

Stanisław Pieróg

Rozdroża historii filozofii

Rocznik Historii Filozofii Polskiej 1, 7-119

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.

Stanisław Pieróg
Uniwersytet Warszawski

Rozdroża historii filozofii

W szkicu tym próbuję rozważyć dwa pytania: pytanie o cel, do którego winien zmierzać historyk filozofii, i pytanie o sposoby czy też strategie postępowania, które mu ten cel pozwolą osiągnąć. Biorę pod uwagę w tych rozważaniach najważniejsze – jak mi nie mam – propozycje rozstrzygnięć tych pytań, czyli najważniejsze projekty historii filozofii, jakie w okresie rozkwitu tej dyscypliny (tj. epoce poheglowskiej) były formułowane, a krytykę tych projektów – w szczególności krytykę dwu biegunowo różnych, przeciwstawnych ich typów – czynię punktem wyjścia rozważań mających na celu naszkicowanie innego, możliwego projektu tej dyscypliny. Eliminując rozwiązania – moim zdaniem – błędne, usiłuję znaleźć rozwiązanie trafne; rezygnując z dróg postępowania prowadzących na manowce, próbuję znaleźć drogę prowadzącą we właściwym kierunku. Przedstawiona przeze mnie pozytywna charakterystyka historii filozofii jest z konieczności nader ogólna, a nawet ogólnikowa – ograniczona do ekspozycji tych tylko podstawowych aspektów historii filozofii, które można było uwzględnić postępując tym „zaprzecznym” trybem. Choć punktem wyjścia rozważań uczyniłem analizę dwu – sformułowanych przez Władysława Tatarkiewicza – postulatów „dobrej roboty” (historyczno-filozoficznej), to jednak później ośmieliłem się porzucić stały i pewny ład, na którym prowadzą swe prace metodolodzy (korzystający zwykle z wypróbowanych narzędzi badawczych stosowanych przez historyków i filologów) i zapuściłem się w niebezpieczne rejony roztrząsań filozoficznych dotyczących statusu historii filozofii jako takiej. Na swoje usprawiedliwienie mam to jedynie przekonanie: historyk filozofii nie

może – jak sądzę – dobrze wiedzieć, jakich środków ma użyć, jakimi metodami ma się posłużyć, jeśli nie wie dobrze, do jakiego celu ma zmierzać. Trudu szukania odpowiedzi na pytanie o cel swych zamierzeń nie zdoła uniknąć, skoro wciąż dziś – jak za czasów Hegla – ma przed oczami wielokształtną wielość historyczno-filozoficznych poczynañ (szkół, nurtów, kierunków), które różnią się między sobą zasadniczo – nie tylko i nie tyle stosowaniem takich czy innych metod badania, lecz także i przede wszystkim pojmowaniem zadañ, które przy użyciu tych metod mają zostać zrealizowane. Wciąż zachowuje ważność (wygłoszona przez Hegla) opinia dotycząca wyróżnionego wśród historycznych dyscyplin statusu historii filozofii:

W przypadku innych historii wyobrażenie o ich przedmiocie jest czymś ustalonym, przynajmniej co do swych głównych określeñ. (...) Ale wyróżnikiem historii filozofii lub, jeśli kto woli, jej mankamentem w zestawieniu z innymi naukami jest to, że istnieją najrozmaitsze poglądy już na temat samego jej pojęcia, na temat tego, czym powinna i mogłaby się ona zajmować. Skoro nie ma zgody co do tej pierwszej przesłanki, czyli wyobrażenia o przedmiocie historii, to w ogólności i sama historia będzie z konieczności się rozpyływać i tylko o tyle nabierze spójności, o ile założy jako przesłankę jakieś określone wyobrażenie¹.

I. Postulaty historyka filozofii

1. Postulaty „czystości” i „kompletności”. Wśród wielu przenikliwych i trafnych konstatacji, w jakie obfituje zwięzła, a zarazem bogata w treść rozprawa Władysława Tatarkiewicza *O pisaniu historii filozofii* (1952), zwrócę uwagę na jedną, która wydaje mi się szczególnie głęboka i ważna. Dotyczy ona dwu postulatów, jakimi historyk filozofii winien się kierować. Nazywa je autor „postulatem czystej roboty” i „postulatem roboty kompletnej”, a nader skąpe uwagi

¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1994, s. 20.

dotyczące ich treści formułuje w kontekście rozważań dotyczących typologii zasadniczych koncepcji historii filozofii.

Zdaniem Tatarkiewicza punktem wyjścia badań historyczno-filozoficznych są fakty historyczno-filozoficzne, czyli zdarzenia stwierdzane w zdaniach, mających postać: „Filozof F wypowiedział twierdzenie T”. Zdarzenia te mogą być rozumiane trojako: po pierwsze psychologicznie (w umyśle filozofa F powstała jakaś myśl), po drugie fizycznie (filozof F wykonał jakiś napis), po trzecie logicznie (filozof F wygłosił jakieś twierdzenie).

Wobec tego jednak, że napis ma znaczenie tylko pomocnicze – powiada Tatarkiewicz – można trójpodział ten uprościć i odróżnić dwa rozumienia faktów historii filozofii: rozumienie psychologiczne i logiczne².

Historię filozofii zajmującą się faktami rozumianymi psychologicznie, czyli myślami powstającymi w umysłach filozofów, nazywa Tatarkiewicz (który mówi tu chętnie o „psychicznym szeregu rozwojowym”) „historią filozofów”³. Historię filozofii zajmującą się twierdzeniami („logicznym szeregiem rozwojowym”) nazywa historią twierdzeń filozoficznych albo „właściwą” historią filozofii⁴. Na tych dwu podstawowych gatunkach historii filozofii wspierają się, jako na swej podstawie, wszystkie inne, pochodne jej gatunki. Te gatunki pochodne powstają z tych dwu podstawowych pod działaniem dwu sił, czy też raczej w wyniku dwu rodzajów czynności sterowanych przez dwa całkiem różne postulaty – „postulat czystości roboty” i „postulat kompletności roboty”. Kierowane tymi postulatami czynności historyka zmierzają w dwu przeciwnych kierunkach i prowadzą ostatecznie do wytworzenia dwu biegunowo różnych typów historii filozofii.

² W. Tatarkiewicz, *O pisaniu historii filozofii*, w: idem, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, t.1, Warszawa 1971, s.78.

³ *Ibidem*, s. 79. To chyba znaczy, że „filozofowie”, jako obiekty zainteresowania historyków filozofii, składają się nie z krwi i kości, lecz ze zdarzeń psychicznych, w szczególności z „myśli” (zapewne aktów myślenia).

⁴ *Ibidem*.

Postulat kompletności roboty skłania historyka do kompletowania wyjściowych „szeregów rozwojowych” o szeregi inne. Wychodzi on zawsze od szeregu twierdzeń filozoficznych (przedmiotu badań „właściwej” historii filozofii), ale wzbogaca go od razu o szereg zdarzeń psychicznych, gdyż uświadamia sobie, że same twierdzenia filozoficzne nie tworzą całego i ciągłego szeregu rozwojowego. Między ogniwami tego szeregu

są ogniwa innego rodzaju: ludzie, ich myśli i poczynania. Bez odwołania się do nich historyk nie może zrekonstruować dziejów filozofii w ich całości i ciągłości⁵.

Ale rekonstruowanie dziejów filozofii w ich całości i ciągłości nie może zakończyć się na odtworzeniu tylko dwu szeregów (logicznego i psychologicznego), gdyż postulat kompletności domaga się od historyka, by czynność kompletowania prowadził niestrudzenie dalej.

Bo na filozofów i ich twierdzenia mieli wpływ także artyści i prądy artystyczne, prorocy i dogmaty religijne, uczeni i odkrycia naukowe, a przede wszystkim warunki gospodarcze i formy społeczne, krótko mówiąc, cała kultura ludzka. Dopiero po włączeniu tych ogniw szereg rozwojowy staje się kompletny. Ale wówczas historia filozofii wchodzi w ogólną historię kultury i rozplywa się w niej⁶.

Ten typ historii filozofii, który powstaje z rozplynięcia się jej w historii kultury, nazywa Tatarkiewicz historią „kulturalistyczną”⁷.

Do zupełnie innych rezultatów musi prowadzić praca tych historyków, którzy słuchają wyłącznie postulatu czystości roboty. Postulat ten skłania ich do zajęcia się tylko jednym z dwu podstawowych szeregów rozwojowych – psychicznym bądź logicznym – i dalszego jego „czyszczenia”. Jak jednak miałaby wyglądać „oczyszczona” historia filozofów (czyli historia ich czystych aktów myślenia), tego

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, s. 80.

⁷ *Ibidem*, s. 81.

od autora rozprawy *O pisaniu historii filozofii* nie dowiadujemy się. Dowiadujemy się natomiast, do jakich rezultatów prowadzi oczyszczona „właściwa” historia filozofii, czyli historia filozoficznych twierdzeń. Jeśli tu punktem wyjścia pracy historyka jest stwierdzenie takiego faktu, jakim jest wygłoszenie przez pewnego filozofa F pewnego twierdzenia T, to naglony postulat czystości roboty historyk ów zredukuje ten fakt do faktu samego wygłoszenia twierdzenia T w pewnym momencie C. Redukcja taka prowadzi do rezultatu, jakim jest stworzenie historii samych twierdzeń wygłaszanych w pewnych momentach czasowych, czyli prowadzi do „historii filozofii bez nazwisk”. Jednakże i tym rezultatem historyk opanowany manią czystości nie powinien się zadowolić. Czyści on swój szereg rozwojowy dalej, gdyż chce mieć w nim zdarzenia całkiem jednorodne. „Na pierwszy plan wysuwa same zagadnienia, a nie ich rozwiązania, bo tylko zagadnienia mają charakter czysto filozoficzny”⁸. W ten sposób zostaje powołany do istnienia typ historii filozofii lokującej się na antypodach historii filozofii „kulturalistycznej”. Typ ten nazywa Tatarkiewicz „problemową” historią filozofii⁹.

Przedstawiona w rozprawie *O pisaniu historii filozofii* koncepcja postulatów „dobrej roboty” wygląda na pierwszy rzut oka bardzo obiecująco. Dzięki zastosowaniu prostego kryterium (odpowiedzi na pytanie, do którego z dwu przeciwstawnych celów metodologicznych – „czystości” bądź „kompletności” – zmiierzają historycy) można – jak sugeruje autor rozprawy – wprowadzić ład i przejrzystość do nieuporządkowanej dziedziny rozmaitych historyczno-filozoficznych poczynań. Można w dziedzinie tej wyróżnić dwie biegunowo przeciwne strategie pisania historii filozofii („problemową” i „kulturalistyczną”) i między biegunami tymi umieścić cały wachlarz strategii pośrednich i „mieszanych”.

