy odrębności dwu sąsiadujących ze sobą ras i rodowodów, Francuzów i Niemców.

Deleuze jednak nie tylko odgrywa sceny z Kanta lub Leibniza, Kafki i Prousta w teatrze, ale ich teatr filtruje swoją własną filozofią oraz uchyla wielkie filozoficzne wyparcie, pozwala słowom Kanta i Leibniza, Spinozy i Nietzschego płynąć do najdalszych granic. Deleuze myśli wszystkimi filozofami przez urzeczywistnianie ich myśli w pantomimie i grze scenicznej. „Myśl ma myśleć o tym, co ją kształtuje – pisze Foucault – i sama kształtuje się z tego, o czym myśli. Dualizm krytyka-poznanie staje się całkowicie zbędny: myśl mówi o tym, czym jest”<sup>23</sup>. Z pewnością trzeba myśleć problematycznie, a nie dialektycznie. Z pewnością należy wynaleźć filozofię a-kategorialną i poza-kategoryczną. Z pewnością, kiedy klinamen filozoficznego spadania pojęć, wynaturzenie filozofa oraz jego akcja sceniczna zaczynają współbrzmieć, wówczas filozofia staje się transem, i wtedy inwestycja w filozofię (obsada naszego *libido* w filozofii) zaczyna procentować. Zaczynamy rozumieć, że warto pracować, by bawić się myśleniem.

Derrida w swym słynnym tekście dedykowanym myśli Freuda – *Freud i scena pisma*, zauważa, że po teatrze nieświadomości Freuda, życie aparatu psychicznego nie może już być pojmowane ani jako przezroczystość sensu, ani nieprzejrzystość siły, ale różnica tkwiąca w pracy sił<sup>24</sup>. Nie inaczej ma się rzecz z historią filozofii. Jeśli enigmatyczność pisma (zapisu) tkwi na początku życia, która dla filozofii zostaje ujawniona w postaci filozofii presokratyków i niepewnej pamięci po nich, presokratyków umieszczających swój główny korpus pojęciowy – *arché* (ἀρχή), *physis* (φύσις), *logos* (λόγος), *to on* (τὸ ὄν), *rhizai* (ρίζαι), *stoicheia* (στοιχεῖα), *philia* (φιλία) i *neikos* (νεῖκος),

23 M. Foucault *Theatrum Philosophicum*, w: tegoż *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa 2000, s. 63.

24 J. Derrida *Freud i scena pisma*, w: tegoż *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004, s. 354.

a zatem – początek (zasadę i władzę), naturę, rozum, byt, korzenie, żywioły, pierwiastki (elementy), wreszcie – miłość i waśń, między zmianą i spoczynkiem, bytem i nie-bytem w wielkiej kuli świata (*sphairos*, *σφαῖρος*), w kosmosie (*kosmos*, *κόσμος*, porządek), to czy historia może bronić się przed tym „początkiem” i swoim mitycznym w nim uwikłaniem, uwikłaniem *logos* w *mythos* (*μῦθος*, opowieść, baśń) inaczej jak tylko dzięki pewnej ekonomii odraczania, powtarzania, rezonowania. W tym rezonansie enigmatyczna staje się sama idea początku, tj. mitologia pierwszego razu. Wspomnienie dla Freuda nie jest obecne „jeden raz”, ale się stale powtarza i jest zdeponowane w różnego rodzaju znakach. Znak (*Zeichen*), zapis (*Niederschrift*) i przepisanie (*Umschrift*) to główne znamiona historii filozofii, tj. pracy biografów myśli i doksografów śladów osobliwego życia. Parafrazując Derridę, powiedziałbym, że ten stan początkowego poróżnienia, owa różnica między *logos* a *mythos*, *philia* a *neikos*, *arché* a *physis*, *zapisem* a *przypisem*, *doksografią* a *biografią*, nie ulega wymazaniu w historii, bo nie zawiera się w obrębie historii. Jest ona, w pewnym niezwykłym znaczeniu: otwarciem historii, historycznością samą.

### Geofilozofia

W rezultacie tej teatralizacji powtarzam za Deleuze’em i Guattarim: nie ma historii filozofii, a jest co najwyżej jej geografia (topologia), geofilozofia rozumiana jako topologia i sekwencjonowanie postaci filozoficznych. Deleuze i Guattari powiadają pozornie usypiająco – „Filozof jest przyjacieleм pojęcia i podlega jego władzy”<sup>25</sup>. Filozofia rodzi się jednak w dramacie zdradania i zdradzania pojęć, jak i swoich obrazów (ikon i idoli), swoich postaci pojęciowych. Celowo unikam tu kategorii „tworzenia”, która wydaje mi się usypiająca i niewystarczająca. Filozofia dzieje się w trójkątnym dramacie, w którym elementami są płaszczyzna immanencji, pojęcie oraz postać pojęciowa. Pojęcie jest „siłą” myślenia, płaszczyzna immanencji jest „czynnością” odnalezienia terytorium myślenia, a postać pojęciowa jest wartością transformacyjną – sposobem stawania się filozofa – jego ujawnienia się i dziania się jego myśli. „Pojęcia nie czekają na nas jako już istniejące, jak np. ciała niebieskie. Nie istnieje niebo pojęć”<sup>26</sup>. To niebo należy samemu zrodzić. Nie bez trudu i nie bez okrucieństwa wobec siebie samego. Nie bez radości także, która jest radością człowieka zapominającego o chwili swojej śmierci. Jest

25 G. Deleuze, F. Guattari *Co to jest filozofia?*, s. 12.

26 Tamże.

to radość nowego tempa działania filozoficznego, które jest już działaniem scenicznym, pamiętającym swe tempo: *allegro ma non troppo*.

Deleuze i Guattari słusznie powiadają, że filozofia nie jest ani kontemplacją, ani refleksją, ani komunikacją. Autorzy koncentrują się na produkcji pojęć. Produkcja pojęć to jednak produkcja efektów prawdy. Bowiem pojęcia nierozłącznie wiążą się z prawdą. Pozostaje nam zatem do rozważenia problem produkcji prawdy, co oznacza, że należy przemyśleć relacje filozofii do innych „aparatów produkcji prawdy”, z psychoanalizą na czele. Otóż w tej produktywności i mnogości aparatów do tworzenia efektów prawdy nie znajduję dla filozofii innego miejsca jak tylko to: filozofia jest nieustraszoną zachętą do odważnego mówienia, zachętą do wejścia na scenę oracji, jest, by odwołać się raz jeszcze do Foucaulta, dyspozytywem prawdomówności<sup>27</sup>. Historia filozofii w rezultacie, to historia rozpadania się, rekonfigurowania i wreszcie odnawiania się scen odwagi. Sceną pierwotną filozofii jest scena konfigurująca, tj. scalająca i montująca, warunki polityczne odważnego mówienia z wyjątkowością podmiotowej konstelacji, która zapelnia scenę oracją.

Jesteśmy zatem na scenie i winna nas interesować przyszłość widowisk filozoficznych, budowa jeszcze niespełnionych teatrów filozoficznych, formy praktykowania tworzenia scen i machin teatralnych. Pytania zadane przez Niccolò Sabbatiniego – włoskiego architekta epoki baroku – ile przestrzeni trzeba wyznaczyć dla sceny?, jak zrobić niebiosy?, jak rozmieścić światła i cienie w malowaniu sceny?, jak malować dekoracje?, jak zrobić kondygnacje siedzeń dla widzów?, w jaki sposób miałyby się podnosić kurtyna, która zasłania scenę?, jak umieścić lampy poza sceną i na scenie?, w jakiej kolejności posadzić widzów?, w jakiej kolejności mają zniknąć i pojawiać się na nowo sceny i aktorzy na scenie?, jak pokazać całą scenę w płomieniach?, jak otwierać i zamykać zapadnie na scenie?, jak przedstawić piekło?, jak sprawić, że człowiek zmieni się w kamień lub coś podobnego?, jak można przedstawić, że kamienie lub skały przemieniają się w ludzi?, jak można natychmiast zachmurzyć całe niebo?, jak sprawić, że cień lub duch pokaże się i zniknie szybko w różnych miejscach na scenie – otóż te pytania są pytaniami samego teatru filozoficznego oraz warunków jego możliwości, tj. warunków produkcji „nowego realnego”<sup>28</sup>. W tym teatrze pracę Pseudo-Hippokratesa *O śmiechu*

27 M. Foucault *Rządzenie żywymi. Wykłady z Collège de France 1979/1980*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2014.

28 N. Sabbatini *Praktyka budowania scen i machin teatralnych*, przekład i opracowanie A. Kasprzak, wstęp B. Judkowiak, Seria: Theatroteka, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.

*Demokryta* należy czytać jako niezbędne wprowadzenie do Platona, a książkę bawarskiego jezuita Franza Langa *O działaniu scenicznym* (1727) należy głośno recytować obok *Krytyki czystego rozumu* Kanta (1781), jako rodzaj wprowadzenia do estetyki transcendentalnej.