Jednak Tatarkiewiczowa koncepcja postulatów dobrej historyczno-filozoficznej roboty została szkicowo tylko i niejasno sformułowana,

⁸ *Ibidem*, s. 80.

⁹ *Ibidem*, s. 81.

a próba jej rozwinięcia i rozjaśnienia zmusza do wykroczenia poza sferę metodologicznych jedynie rozważań i podjęcia pytań o ontologiczne podstawy historii filozofii i o zasadniczy cel jej uprawiania.

2. O czystości i kompletności, a także ubóstwie i obfitości.
Zaprezentowana przez autora rozprawy *O pisaniu historii filozofii* koncepcja nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jak należy rozumieć „czystość” i „kompletność” pracy historyka filozofii, ani odpowiedzi na pytanie, dlaczego do owej „czystości” i „kompletności” winien on w ogóle dążyć. Moglibyśmy pomyśleć, że praca historyka filozofii niczym szczególnym się nie różni np. od czynności kolekcjonerów monet. Moglibyśmy sobie zapewne wyobrazić, że wśród tych ostatnich są tacy, którzy – kierując się wyłącznie postulatami „czystości” kolekcji – redukują swój początkowy zbiór monet do monet wyłącznie „jednorodnych”, np. złotych, i nie zbierają monet wykonanych z innego metalu. I moglibyśmy sobie wyobrazić takich kolekcjonerów, którzy, słuchając tylko postulatu „kompletności”, gromadzą wszelkie monety, jakie mogą zdobyć, a nawet, ulegając swej zbierackiej manii, zaczynają „kompletować” wszelkie metalowe przedmioty, jakiegokolwiek rodzaju. Taki opis czynności kolekcjonerów monet nie pozwoliłby może adekwatnie scharakteryzować „prawdziwego” kolekcjonera monet, ale dałby jednak pewne wyobrażenie o naturze jego kolekcjonerskich manii. Nie jest jednak łatwo zrozumieć, o co chodzi historykom filozofii, kierującym się postulatami Tatarkiewiczza – tym, którzy wyłącznie „czyszczą” swe „szeregi rozwojowe” w poszukiwaniu szeregów całkiem „jednorodnych”, i tym, którzy owe szeregi wyłącznie „kompletują”, zmierzając do stworzenia kompletnej historii kultury. Czyżby ulegali jakimś aberracjom, które odwodzą ich od realizacji celów, stawianych sobie przez zwykłych (rozsądnych) historyków filozofii?

Do jakiego celu dąży historyk, kierujący się postulatami „kompletności” roboty? Ze skąpych uwag, jakie znaleźć można w rozprawie *O pisaniu historii filozofii*, można wnosić, że pragnie on

zrekonstruować dzieje filozofii „w ich całości i ciągłości”¹⁰. Właśnie to pragnienie każe mu uzupełnić podstawowy („właściwy”) szereg rozwojowy, tj. szereg filozoficznych twierdzeń, o ten szereg, który tworzą filozofowie. A te znów szeregi o szeregi nowe, takie jak: „artyści i prądy artystyczne, prorocy i dogmaty religijne, uczeni i odkrycia naukowe, a przede wszystkim warunki gospodarcze i formy społeczne”. Czyni tak dlatego, że wszystkie te szeregi „miały wpływ” na filozofów i ich twierdzenia. Czemu jednak nie miały uwzględnić również wpływu cech dziedziczonych, promieniowania kosmicznego, warunków klimatycznych, zmian faz księżyca i niezliczonych innych czynników, które „miały wpływ” na filozofów i ich twierdzenia? Dlaczego historia filozofii, rozwijana pod wpływem postulatu „kompletności”, „rozpływa się” ostatecznie tylko w historii kultury? Wszak ta ostatnia „rozpływa się” bez wątpienia w historii ludzkiego gatunku, ta znów w historii ziemskiej przyrody, a ta w historii kosmicznej. Nie ma końca owego „rozpływania się” i doprawdy trudno oprzeć się wrażeniu, że historyk filozofii kierujący się skłonnością do „kompletowania” mógłby – podobnie jak zbieracz monet ulegający manii kompletowania wszystkiego, co zrobione jest z takiego samego, jak monety, tworzywa – położyć kres swym kolekcjonerskim działaniom tylko jakąś arbitralną decyzją woli.

Tatarkiewicz mówi o postulatach dobrej roboty historycznej tak, jakby postulaty te tę robotę wystarczająco charakteryzowały, jakby robota ta była czymś samocelowym i tym samym czymś samozrozumiałym. Tymczasem o owych postulatach dowiadujemy się, że kierują one czynności historyka w całkiem przeciwnych kierunkach, że więc w istocie niszczą jedność poczynań historyka, nie stymulują jego dobrej roboty, lecz przeciwnie – dezintegrują ją. (Nawiasem mówiąc, same nazwy obu postulatów nie wyrażają dobrze tego ich antagonistycznego charakteru: „kompletność” nie jest wszak przeciwieństwem „czystości”, a „czystość” nie jest synonimem „niekompletności”).

¹⁰ *Ibidem*, s.79.

Zasadniczy jednak mankament Tatarkiewiczowej koncepcji postulatów tkwi – jak się zdaje – w tym, że nazwa „kompletowanie” (podobnie jak nazwa „czyszczenie”) nazywa czynności całkowicie różne, a przez autora rozprawy *O pisaniu historii filozofii* zupełnie nie odróżnione. Nie wiadomo więc, czy historykowi kompletującemu swe wyjściowe „szeregi rozwojowe” zależy na pomnażaniu kategorii ontologicznych, na pomnażaniu „liczby bytów”, czy też raczej chodzi mu tylko o to, by pomnożyć liczbę ogniw należących do tego samego szeregu, powiększyć liczbę przedmiotów, należących do tej samej kategorii ontologicznej.

Wzbogacając szereg rozwojowy twierdzeń filozoficznych o szereg rozwojowy filozofów, historyk wzbogaca ontologiczną podstawę swej historycznej rekonstrukcji. Przyjmuje dwie (ontologiczne) kategorie przedmiotów, o których będzie rozprawiał: ludzi (Tatarkiewicz kategorię tę rozumie psychologistycznie, jako zespoły faktów psychicznych) i idee (myśli czy sądy w sensie logicznym). Ale wzbogacając te kategorie przedmiotów o artystów, proroków i uczonych, a także o prądy artystyczne, dogmaty religijne i odkrycia naukowe nie pomnaża liczby kategorii ontologicznych, a jedynie liczbę przedmiotów należących do dwu przyjętych już wcześniej kategorii. (Artyści, prorocy i uczeni należą bez wątplenia do tej samej kategorii ontologicznej, co filozofowie; dodając tych pierwszych do tych ostatnich, historyk nie pomnaża liczby „szeregów” (kategorii), lecz tylko liczbę przedmiotów należących do tego samego „szeregu” (kategorii) – ludzi. Również prądy artystyczne, dogmaty religijne i odkrycia naukowe należą – podobnie jak twierdzenia filozoficzne – do kategorii idei, czy też myśli w sensie logicznym, i kompletując nimi szereg twierdzeń, historyk pomnaża tylko liczbę elementów tego szeregu, nie wzbogaca zaś go o nowe szeregi, czy kategorie ontologiczne).

Co więc nakazuje postulat kompletności? Czy każe wzbogacać wyjściowe szeregi rozwojowe o nowe szeregi? Czy nakazuje raczej pomnażać liczbę elementów w szeregach wyjściowych? Następstwem notorycznej niejasności, jaką obarczony jest postulat kompletności

w ujęciu Tatarkiewiczza, jest niejasność jego koncepcji historii „kulturalistycznej”.

Historia filozofii „kulturalistyczna” to – jak już wiemy – rezultat niepoahamowanego kompletowania szeregów rozwojowych badanych przez historyka. W efekcie „historia filozofii wchodzi w ogólną historię kultury i rozplywa się w niej”. Ale co najmniej dwa zasadniczo różne sposoby takiego „wchodzenia” i takiego „rozplywania” możemy sobie wyobrazić. Możemy sobie wyobrazić, że historyk zechce pomnażać jeden tylko szereg rozwojowy, czy też jedną tylko kategorię przedmiotów, na przykład kategorię idei. Będzie więc wiązał ze sobą idee należące, co prawda, do różnych dziedzin kultury umysłowej, ale pod względem ontologicznym całkiem jednorodne. Idee filozoficzne powiąże więc z ideami religijnymi, naukowymi, politycznymi, ekonomicznymi etc. i stworzy ostatecznie jakąś historię „kulturalistyczną” typu heglowskiego (jeśli związkom między ideami będzie usiłował nadać wyłącznie charakter logiczny) lub typu „historii idei” (jeśli będzie śledził filiacje i czaso-przestrzenne „wędrówki” idei). Kulturalistyczne historie tego rodzaju będą nie tylko spełniały postulat kompletności (w sensie nieontologicznym), lecz także czyniły zadość postulatowi czystości (w sensie ontologicznym).

Możemy sobie również wyobrazić, że historyk filozofii zechce zrekonstruować nie tylko szereg rozwojowy idei, lecz także wszystkie te szeregi rozwojowe, które – jego zdaniem – „miały wpływ” na ów pierwszy szereg. Będzie więc nie tylko usiłował powiązać ze sobą rozmaite idee, lecz także będzie ukazywał wpływ, jaki na te idee wywarły pewne zjawiska fizyczne, psychiczne, ekonomiczne i społeczne. Powstanie historia „kulturalistyczna” zgodna z postulatem kompletności (w sensie ontologicznym), ale niezgodna z postulatem czystości (zarówno w sensie ontologicznym jak i nieontologicznym).

Również drugi z Tatarkiewiczowych postulatów – postulat czystości roboty – jest permanentnie dwuznaczny. Nakazuje on redukcję liczby szeregów rozwojowych tak, by osiągnąć szeregi jednorodne („Bo robota nie jest czysta, jeśli nie jest jednorodna, jeśli

traktuje o różnych przedmiotach: o abstrakcyjnych (prawdach) i konkretnych (ludziach)”¹¹). Można by więc mniemać, że postulat ten ma sens wyłącznie ontologiczny, że domaganie się, by historyk brał pod uwagę wyłącznie przedmioty „jednorodne”, jest w istocie żądaniem, by stosował (wobec przedmiotów „niejednorodnych”) tak zwaną brzytwę Ockhama. Ale czy rzeczywiście historyk, postępujący zgodnie z postulatem czystości, ma przyjmować możliwie najmniejszą (potrzebną mu do badania) liczbę bytów? Można mieć co do tego wątpliwości, gdy czytamy, że historyk kierujący się tym postulatem redukuje dwa szeregi wyjściowe wszelkiego historyczno-filozoficznego poznania (szereg twierdzeń i szereg filozofów) do szeregu samych tylko twierdzeń, ale na tym nie poprzestaje.