### Ustanowienie

Co to wszystko oznacza? Jak podmiot dzisiaj oddający się filozofii scenicznej może wejść na deski teatru filozoficznego myślenia? Tu dochodzimy do mojej ostatniej nieśpiesznej odpowiedzi: historia filozofii może być pisana tylko jako historia rodowodowa, tj. genealogiczna. Anamneza filozoficzna, dokonywana w trakcie takiego pisania, jest poszukiwaniem pokrewieństwa retroaktywnego z postaciami filozoficznymi przeszłości. Jedyna wolność w filozofii to jest wolność utworzenia serii rodowodowej. Budowanie własnej serii rodowodowej, samostwarzającej sekwencji pokrewieństwa, to jedyny cel pisarstwa historycznego. Zbudowanie osobistego *Herkunft* – by odwołać się tutaj do innego kluczowego dla Nietzschego pojęcia – tj. rodowodu, pochodzenia, wiekowej przynależności do rasy albo typu społecznego, jest naszym jedynym imperatywem i zobowiązaniem etycznym wobec siebie i wobec historii. Budowanie w lekturze i studiowaniu swego *Geschlecht* jest naszym głównym powołaniem. Poszukiwanie własnej – płci, rodzaju, rodu, a zatem odnalezienia własnej „natalności”, „narodzinności” jest dniem i nocą naszych rzeczywistych wysiłków. Nie jest istotne, z jakich nazwisk składa się sekwencja, czy będzie to sekwencja ustanowiona przez Petera Sloterdijka w *Krytyce cynicznego rozumu*, składająca się z pochodu (gabinetu) beczelnych kyników: Diogenesa z Synopy, Lukiana szydery, Mefistofelesa kłamcy (Goethe), Wielkiego Inkwizytora uwodziciela (Dostojewski), anonimowego Się (Heidegger)<sup>29</sup>? Czy serią filozofii stanie się ta czy inna seria, jest tematem zastępczym, jest sceną wtórną filozofii.

Celem anamnezy filozoficznej, a zatem genealogicznego pisania historii filozofii, jest odzyskanie zrozumienia swojej sytuacji w świecie, swojej polityczno-normatywnej pozycji. W tej anamnezie wcale nie chodzi o reanimację Bergsonowskiego mitu przywrócenia trwania, nie chodzi także o pamięć narracyjną ani o wyobrażeniową mistyfikację, tym bardziej nie chodzi tu o wytworzenie gramatycznej jedności narracji ani nawet o paramnezę punktu

29 P. Sloterdijk *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

wyjścia, np. odtworzenie pamięci po presokratykach. Chodzi o przypomnienie, nieskończony ruch pamięci i zapomnienia, tzn. o historię zapisywania i wymazywania. Przepisywania nazwisk rodowodowych i wymazywania nazwisk spoza serii, spoza rodowodu.

W anamnezie chodzi o ustanowienie siebie jako filozofa, ponieważ skutkiem działalności genealogicznej jest uporządkowanie przypadków przeszłości przez nadanie jej sensu przyszłej konieczności, dzięki czemu podmiot ustanawia swoją obecność, reaktywując obecność innych. Tukidydes ożywił Nietzschego nie mniej niż Nietzsche Tukidydesa, oddając się lekturze *Wojny peloponeskiej*. Historia filozofii zmierza zatem do przyjęcia przez podmiot własnej dziejowości jako udokumentowanej przez mówienie skierowane do innego na scenie publicznej. Być może też na tym polega jedyna dostrzegalna hojność przedsięwzięcia, w którym uczestniczymy: historia daje nam czas na ustanowienie siebie samego. Nie jest to „pośpiech” i nie jest to „powolność”, ale jest to tempo sceniczne: *allegro ma non troppo*.

## Abstract

---

### Szymon Wróbel

UNIVERSITY OF WARSAW, INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

*What is the History of Philosophy?*

In this essay Wróbel attempts to define the history of philosophy. He rejects four existing propositions according to which the history of philosophy is (1) the story of great problems or questions, (2) the history of intellectual systems, (3) the history of “celebrated names,” or (4) the story of concepts that are “essential” for the philosophical project. Instead Wróbel argues that the history of philosophy is a theatrical spectacle in which the philosopher is a designer positioning the stage decor and drawing on dead philosophers to build a personal dramatic work in search of his or her own intellectual genealogy.

## Keywords

---

Time, genealogy, geophilosophy, history, concepts, haste, slowness, questions, ances-tries, theatre, tempo