Na pierwszy plan wysuwa same zagadnienia, a nie ich rozwiązania, bo tylko zagadnienia mają charakter czysto filozoficzny, a rozwiązania noszą piętno warunków społecznych i gospodarczych¹².

Wydaje się, że zarówno pytania jak i ich rozstrzygnięcia należą do tej samej kategorii ontologicznej, a więc i do tego samego „szeregu rozwojowego”. Czy więc postulat czystości roboty nakazuje tu po prostu skrócenie tego szeregu (gdyż pytania jako „czysto filozoficzne” są ważniejsze od odpowiedzi)? Czy też raczej nakazuje on redukcję ontologiczną szeregów i dlatego mamy właśnie redukować odpowiedzi do pytań, że odpowiedzi – wbrew pozorom – należą jednak do innej kategorii ontologicznej, niż pytania, ponieważ „noszą piętno” tego sposobu bytowania, który przysługuje cielesnym, czasoprzestrzennym przedmiotom? Nie ma jednoznacznych odpowiedzi na te pytania. Nie jest więc jasne, czy postulat czystości nakazuje jedynie redukcję liczby szeregów (kategorii ontologicznych), czy też redukcję liczby elementów w przyjętych szeregach, skracanie szeregów. A zatem nie jest również jasne, jak mamy wyobrażać sobie rezultat, osiągnięty dzięki rygorystycznemu stosowaniu postulatów czystości. Czy jest nim

¹¹ *Ibidem*, s. 80.

¹² *Ibidem*.

istotnie „problemowa” historia filozofii i co owa jej „problemowość” może w ogóle znaczyć?¹³

By zrobić użytek z Tatarkiewiczowej koncepcji postulatów dobrej historycznej roboty, trzeba ontologiczną ich interpretację odróżnić od nieontologicznej. Ontologiczny postulat „czystości” roboty to w istocie pewna wersja „brzytwy Ockhama”, czyli dyrektywa nakazująca przyjmowanie w rekonstrukcjach historyczno-filozoficznych ontologii możliwie najuboższych (można więc ów postulat nazwać postulatem ontologicznej wstrzemięźliwości lub postulatem ontologicznego ubóstwa). Postulat „kompletności” w wersji ontologicznej nakazywałby znów mnożenie kategorii ontologicznych, przyjmowanie – jako podstawy kategorialnej pracy historyka – ontologii możliwie bogatych (można go więc nazwać postulatem ontologicznej obfitości lub ontologicznego bogactwa).

Postulat czystości w wersji nieontologicznej nakazuje – jeśli dobrze rozumiem intencje Tatarkiewicza – zmniejszanie liczby elementów w „szeregach rozwojowych”, skracanie tych szeregów, a więc nakazuje po prostu zwięzłość narracji historycznej (co często wiąże się z ogólnym czy też „syntetycznym” sposobem ujęcia przedmiotu narracji). Postulat kompletności natomiast nakazuje coś przeciwnego – wydłużanie „szeregów rozwojowych”, pomnażanie liczby członów czy elementów owych szeregów, czyli tworzenie narracji obszernej i szczegółowej.

Nie należy mniemać, że tak (nieontologicznie) rozumiane postulaty te mają dla pracy historyka niewielkie znaczenie. Przeciwnie, zwięzłość i ogólność lub obszerność i szczegółowość narracji historycznej to cechy bardzo istotne i waloryzowane z wielu punktów widzenia (estetycznego, dydaktycznego, ekonomii wysiłku, zasobu informacji etc.). W dalszych rozważaniach wezmę jednak pod uwagę wyłącznie ontologiczną wersję postulatów Tatarkiewicza. W rozważaniach tych

¹³ Pomijam na razie kwestię redukcji historii twierdzeń do historii problemów. Będzie o tym mowa dalej, w rozdziale o „ergocentrycznych” historiach filozofii.

opieram się bowiem na przekonaniu, że to różne, przyjmowane przez historyka, ontologie, a więc i różne filozofie historii filozofii, a nie same metodologiczne reguły „dobrej roboty” historycznej, wyznaczają rozmaite strategie pracy historyczno-filozoficznej i rozmaite rodzaje historii filozofii.

3. Postulat trafności. Zaprezentowany przez Tatarkiewicza opis kondycji historyka filozofii można zinterpretować jako wyraz przekonania, zgodnie z którym kondycja ta jest określona przez dwie przeciwnie skierowane, antagonistyczne w istocie skłonności. Jedna z nich – wyrażana w postaci postulatu „czystości” – to skłonność do tworzenia historyczno-filozoficznego opisu w oparciu o ontologię możliwie najuboższą. Jeśli jest konsekwentnie realizowana, prowadzi ona do stworzenia „problemowej” historii filozofii. Druga skłonność – wyrażana w postaci postulatu „kompletności” – wiedzie historyka do tworzenia historii filozofii zbudowanej na ontologii możliwie najbogatszej i przybierającej postać „kulturalistyczną”. Nie dowiadujemy się – o czym już była mowa – nie tylko tego, jak należy rozumieć owe dwa skrajne typy historii filozofii – „problemową” i „kulturalistyczną”; nie mamy okazji również dowiedzieć się, dlaczego w ogóle historyk filozofii tym antagonistycznym skłonnościom ulega, ani tego, czy powinien im ulegać (skoro najwyraźniej skłaniają go one do realizowania celów biegunowo różnych i usytuowanych poza granicami „zwykłej” czy też „normalnej” historii filozofii). Czy jednak istnieje w ogóle jakaś „zwykła” czy „normalna” historia filozofii, którą moglibyśmy wziąć za wzór pozwalający ocenić te skrajne (wyróżnione przez Tatarkiewicza) jako skrajne właśnie? Czy istnieje jakiś postulat, którego stosowanie zapobiegłoby (zgubnej, jak można byłoby mniemać) autonomizacji jednego z dwu wymienionych przez Tatarkiewicza postulatów i uchroniłoby historyka przed popadnięciem w skrajności, niszczące spójność jego poczynań i integralność jego dzieła?

W pracy *O pisaniu historii filozofii* nie znajdziemy na te pytania odpowiedzi. Wprawdzie określanie „problemowej” i „kulturalistycznej”

historii filozofii jako „biegunów” historii filozofii zawiera zapewne sugestię, że istnieją jakieś historie filozofii niebiegunowe, „środkowe”. Ale jak miałyby one wyglądać? I czy można podać jakieś normy ich realizowania, czy trzeba raczej wyobrażać je sobie jako rezultat jakiegoś szczęśliwego trafu, jakiegoś przypadkowego zrównoważenia się owych dwu antagonistycznych skłonności, o których była właśnie mowa?

W rozprawie Tatarkiewicza wyrażony został pewien pogląd, w którym doszukać się można jakiejś próby rozstrzygnięcia tego ostatniego pytania. Pogląd ten głosi – jak już wiemy – że „pierwotnymi i właściwymi” twierdzeniami historyka filozofii są twierdzenia typu: „Filozof F wypowiedział twierdzenie T”. Jeśli tego typu twierdzenia są „pierwotne i właściwe”, to – można byłoby wnioskować – „pierwotną i właściwą” bazą ontologiczną historyka filozofii jest – zdaniem Tatarkiewicza – dwukategorialna ontologia, zgodnie z którą należy przyjąć istnienie dwu kategorii przedmiotów: ludzi (rozumianych psychologizycznie) i twierdzeń (rozumianych idealistycznie). Gdyby ten domysł był trafny, to moglibyśmy zadeklarować – niejako w imieniu autora *O pisaniu historii filozofii* – że za „normalną” czy też „właściwą” historię filozofii należy uznać taką, która przyjmuje za swą ontologiczną podstawę właśnie taką dwukategorialną ontologię. I moglibyśmy zapewne powiedzieć – również w jego imieniu – że tworzenie takiej właśnie historii filozofii jest nakazywane przez jakiś trzeci postulat (nazwijmy go postulatem „trafności”), który harmonizuje ze sobą i ogranicza zakres obowiązywania dwu postulatów Tatarkiewicza (postulatu „czystości” i postulatu „kompletności”). Co nakazywałby taki postulat? W sformułowaniu całkiem ogólnym głosiłby on po prostu, że historyk filozofii nie powinien przyjmować za podstawę swych rekonstrukcji ani ontologii zbyt ubogiej (do czego skłania go zautonomizowany postulat czystości), ani ontologii zbyt bogatej (do czego skłania go zautonomizowany postulat kompletności), tylko taką ontologię, która jest w sam raz; taką, która pozwoli mu dobrze rozumieć i trafnie tłumaczyć wypowiedzi badanych filozofów. W sformułowaniu

szczególonym (czyli tym, które można byłoby – w zgodzie z naszą interpretacją – przypisać samemu Tatarkiewiczowi) postulat ten głosiłby zapewne to: ontologią sporządzoną „w sam raz” na potrzeby historyka filozofii jest ontologia przyjmująca istnienie ludzi (w rozumieniu psychologistycznym) i twierdzeń (w rozumieniu logicznym).

Czy Tatarkiewicz rzeczywiście uznałby te enuncjacje za trafnie wyrażające jego własne przekonania? Niestety, nic na to nie wskazuje. Gdyby bowiem za właściwą ontologię historii filozofii uznał tę właśnie, o której była mowa, nie mógłby później utrzymywać, jak utrzymywał faktycznie, że historia filozoficznych twierdzeń „jest to dosłownie historia filozofii”, czyli historia filozofii „właściwa”, podczas gdy historia filozoficznych myśli (w sensie psychologistycznym) jest tylko „historią filozofów”¹⁴. Gdyby zaś za nadrzędny postulat „dobrej roboty” uznał postulat „trafności” (w podanym wyżej sformułowaniu), nie mógłby z kolei twierdzić, że postulat „czystości” nakazuje redukcję szeregu filozofów do szeregu twierdzeń, tych zaś do zagadnień filozoficznych („bo tylko zagadnienia mają charakter czysto filozoficzny”). Nie mógłby zresztą również mówić, że postulat „kompletności” zmusza historyka do tworzenia historii „kulturalistycznej”, gdyż postulaty te nie miałyby już dla owego historyka formy bezwarunkowego nakazu, a to, co nakazywałyby, gdyby im taka zabsolutyzowana i zautonomizowana forma została nadana, nie zasługiwałoby już w jego opinii na miano „normalnej” historii filozofii. I choć mówi Tatarkiewicz o postulatach, to nie zajmuje wobec historii filozofii żadnego postulatycznego, normatywnego stanowiska, zachowując wobec wszystkich strategii jej tworzenia równie aprobatywne, opisowe stanowisko. Każda, rzecz można, jest równie uprawniona, bo każda, nawet jeśli jest skrajna, jest wyrazem jakiejś skłonności poznawczej i jest sankcjonowana przez któryś z jego „postulatów”. I choć można byłoby nie bez podstaw mniemać, że

¹⁴ W. Tatarkiewicz, *O pisaniu historii...*, *op. cit.*, s. 79.

samemu autorowi *O pisaniu historii filozofii* bez porównania bliższa jest „czysta” historia „problemów”, niż historia „kulturalistyczna”, to jednak z aprobatą odnosi się on i do tej ostatniej, choć konstatuje przecież, że „rozpływa się ona w historii kultury” (a więc nie jest już wcale – jak można byłoby mniemać – historią filozofii). Ta wszechrozumiejąca i wszechaprobująca postawa jest następstwem – jak sędzę – traktowania owych „postulatów”, o których mówi Tatarkiewicz, postulatu czystości i postulatu kompletności, jako wyrazów pewnych podstawowych skłonności poznawczych, dla których nie można już podać żadnych racji, gdyż są (podobnie jak skłonności kolekcjonerów monet) naturalnymi potrzebami pewnych ludzkich umysłów; trzeba więc ich istnienie przyjąć po prostu do wiadomości, wzięwszy ewentualnie pod uwagę jedynie skutki stymulowanych przez nie działań.

Czy jednak istotnie „postulaty” Tatarkiewicza są ekspresjami pewnych skłonności umysłowych – skłonności do „czyszczenia”, czyli redukcjonowania szeregów rozwojowych, i skłonności do ich „kompletowania” – a te skłonności są czymś samocelowym (tj. nie można już podać dla nich żadnych racji, a zatem i ocenić ich pod względem ich racjonalności)? A może raczej historyk słucha jakichś postulatów tylko dlatego, że spodziewa się dzięki nim osiągnąć jakiś poznawczy cel? Te pytania prowadzą nas do pytania trzeciego i zgoła fundamentalnego: po co historycy w ogóle uprawiają historię filozofii? (Do czego historia filozofii jest w ogóle potrzebna?). Bez rozstrzygnięcia tego ostatniego pytania trudno – jak się zdaje – mówić o jakichkolwiek zobowiązaniach, powinnościach czy wreszcie postulatach historyka filozofii.

Zapewne historia filozofii nie byłaby nikomu do niczego potrzebna, gdyby sama filozofia nie wymagała historycznego ujęcia, gdyby sama w sobie – niejako poza swymi bytowymi, czasoprzestrzennymi uwarunkowaniami – była, jako „prawda absolutna”, całkowicie rozumowi dostępna, całkowicie i bez reszty zrozumiała. (Miałaby zaś taki status absolutnej i rozumowi dostępnej wiedzy, gdyby, na przykład, wszystkie twierdzenia, wygłaszane przez filozofów w różnych

czasach i miejscach, składały się w niewymuszony sposób na jeden spójny system dedukcyjny, w którym zdania pierwsze byłyby samooczywistymi prawdami, a wszystkie pozostałe twierdzenia ich logicznymi konsekwencjami). W samej rzeczy – mimo oczywistych faktów, świadczących o tym, że istnieją rozmaite, często wykluczające się poglądy filozoficzne – filozofowie długo skłonni byli mówić o filozofii „jako takiej”, czyli absolutnej, bezsytuacyjnej i beczasowej wiedzy, która, „jako taka” właśnie, nie wymaga historycznego ujęcia. Obiektem historycznej narracji może być nie wieczna filozofia, lecz jej śmiertelni wyraziciele, filozofowie, oraz materialne dzieła, pisma, w których została wyrażona. Filozofia nie ma więc dziejów, dzieje mają filozofowie i ich dzieła. Nie ma historii filozofii; istnieją tylko biografie filozofów i bibliografie ich dzieł.

Dopiero Hegel po raz pierwszy – jak się zdaje – sformułował wyraźnie pytanie, które animowało nowoczesną historię filozofii:

Pierwszą myślą, jaka przychodzi nam do głowy przy rozważaniu historii filozofii – powiada Hegel – jest to, że sam ten przedmiot zawiera od razu pewną wewnętrzną sprzeczność. Filozofia zamierza bowiem poznać to, co niezmienne, wieczne, istniejące w sobie i dla siebie. Jej celem jest *prawda*. Natomiast historia opowiada o czymś takim, co kiedyś było, później znikło i zostało wyparte przez coś innego. Jeżeli wychodzimy z założenia, że prawda jest wieczna, to nie zstępuje ona w sferę tego, co przemijające, i nie ma żadnej historii. Jeśli natomiast ma ona historię, historia zaś polega na tym, że przedstawia nam tylko szereg przeszłych postaci poznania, to prawdy nie da się w niej znaleźć...¹⁵

Istotnie, rozstrzygnięcie tego właśnie dylematu ma decydujące znaczenie dla losów historii filozofii. Jeśli filozofia faktycznie jest systemem prawd wiecznych, to „jako taka” nie ma żadnej historii. Jeśli natomiast jest zbiorem różnych subiektywnych, ludzkich mniemań o świecie, to ma historię, ale ta nie jest ani potrzebna, ani interesująca dla tych, którzy szukają prawdy, bo w historii filozofii prawdy nie można znaleźć.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, *op. cit.*, s. 31.

Sam Hegel dylemat ten rozstrzygnął – jak wiadomo – w sposób następujący: istnieje jedna, wieczna, „absolutna” Filozofia, która – rozważana jako taka – nie ma oczywiście historii; ale rozważana w aspekcie genetycznym ma historię, ma mianowicie przeszłość, jest bowiem ostatecznym rezultatem historycznego procesu rozwoju filozoficznego poznania. W tym procesie uczestniczą, wytwarzane w różnych miejscach i czasach, rozmaite doktryny filozoficzne, które nie są jedynie ekspresjami subiektywnych mniemań swych twórców, lecz zawierają rzetelne prawdy – prawdy cząstkowe, czy raczej „aspektowe”, perspektywiczne, składające się ostatecznie na „prawdę absolutną”. Heglowski dylemat i jego rozstrzygnięcie animowały nowoczesną historię filozofii, choć (dość paradoksalnie) sam Hegel – uzasadniając potrzebę historii filozofii, rozumianej ambitnie jako historia filozoficznego poznania – jednocześnie dowiódł niepotrzebności tak rozumianej historii filozofii. Bowiem dzieje filozoficznego poznania dobiegły już – jego zdaniem – końca i doprowadziły do powstania systemu wiedzy absolutnej, czyli jego własnego filozoficznego systemu. To, co miała ukazać historia filozofii, proces filozoficznego poznania prowadzący do stworzenia systemu wiedzy absolutnej, zostało przedstawione – w formie zwięźlejszej i encyklopedycznej, a więc (teoretycznie) bardziej przejrzystej – w samym tym systemie. Porządek i dialektyka diachronicznej prezentacji filozofii były zapewne inne, niż porządek i dialektyka jej prezentacji synchronicznej, ale rezultat – system wiedzy absolutnej – był ten sam. Po cóż więc ktoś zainteresowany samym rezultatem, prawdą absolutną, miałby sięgać do historii filozofii i śledzić długą i krętą drogę rodzenia się prawdy absolutnej, skoro mógłby wykład tej prawdy znaleźć w usystematyzowanej, encyklopedycznej postaci?

Paradoksalnie więc heglizm animował nowoczesną historię filozofii nie dzięki swoim sukcesom, lecz dzięki swoim porażkom. Zaczęto uprawiać historię filozofii po Heglu nie dlatego, że Heglowską prezentację jej dziejów uznano za wzorcową, lecz dlatego, że usiłowano uwolnić tę prezentację od idealistycznego dogmatyzmu i dialektycznego schematyzmu.

Próby eliminacji schematyzmu i dogmatyzmu z heglowskiej konstrukcji historii filozofii znów uczyniły aktualnym pytanie, w jaki sposób tłumaczyć w filozofii to, co jest niezrozumiałe w świetle jej wewnętrznej logiki czy też dialektyki. Istnienie sprzecznych opinii i przeciwstawnych stanowisk, pojawianie się idei nowych i nie mających antecedensów, zmiany sposobów i stylów myślenia – rozumienie tych historycznych faktów okazało się trudne lub niemożliwe, gdy odrzucono heglowską ich interpretację, ułatwiającą wciśnięcie ich w gorset heglowskiej dialektyki. Usiłowano je więc tłumaczyć genetycznie – przez wskazanie na zewnętrzne (fizyczne, psychiczne, społeczne, ekonomiczne) warunki ich pojawienia się. Tu więc trzeba szukać początków nowoczesnej historii filozofii. Zrodziły ją rozmaite próby genetycznego tłumaczenia przyczyn pojawiania się w dziejach filozofii zjawisk logicznie (czy też dialektycznie) niewytłumaczalnych i przeto niezrozumiałych. Milczącym niejako założeniem, przyjmowanym przy podejmowaniu tych prób, było założenie (przejęte z heglowskiej tradycji) głoszące, że filozofia (pojmowana jako systematyczna prezentacja prawdziwych poglądów dotyczących natury całego świata oraz celów i powinności pewnej wyróżnionej jego części, czyli człowieka) jest dziełem nie jednego umysłu, lecz zbiorowym wytworem wielu umysłów, pracujących w różnych czasach i miejscach, w różnych warunkach społecznych i kulturowych. Dzieje zbiorowych, świadomie podejmowanych i celowych wysiłków mają zapewne ciągłość i wewnętrzną logikę, są więc z istoty całkowicie rozumowo poznawalne, całkowicie zrozumiałe. Jeśli jednak faktycznie takie rozumienie nie zawsze jest możliwe, jeśli w dziejach myśli napotykamy niezrozumiałe nieciągłości, sprzeczności, zboczenia etc., to w ich rozumieniu pomóc może nam tylko genetyczne tłumaczenie historyczne, odwołujące się do opisu zewnętrznych wobec myśli warunków i przyczyn. Historia filozofii jest więc niezbędna. Historyk filozofii powinien rozumieć wewnętrzne (logiczne) mechanizmy rozwoju filozoficznej myśli, gdyż inaczej nie umiałby wykryć niekoherencji, rozrywających ciągłość

owej myśli, i nie wiedziałby, co ma tłumaczyć genetycznie. Z tego już powodu historia filozofii jest i musi być dyscypliną filozoficzną. Z drugiej strony historyk, genetycznie tłumaczący myśli, zapuścić się powinien w dziedzinę (obcych czystej myśli) faktów fizycznych, psychicznych, społecznych etc., powinien umieć łączyć je – innymi niż logiczne – związkami, związkami przyczynowymi, i przekonująco pokazywać, że właśnie owe fakty mają determinujący wpływ na bieg samej myśli. Z tego powodu historia filozofii jest i musi być dyscypliną historyczną.

Opis sytuacji, w której powstała i kształtowała się nowoczesna historia filozofii, pozwala wyjaśnić – jak sądzę – dwie rzeczy. Pozwala wyjaśnić przede wszystkim, dlaczego podejmowane w dziewiętnastym i dwudziestym wieku próby stworzenia historii filozofii przybrały postać dwukierunkową. Przedstawiciele jednego kierunku (nazywam go dalej „ergocentrycznym”), inspirowani początkowo przez heglizm i neokantyzm, a później przez fenomenologię i tzw. hermeneutyczną filozofię, podejmują próby „rozumiejącego” tłumaczenia historyczno-filozoficznych zjawisk. Odrzucają wprawdzie lub przynajmniej rozluźniają rygory heglowskiej dialektyki (oferującej rozumienie sprzeczności i pozornych nieciągłości filozoficznej myśli, jako w istocie „koniecznych” momentów jej ciągłego, dialektycznego rozwoju). Wprowadzają jednak na miejsce owej dialektyki inne, hermeneutyczne „mechanizmy”, dzięki którym możemy nadal „rozumieć” ową myśl bez uciekania się do zewnętrznych wobec niej (i nie dających się już rozumieć) uwarunkowań. Filozofia nie może już, co prawda, zostać zrekonstruowana w postaci jednego, wszechogarniającego systemu, ale może być rozumiana jako jeden wszechogarniający, historyczny „dyskurs”. Przedstawiciele drugiego kierunku kwestionują taką możliwość. Ich zdaniem nie tylko nieciągłości, sprzeczności czy przeciwieństwa poglądów i stanowisk filozoficznych trzeba tłumaczyć genetycznie; trzeba tak tłumaczyć zgoła wszystkie lub przynajmniej zasadnicze idee, składające się na owe poglądy i stanowiska, nawet wtedy, gdy tworzą spójne całości. Jest tak dlatego, że wypowiedane

przez filozofów poglądy wyrażają „w istocie” co innego, niż pozornie wyrażają. Ich istotną treść można zrozumieć dzięki genetycznemu ich tłumaczeniu ukazującemu pozadyskursywne i predyskursywne ich motywacje i uwarunkowania. Myśl filozoficzną trzeba przeto traktować „podejrzliwie” i „krytycznie”. (Reprezentatywne dla tego kierunku strategie i dokonania będę nazywał dalej „krytycznymi i podejrzliwymi” historiami filozofii).

Opis sytuacji, w której rodziła się nowoczesna historia filozofii, pozwala również – jak sądzę – wskazać powody, dla których historycy filozofii istotnie kierowali się dotąd często przeciwnymi „postulatami” dobrej roboty i stosowali biegunowo przeciwne strategie uprawiania swej dyscypliny. Zinterpretowane ontologicznie postulaty Tatarkiewicza nie są z pewnością samocelowe. Postulat „czystości” roboty – czyli w istocie postulat ontologicznej wstrzemięźliwości, nakazujący redukcję różnych kategorii przedmiotów do jednej kategorii ontologicznej – jest całkowicie zrozumiały jako postulat nakazujący sprowadzanie wszystkiego, co może być przedmiotem historycznego badania, do tego, co może być dla myśli poznającej przejrzyste, intelligibilne, czy zrozumiałe, a więc do myśli tylko. Postulat ten prowadzi przeto do tworzenia „ergocentrycznych” (czy – jak je nazywa Tatarkiewicz – „problemowych”) historii filozofii. Stosowany konsekwentnie musiałby prowadzić nie tylko – jak utrzymuje Tatarkiewicz – do eliminacji „nazwisk” z historii filozofii; musiałby prowadzić również, paradoksalnie, do eliminacji z niej historii.

Z kolei postulat „kompletności”, gdyby nadać mu właściwy sens ontologiczny (nakaz przyjmowania ontologii możliwie najbogatszej) zrozumiały jest tylko jako postulat związany z koniecznością genetycznego tłumaczenia – tłumaczenia przez wskazanie i opis wszystkich (fizycznych, psychicznych, społecznych, ekonomicznych) warunków, jakie trzeba uwzględnić, by wytłumaczyć to, co drogą logicznej analizy i zabiegów hermeneutycznych zrozumieć się nie da. W praktyce dziewiętnastowiecznej i dwudziestowiecznej historii filozofii jego stosowanie prowadziło zwykle znacznie dalej: do

eliminacji tego, co w filozofii ma charakter świadomej i dyskursywnej myśli i zastępowanie jej opisem nieświadomych i nieuświadomianych procesów psychicznych, fizycznych, społecznych i ekonomicznych. Gdyby ta redukcja dawała się przeprowadzić konsekwentnie, prowadziłaby do eliminacji filozofii z historii filozofii, do stworzenia paradoksalnej historii filozofii bez filozofii. Ale konsekwentne eliminowanie idei filozoficznych narzecz predyskursywnych procesów psychicznych, społecznych czy ekonomicznych nie jest możliwe, gdyż – jak widzieliśmy – stosowanie postulatu „kompletności” jest w ogóle zrozumiałe tylko o tyle, o ile służy ono tłumaczeniu czegoś. W historii filozofii ma służyć tłumaczeniu procesów pojawiania się i przeobrażania filozoficznych idei. Gdyby owe idee zostały eliminowane, nie byłoby już czego tłumaczyć i stosowanie wyrafinowanych technik „podejrzeń” i historycznej „krytyki” straciłoby rację bytu.

Jak widać (oba postulaty, postulat „czystości” i postulat „kompletności”) nie są i nie mogą być autonomiczne ani autoteliczne, gdyż są w istocie zniekształconymi i zautonomizowanymi ekspresjami jednego tylko postulatu, którym powinien się kierować historyk filozofii – postulat nakazującego trafne rozumienie i tłumaczenie filozoficznych idei. Postulat „trafności” nakazywałby to, co nakazuje Tatarkiewiczowy postulat „czystości” (w interpretacji ontologicznej), tj. przyjęcie ontologii zakładającej istnienie tylko filozoficznej myśli, gdyby owa myśl „sama w sobie” była całkowicie i bez reszty zrozumiała. (Historia filozofii stałaby się wówczas niepotrzebna, a nawet niemożliwa). Skoro jednak myśl filozoficzna nie całkiem jest zrozumiała i trzeba również tłumaczyć ją – podobnie jak inne fenomeny ludzkiej kultury – genetycznie, przeto postulat „trafności” nakazuje przyjmować tyle ontologicznych kategorii, ile do tłumaczenia takiego jest potrzebne. Gdyby do owego tłumaczenia potrzebne były kategorie wszystkich przedmiotów, jakie istnieją, a przedmioty owe tworzyły kosmiczny „wszechzwiązek”, wtedy postulat „trafności” nakazywałby zapewne to, co nakazuje Tatarkiewiczowy postulat „kompletności” (a historia filozofii rozplątałaby się już nie tylko

w historii „kulturalistycznej”, lecz także i ostatecznie w historii kosmicznej). Kompletność tak rozumiana nie jest jednak, oczywiście, osiągalna i nie była bodaj nigdy „idealnym” choćby celem dążeń historyków filozofii. Historycy ci ulegali raczej – o czym była już mowa – dwu całkiem przeciwnym pokusom czy skłonnościom i zmierzali do swego celu (do trafnego rozumienia i tłumaczenia filozoficznych idei) na dwu całkiem różnych drogach. Jedni usiłowali zrozumieć „historyczność” filozoficznej myśli na podstawie badania jej wewnętrznej – dialektycznej czy też „dialogowej” – natury. Drudzy, usposobieni krytycznie i podejrzliwie wobec filozoficznych „iluzji”, próbowali dzieje filozoficznej myśli tłumaczyć – wskazując na jej egzystencjalne (fizyczne, psychiczne, społeczne) uwarunkowania.

II. Pierwsza droga: „ergocentryczne” historie filozofii

1. W koleinach heglizmu. Wielka kariera historii filozofii rozpoczęła się stosunkowo niedawno, nie wcześniej chyba niż przed stu siedemdziesięciu laty, gdy – po śmierci Hegla i upadku niemieckiego idealizmu – wielu filozofów, zrażonych do poszukiwania mądrości na drodze spekulatywnego konstruowania „systemów”, nie przekonanych jednak również do skuteczności zalecanej wówczas strategii filozofowania, tj. tworzenia syntez wyników nauk pozytywnych, zwróciło swe zainteresowania ku dziejom filozoficznej myśli. Pojawienie się w drugiej połowie XIX wieku licznych dzieł historycznych, wypieranie filozofii „systematycznej” przez historię filozofii zdawały się potwierdzać często powtarzane zapowiedzi „końca filozofii”. Johann Eduard Erdmann w zakończeniu swego popularnego dzieła *Grundriss der Geschichte der Philosophie* uznał za stosowne uspokajać swych czytelników, zaniepokojonych złą kondycją filozofii. Nie ma powodów do obaw – powiada Erdmann – gdyż

wbrew skargom, że nie ma już filozoficznej spekulacji, a są uprawiane tylko badania dziejów filozofii, i że filozofowie przeobrazili się w historyków, możemy powołać się na ten oczywisty fakt, że historycy filozofii

sami zwykle angażują się w filozoficzną spekulację; również i tutaj, być może, ten sam lancet, który zadał ranę, przyniesie uleczenie.¹⁶

A więc filozofowie wprawdzie przeobrazili się w historyków filozofii, ale stając się historykami, nie przestali być filozofami.

Istotnie, w końcu XIX wieku mogło się wydawać, że historia filozofii, która uwolniła się wreszcie od uciążliwego obowiązku referowania jedynie zewnętrznych wobec filozoficznej myśli, a więc „przypadkowych”, biograficznych i bibliograficznych faktów, ma szansę stać się dyscypliną prawdziwie filozoficzną albo nauką. Jej projekt został nakreślony przez Hegla, który pierwszy pokazał, że dzieje filozofii nie są dziejami filozofów i ich subiektywnych mniemań o świecie, lecz są dziejami „czystej” myśli, wyrażonej w pojęciach i rozwijającej się w czasie mocą swej wewnętrznej logiki (dialektyki). Heglizm wprowadził więc do historii filozofii perspektywę całkiem nową: myśl historyka przestała zmagać się z obcym jej żywiołem biograficznych, psychicznych, społecznych faktów; mogła teraz zanurzyć się w swym własnym, dobrze znanym żywiole – żywiole myśli. Tym samym historyk filozofii stawał się filozofem. Mógł tworzyć pojęcia, dzięki którym pojmował, chwycił myślą pojęcia stworzone przez innych, dawniej żyjących myślicieli. Nie tylko rekonstruował w swej własnej myśli ich myśl, myśl tę z konieczności swą myślą współtworzył; nie tylko odtwarzał filozoficzny dyskurs przeszłości, sam w tym dyskursie twórczo współuczestniczył. Nic dziwnego, że „odkrywał” w sądach wypowiedzianych w różnych miejscach i czasach składniki jednego w istocie myślowego procesu, człony jednego, długiego i złożonego rozumowania, które on sam niejako w imieniu dawnych filozofów przeprowadzał i niejako ich słowami wyrażał. Ich przekonania i poglądy traciły swój pierwotny, „przypadkowy” charakter, uniezależniały się od wszelkich zewnętrznych, „przypadkowych” okoliczności, uwalniały się od wszelkich genetycznych związków i przekształcały

¹⁶ J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 2, Berlin 1896, s. 916.

w beczasowe i bezsytuacyjne prawdy, powiązane z innymi podobnymi prawdami siecią czysto logicznych relacji. Tutaj wszelkie czasowe „przed” i „po” zastąpione zostało nie znoszącymi sprzeciwu „jeśli, to” i „a zatem”; wszelkie przypadkowe, czasowe tylko następstwo, zastąpione zostało koniecznymi, ściśle logicznymi związkami. Pokazanie tych związków, ukazanie wewnętrznej dialektyki myśli filozoficznej, pozwalało pozbawić autonomii poszczególne doktryny i idee, o których opowiada zwykle historyk filozofii, i uczynić je „momentami” jednej, „powszechnej” myśli, jednej, powszechnej filozofii, jednej, uniwersalnej „idei”. Narracja historyczno-filozoficzna przybrała więc najściślej „ergocentryczną” formę: uwzględniała i obejmowała to tylko, co mieści się w zamkniętym kręgu myśli wyrażonych w filozoficznych tekstach. Anegdota biograficzna lub domysł psychologiczny przestały odgrywać w niej jakąkolwiek (poza „literacką” wyłącznie) rolę. Idee filozoficzne uległy wprawdzie pozorowemu „uhistorycznieniu”, stały się „momentami” realnego z pozoru dziejowego procesu. Ale czasowość czy „dziejowość” owego procesu traktowana była jako zewnętrzna tylko, zjawiskowa forma, za którą ukrywa się prawdziwie realna, choć przekształcająca się, rozwijająca się „idea”, czyli myśl eksponująca swą wewnętrzną treść w postaci logicznego (dialektycznego) rozumowania.

Otóż [...] twierdzą – powiadał Hegel – że dokonujące się w historii następowanie po sobie systemów filozofii jest tym samym, co następowanie po sobie określeń idei, jakie ma miejsce w wywodzie logicznym. Twierdzą, że jeśli podstawowe pojęcia systemów, jakie pojawiły się w historii filozofii, uwolnione zostaną całkowicie od tego, co wiąże się z ich zewnętrznym ukształtowaniem, z ich zastosowaniem do tego, co szczegółowe, i innymi podobnymi aspektami, to otrzymamy różne stopnie określenia samej idei w jej logicznym pojęciu¹⁷.

By dotrzeć do owej czystej myśli, czystej idei rozwijającej się w jej logicznym pojęciu, „trzeba, naturalnie, umieć rozpoznać te czyste

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, *op. cit.*, s. 59.

pojęcia w tym, co zawiera w sobie postać historyczna”¹⁸. Dopiero wtedy można pozbawić je owej historycznej, zjawiskowej postaci i uwolnić „całkowicie od tego, co wiąże się z ich zewnętrznym ukształtowaniem”, ukazać ich prawdziwą, beczasową naturę. Tak Hegel pierwszy dał historykom wskazówkę, jak trzeba „czyścić” brudną i ciemną rudę historycznych faktów, by wydobyć z niej czysty kruszec filozoficzny, w swej istocie „wiecznej” myśli.

Główny nurt dziewiętnastowiecznej historii filozofii rozwijał się w ramach wyznaczonych przez ten „ergocentryczny”, w zasadniczych swych cechach Heglowski projekt. Historycy, realizujący ten projekt, kierowali się głównie postulatami ontologicznego ubóstwa, czy – jak go nazwał Tatarkiewicz – postulatami „czystości” roboty. Choć często dystansowali się wobec Hegla, choć krytykowali nadmierny jego dialektyczny rygorizm, dogmatyczną wiarę w konieczność i bezwyjątkową prawidłowość rozwoju myśli, to jednak realizowali heglowski w zasadzie model „czystej” historii filozofii.

Historia filozofii – pisał Wilhelm Windelband – stała się samodzielną nauką dopiero dzięki Heglowi, który odkrył tę istotną rzecz, że dzieje filozofii mogą być przedstawiane nie jako różnobarwny zbiór mniemań różnych uczonych mężów [...] ani jako wciąż poszerzające się i udoskonalane opracowanie tego samego przedmiotu, lecz tylko jako nieprostoliniowy proces, w którym „kategorie” rozumu osiągają stopniowo oddzielną świadomość i formę pojęciową¹⁹.

W samej rzeczy, wizja dziejów filozofii, ukazywana w klasycznych opracowaniach historyczno-filozoficznych, nosiła na sobie czasem wyraźne, czasem mniej wyraźne heglowskie piętno. Łatwo dostrzec je, na przykład, w tej charakterystyce historii filozofii, jaką znajdujemy w popularnym Eislerowskim słowniku pojęć filozoficznych:

Jeśli nawet w dziejach filozofii nie ma – pisze Eisler – ścisłej prawidłowości na podobieństwo praw przyrody, to mają one przecież pewien

¹⁸ *Ibidem*, s. 59-60

¹⁹ W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1921, s. 9.

rytm w sposobie traktowania problemów i pozwalają rozpoznać prawo „rozwoju poprzez przeciwieństwa”. Historia filozofii dzieli się na szereg okresów, które nie są jednak od siebie ściśle odgraniczone. W obrębie każdego okresu znajdujemy jednostronności, przeciwieństwa i zapośredniczenia. Jednostronność sposobu ujęcia prowadzi, szczególnie gdy przybiera skrajną postać, do przeciwstawnych jednostronności, a te znowu do prób zapośredniczenia, które jednak nie mają ostatecznego charakteru – tak, że ten proces powtarza się na wyższym szczeblu rozwoju... Takimi jednostronnościami, przeciwieństwami są: empiryzm (jako sensualizm) – racjonalizm, dogmatyzm – sceptycyzm, obiektywizm – subiektywizm, absolutyzm – relatywizm, logicyzm – psychologizm, mechanicyzm – teleologia, naturalizm – teozofia, ewolucjonizm – stanowisko niezmienności bytu, aktualizm – substancjalizm, dualizm – monizm, teoria ciągłości – atomizm, panteizm – pluralizm, spirytualizm – materializm, paralelizm – teoria wzajemnego oddziaływania, teizm – ateizm, pesymizm – optymizm itd. Mają zostać wykorzystane wszystkie środki myślenia, uwzględnione wszystkie stanowiska, wypróbowane wszystkie sposoby formułowania problemów²⁰.

Wypowiedź Eislera jest wielce charakterystyczna. Pokazuje dobrze, jak należy rozumieć przekonanie (wygłaszane często przez zwolenników „ergocentrycznej” historii filozofii) o filozoficznym charakterze uprawianej przez nich dyscypliny. Wynika z niej jasno, że historyk nie przyjmuje wobec prezentowanej przezeń rzeczywistości postawy jedynie spektatorskiej i opisowej. Przeciwnie, rzeczywistość tę pojmuje jako pewien dialektyczny proces, czy też jako swego rodzaju pojęciową „grę”, i sam w tej „grze” bierze czynny udział – jako jej projektodawca, animator i arbiter zarazem. Dzieje filozofii mają pewien „rytm” – powiada Eisler – a rytm ten związany jest z wciąż powtarzającym się sposobem rozstrzygania filozoficznych pytań. Na każde zasadnicze pytanie filozoficzne można odpowiedzieć – wskazując na jedno z dwu związanych ze sobą, lecz przeciwstawnych rozstrzygnięć. Na przykład na pytanie o naturę bytu

²⁰ R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, t. 2, Berlin 1929, s. 454-455.

(Co naprawdę istnieje?) można odpowiedzieć: „materia”. Ale można też odpowiedzieć: „duch” (względnie: „idee”). Ci, którzy takich odpowiedzi faktycznie udzielają, biorą udział w filozoficznej grze, zajmując stanowiska skrajne, biegunowo przeciwstawne (materializm – spirytualizm, względnie: materializm – idealizm). Stanowiska te, związane ze sobą relacją przeciwieństwa, nie mogą być zarazem prawdziwe (choć mogą być zarazem fałszywe), co stwarza sytuację, w której zrodzić się musi potrzeba poszukiwania jakiegoś stanowiska trzeciego, „zapośredniczającego” dwa stanowiska poprzednie. Takiego „zapośredniczenia” dostarczyć mogą ci filozofowie, którzy pytanie o naturę bytu rozstrzygną odmiennie niż ich poprzednicy, uznając, na przykład, że to, co naprawdę istnieje, jest częściowo materialnej, a częściowo duchowej (względnie: idealnej) natury. Ci, którzy faktycznie dokonują takiego rozstrzygnięcia (przyjmując np. stanowisko tzw. hylemorfizmu), zamykają pewien cykl w ramach gry idei, ale nie kończą samej gry. Umożliwiają raczej jej wznowienie na wyższym szczeblu historycznego rozwoju. Gra musi się toczyć dalej, skoro mają w niej „zostać wykorzystane wszystkie środki myślenia, uwzględnione wszystkie stanowiska, wypróbowane wszystkie sposoby formułowania problemów”.

Jeśli historia filozofii jest pewnego rodzaju grą idei, to historyk odgrywa w niej zdecydowaną rolę. Wprawdzie zwykle skromnie usuwa się w cień, ukazując obiektywny historyczny proces – samą grę. Ale przecież on sam tworzy idealny projekt gry – określa zestaw stanowisk, jakie, postępując zgodnie z regułami gry, można zająć, i ustanawia same te reguły. On sam, dalej, przeprowadza selekcję wśród potencjalnych uczestników gry i wybiera tych, którym przypaść mają główne role („wielcy filozofowie”), decydując zarazem, kto odegra role drugorzędne. Pełni również funkcję arbitra: czuwa nad przebiegiem gry, sprawdzając, czy jej reguły są zawsze przestrzegane. Jest jednak przede wszystkim głównym jej animatorem, który, zadając filozoficzne pytania, wprawia jej uczestników w ruch i zmusza do ciągłej aktywności. Tu właśnie ujawnia się jego hegemoniczna pozycja.

Jest mistrzem ceremonii zadawania filozoficznych pytań. Bez tej jego aktywności historia filozofii utraciłaby zarówno swój przedmiot jak i swą ciągłość.

Historyk, który opowiada dzieje filozofii, musi (choćby mgliście) wiedzieć, czego dzieje opowiada. Filozofia musi mieć więc dla niego jakąś istotę, zapewniającą jej trwałą tożsamość, mimo przemian, które przynosi upływający historyczny czas. Pojęcia istoty filozofii nie może ufundować historykowi filozofii żaden filozof „systematyczny” ani on sam, historyk, nie może utworzyć go przy pomocy jakiejś definicji projektującej. Te sposoby ukonstytuowania istoty filozofii obciążone byłyby nieuchronną arbitralnością, którą usunąć może jedynie historyczna legitymizacja. Znaczy to, że historyk musi odnaleźć w dziejach filozofii coś, co jest w nich *faktycznie* niezmiennie, coś, co *faktycznie* jest wspólne wszystkim, badanym przez niego filozoficznym doktrynom i co pozwoli mu historycznie uprawomocnić przyjętą przez niego koncepcję istoty filozofii. Skoro sądy wygłaszane przez filozofów są faktycznie ze sobą niezgodne, często sprzeczne, przeto funkcję tego, co niezmiennie w dziejach filozofii, spełnić mogą jedynie pytania, na które te sądy są odpowiedziami. Z tej to przyczyny historykowi filozofii potrzebne są pytania filozoficzne. I to nie byle jakie pytania, tylko koniecznie „wieczne”.

Wieczne pytania konstituują „dziedziny problemowe” filozofii, jej dyscypliny, które są oczywiście równie wieczne jak sama filozofia i jej pytania. Z tej przyczyny ontologia czy epistemologia istnieją również w czasach, gdy nikt ich nie uprawia, a nawet nikomu nie przyszło do głowy, że można je uprawiać jako oddzielne dyscypliny. Z tej przyczyny estetyka istniała już wtedy, gdy jej nie było, gdyż nikt jeszcze nie szukał odpowiedzi na jej pytania ani nie znał jej imienia. Dyscypliny te istniały, gdyż istniały „wieczne” pytania ontologii, epistemologii i estetyki. Dzięki nim filozofia zachowuje swoją tożsamość, mimo historycznej zmienności i przemijania jej zewnętrznych, nietrwałych form. Dzięki nim historyk może przeciąć materię historyczną niejako wzdłuż linii wyznaczonych przez granice dziedzin problemowych czy

granice dyscyplin należących do „teoretycznej” i „praktycznej” filozofii i opowiedzieć osobno np. historię metafizyki, historię epistemologii lub historię etyki.

A więc istnieją „wieczne” pytania filozoficzne, których nikt faktycznie nie musi zadawać, i istnieją dyscypliny filozoficzne, których nikt faktycznie nie musi uprawiać. Wyjaśnienia tego fenomenu trzeba szukać naturalnie nie w dziedzinie surowej materii historycznych faktów, które bada historyk filozofii, lecz w samych sposobach jego badania, w sposobach obchodzenia się z faktami. W szczególności trzeba go szukać w jego sposobach obchodzenia się z wiecznymi pytaniami filozoficznymi, w sposobach ich zadawania. Bowiem „nikt faktycznie nie musi zadawać” odnosi się wyłącznie do filozofów, a nie do samych historyków, którzy właśnie owe pytania muszą zadawać i zadają je faktycznie. Zadają je, gdyż – jak już wiemy – dzięki nim filozofia ma istotę i zachowuje tożsamość, a jej historia ciągłość. A więc istotnie „faktyczność” owych „wiecznych” pytań jest całkiem szczególnej natury. Nie jest to zgoła faktyczność psychologiczna. Historyk bowiem nie ma najczęściej żadnych sposobów, by sprawdzić, czy i kiedy jakiś filozof zadawał faktycznie (rzeczywiście pomyślał) jakieś pytanie. Może jedynie sprawdzić, czy filozof pytanie to rzeczywiście wypowiedział, czy rzeczywiście je utrwalił lub zostało ono utrwalone w jakimś tekście. Jeśli jednak tak się nie stało, nie jest to jeszcze dla niego powód do zmartwień. Wystarczy mu, jeśli w tekście (odpowiednio zinterpretowanym) znaleźć można na nie odpowiedź. (A w tekstach filozoficznych naturalnie *można* znaleźć, a nawet *musi się* znaleźć odpowiedź na jakieś filozoficzne pytanie, gdyż w przeciwnym razie teksty te nie zostałyby za filozoficzne w ogóle uznane).

Filozofowie więc faktycznie nie muszą zadawać sobie (ani nikomu innemu) „wiecznych” pytań filozoficznych, muszą jedynie na zadane im (przez historyków) pytania udzielać odpowiedzi. Historycy z kolei nie muszą interesować się tym, czy filozofowie istotnie takie pytania kiedykolwiek zadawali. Bowiem wieczne pytania istnieją wiecznie i odwiecznie. Istniały zawsze. Istniały więc, oczywiście, i wtedy, gdy

nikt ich sobie nie zadawał, i będą istniały również wtedy, gdy nikt ich już nie będzie mógł zadać. Filozofowie, o ile zasługują na to miano, muszą mieć na nie jakieś odpowiedzi. Te odpowiedzi noszą na sobie piętno ich osobowości, piętno czasu i okoliczności, w których zostały udzielone.

Tu, jak sądzę, znajdujemy wyjaśnienie nieco zagadkowej, na pierwszy rzut oka, opinii, jaką wygłosił Władysław Tatarkiewicz na temat prawdziwie „czystej” historii filozofii. Musi być ona – jak pamiętamy – historią „problemową”, historią pytań filozoficznych, a nie filozoficznych odpowiedzi, gdyż historyk, który taką prawdziwie „czystą” historię filozofii chce stworzyć, „na pierwszy plan wysuwa same zagadnienia, a nie ich rozwiązania, bo tylko zagadnienia mają charakter czysto filozoficzny, a rozwiązania noszą piętno warunków społecznych i gospodarczych”. Wiemy już, dlaczego „tylko zagadnienia mają charakter czysto filozoficzny”. Dlatego, że formułuje je – niejako w imieniu wiecznej filozofii – sam historyk. Dzięki temu animuje historię filozofii jako ciągły proces. Wiemy też, dlaczego „rozwiązania noszą piętno warunków społecznych i gospodarczych”. Dlatego, że rozwiązań tych dostarczają badani przez historyka filozofowie, wnosząc do historii filozofii obcy jej, bo nie całkiem przewidywalny na mocy praw sterujących jej rozwojem, żywioł. Pojawienie się tego żywiołu historyk zmuszony jest więc tłumaczyć genetycznie – wskazując na zewnętrzne uwarunkowania myśli.

Wprawdzie mógłby on tego uciekania się do tłumaczeń genetycznych unikać; mógłby w ogóle nie dopuszczać filozofów do głosu. Bowiem w istocie on sam nie tylko formułuje wieczne filozoficzne zagadnienia, lecz także podaje ich rozwiązania. On przecież – zadając myślicielom przeszłości filozoficzne pytania – decyduje, czy oni w ogóle na miano filozofów zasługują, a następnie – sprawdzając, jak ci, odpowiednio dobrani, filozofowie radzą sobie z rozstrzygnięciem tych postawionych im pytań – decyduje, które ich odpowiedzi są trafne i godne uwagi. Te odpowiedzi znów interpretuje tak, by w ogóle za odpowiedzi na postawione im pytania mogły uchodzić. W pewnym

więc sensie historyk nie tylko zadaje pytania, lecz także udziela lub przynajmniej współokreśla udzielane na nie odpowiedzi. Dlatego właśnie mógłby napisać historię filozofii „bez nazwisk”.

A jednak stworzenie takiej historii filozofii jest teoretyczną tylko możliwością. Praktyczna jej realizacja musiałaby prowadzić – jak już wiemy – do samobójczej próby eliminowania z historii filozofii wszystkiego, co historyczne, wszystkiego, co wymaga historycznego, a więc genetycznego tłumaczenia. Dlatego historyk, o ile jest historykiem, tj. o ile chce opowiadać o dziejach filozofii (a nie tylko wiązać beczasowymi relacjami beczasowe idee) musi dopuścić do głosu „prawdziwych”, tj. żyjących w określonym czasie historycznym i w określonej przestrzeni geograficznej filozofów, i musi rozważyć „prawdziwe”, tj. wyrażone w określonych tekstach, ich wypowiedzi. Musi rozważyć zwłaszcza te ich wypowiedzi, które pragnie przedstawić jako rozstrzygnięcia zadanych im pytań. Te rozstrzygnięcia jednak, niestety, „noszą piętno warunków społecznych i gospodarczych” (i niezliczonych innych warunków), co, oczywiście, musi martwić historyków chcących uprawiać „ergocentryczną” („czystą”) historię filozofii. Są oni bowiem przekonani o wyższości wiecznych pytań nad historycznymi, tj. noszącymi piętno swych uwarunkowań, ich rozstrzygnięciami.

2. N. Hartmanna projekt historii filozofii jako historii „myślenia problemowego”. Uznanie wyższego statusu ontologicznego pytań filozoficznych (w stosunku do filozoficznych odpowiedzi) skłoniło niektórych filozofów i historyków do radykalizacji przyjętego początkowo projektu historii filozofii. Projekt ten, inspirowany zrazu przez heglizm, później głównie przez neokantyzm i neoheglizm, wydawał się, w dekadzie poprzedzającej wybuch drugiej wojny światowej, zużyty i niepociągający. Minął złoty wiek stworzonej w dziewiętnastym stuleciu dyscypliny i nadszedł czas kryzysu.

Wielka praca nad całościowym obrazem [dziejów filozofii], jaka zaczęła się po śmierci Hegla i przyniosła tyle pozytywnej wiedzy

– powiada Nicolai Hartmann – nie doprowadziła do celu. Po jej zakończeniu okazało się, że jesteśmy raczej znów na początku²¹.

Autor tych słów sam sobie wyznaczył rolę reformatora podejmującego pionierskie zadanie wskazania i wytyczenia nowej drogi historii filozofii. Ale choć wygłaszał stanowczo brzmiące deklaracje i podejmował radykalną krytykę klasycznej („ergocentrycznej” w istocie) historii filozofii, nie był radykałem. Nie odrzucał Hegłowskiej próby ukonstytuowania historii filozofii, pragnął ją tylko poprawić, gdyż – jak mówił – wiadomo powszechnie, że

jest to próba wspaniała. Żaden znawca nie zaprzeczy, że tkwi w niej ziarno prawdy. Inaczej nie dostarczyłaby najsilniejszych bodźców klasycznej historii filozofii XIX wieku. Ale niezaprzeczalny jest także fakt, że próba ta idzie za daleko... Można więc wyzyskać tę próbę wtedy tylko, jeśli pokaże się i sprostuje tkwiący w niej błąd.²²

Zasadniczym zaś błędem Hegła było – zdaniem Hartmanna – to, iż przywiązywał on zbyt wielką wagę do filozoficznych systemów i „myślenia systemowego”. Zgodnie z Hegłowską koncepcją myślenie owo, choć sterowane mechanizmem dialektyki, w którym zasadniczą rolę odgrywa logiczna negacja, prowadzi jednak nie tylko do walki i konfliktów sprzecznych systemów filozoficznych, lecz także do ich wzajemnego „znoszenia się”, uzupełniania i tworzenia wyższych i nowych „syntez”. Jest jednak inaczej, utrzymuje Hartmann, „systemy nie uzupełniają się same, są sprzeczne i między nimi jest rozziw; nie jest też prawdą, że wszystkie sprzeczności się znoszą”²³. „Myślenie systemowe” zaangażowane jest w nieustanną światopoglądową walkę, w której wznoszone pośpiesznie systemy i teorie padają pod naporem krytyki, nie przynosząc żadnych trwałych rezultatów. Nie oznacza to, że w dziejach filozofii nie ma ciągłości ani postępu poznania. Ciągły

²¹ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, w: idem, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systemtyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 13.

²² *Ibidem*, s. 36.

²³ *Ibidem*, s. 37.

postęp poznania rzeczywiście istnieje, ale – wbrew Heglowi – nie „myśleniu systemowemu” filozofia go zawdzięcza. Dokonuje się on – zdaniem Hartmanna – dzięki „myśleniu problemowemu”. Myślenie to rozwija się ciągle i ma charakter kumulatywny, gdyż przynosi nowe i trwałe rezultaty poznawcze – nowe i trwałe „rozeznania” (*Einsichten*) czy też wglądy w naturę rzeczy. Myśl filozoficzna biegnie tedy dwiema drogami: drogą myślenia systemowego i drogą myślenia problemowego. Choć myślenie problemowe tworzy – jak utrzymuje Hartmann – fundamenty myślenia systemowego, a trafne „rozeznania” leżą u podstaw konstrukcji systemowych, to jednak między owymi drogami nie ma – jego zdaniem – żadnej odpowiedniości ani zbieżności. Droga myślenia systemowego właściwie nie jest drogą, gdyż systemy (w przeciwieństwie do „rozeznań”) nie tworzą ciągłych szeregów:

Między (...) systemami jest ogromny rozziw... Ich treści nie dają się pogodzić, znoszą się nawzajem. Natomiast leżące u ich podstaw rozeznania są sobie bardzo bliskie. Godzą się doskonale, łączą się automatycznie i podpierają nawzajem²⁴.

Walka systemów jest efektowna, lecz bezowocna.

Skromniejszy pochód rozeznań jest (...) znacznie bardziej stały i nieustannie narasta, podczas gdy wielkie gmachy systemów co chwila się wala²⁵.

Ekspozycja wartości „myślenia problemowego” i deprecjonowanie „myślenia systemowego” posłużyło Hartmannowi do propagowania nowej strategii uprawiania historii filozofii. Historycy pisali dotąd – twierdzi on – historie systemów, historie tego, co w filozofii nietrwale i przemijające, zamiast opowiadać dzieje myślenia problemowego i jego trwałych osiągnięć. Historia filozofii, opisując bezowocne konflikty systemów, sprzyjała przeto szerzeniu się postaw sceptycyzmu i lekceważenia filozoficznej pracy. Ten stan rzeczy może ulec zmianie

²⁴ *Ibidem*, s. 34.

²⁵ *Ibidem*, s. 35.

jedynie dzięki nowej historii filozofii, historii ukazującej postępowy proces uzyskiwania trafnych filozoficznych „rozeznzań”. Ta nowa historia filozofii będzie bliską krewną innej dyscypliny, zdobywającej zasłużone i powszechne uznanie – historii nauk szczegółowych i naukowego poznania.

Nie będę dokładnie charakteryzował Hartmannowskiego projektu nowej, „problemowej” historii filozofii. Jest dość wyraźne, że projekt ów jest zależny od projektu Hegłowskiego, którego wady próbuje Hartmann usunąć metodą, by tak rzec, chirurgiczną. Nie uzyskuje jednak – moim zdaniem – poprawy; przeciwnie, Hegłowska koncepcja całościowej, „organicznej” historii filozofii zmienia się – po przeprowadzonej przez Hartmanna operacji – w niezdolny do samodzielnego życia twór kadłubowy. Wprawdzie Hartmannowski projekt nie mieści się bez reszty w ramach ergocentrycznej, skoncentrowanej na czystej filozoficznej myśli, historii filozofii. Niemiecki myśliciel opiera go na realistycznej ontologii, a „myślenie problemowe” wiąże z poznaniem realnie istniejących rzeczy samych. Jednak dla projektowanej przez niego „historii problemów” nie ma to – jak zobaczymy – zasadniczego znaczenia, gdyż historia ta zajęta jest poznawaniem już poznanego, podąża tropem wiecznych filozoficznych zagadnień, a swe oceny formułuje kierując się wyrokami dziejowego „postępu poznania”.

Hegel próbując rozstrzygnąć podstawowe pytanie – jak to jest możliwe, że w dziejach filozofii, czyli ciągłym następowaniu po sobie różnych i często wykluczających się stanowisk i systemów filozoficznych, może jednak dokonywać się postęp autentycznego poznania – zademonstrował dialektyczny mechanizm sterujący procesem dziejowego rozwoju filozofii. Działanie tego mechanizmu ma sprawić, że choć filozofowie wytwarzają jednostronne i fałszywe doktryny filozoficzne, to jednak współtworzą – niejako mimo woli – jedną, uniwersalną i prawdziwą filozofię. Dziać się tak ma – najkrócej mówiąc – dlatego, że doktryny swe budują oni na pewnych „zasadach” wyrażających źródłowe i trafne, choć cząstkowe, „perspektywiczne”

poznania rzeczywistości, budowanym zaś na nich doktrynom nadają charakter systemów wiedzy „wszechogarniającej”. Systemy owe, parte siłą swych absolutystycznych skłonności i roszczeń, wciągnięte zostają w dialektyczny proces wzajemnych zaprzeczeń i „zniesień” i w tym procesie tracą swą odrębną egzystencję, przestają istnieć jako integralne wykładnie „prawdy absolutnej”, ale wnoszą do stopniowo wznoszonego systemu filozofii powszechnej swoje prawdy cząstkowe, wyrażane w swych „zasadach”. Dzieje filozofii powszechnej, dzieje nieustannych ideowych zmagających, nie są więc dla indywidualnych systemów filozoficznych domeną szczęścia. Ale są to dzieje „rozumne”, sterowane „chyttrze” przez dialektyczny Rozum i zmierzające pewnie do celu: po szczytach stopniowo budowanych pojęciowych „syntez” prowadzą ostatecznie do stworzenia systemu jednej i uniwersalnej filozofii. Zadaniem historii filozofii jest pokazanie tego „rozumnego” teleologicznego procesu. Pokazanie, że dokonuje się on dzięki stopniowemu syntetyzowaniu rzetelnej wiedzy zawartej w „zasadach” wnoszonych do wiedzy uniwersalnej przez walczące ze sobą, antagonistyczne systemy.

Przeprowadzona przez Hartmanna operacja poprawienia Hegłowskiego projektu historii filozofii polegała najwidoczniej na przeprowadzeniu trzech zabiegów: po pierwsze, na rozdzieleniu i zautonomizowaniu tego, co Hegel ze sobą organicznie złączył (a więc „zasad”, wyrażających cząstkowe poznania, i „systemów”, będących błędnymi, bo zabsolutyzowanymi rozwinięciami owych „zasad”); po drugie, na odbezwartościowaniu tego, co Hegel wysoko cenił; tego, co w zautonomizowanych teraz szeregach – „zasad” i „systemów” – reprezentowane było przez „systemy” („myślenie systemowe” po zakwestionowaniu istnienia mechanizmów dialektyki pozbawione zostało ciągłości i kumulatywności); po trzecie, na wyeksponowaniu, a nawet zabsolutyzowaniu znaczenia tego, co po tym redukcyjnym zabiegu pozostało – „zasad”, które (pod nazwą trafnych „rozeznań”) przekształcone zostały w autonomiczne składniki filozoficznej wiedzy.

Ponieważ „myślenie systemowe” zostało przez Hartmanna pozabawione wszelkiego znaczenia, nie mogło być już (jak było u Hegla) „spoiwem” łączącym rozmaite filozoficzne poszukiwania w jedno pasmo wysiłków zmierzających do stworzenia systemu wiedzy absolutnej. Pytania stymulujące te wysiłki należały (u Hegla) zapewne do „myślenia systemowego” właśnie – dotyczyły możliwości zbudowania na jednej i jednolitej podstawie („zasadzie”) spójnego „obrazu świata”, spójnego systemu, który będzie mógł wyjść zwycięsko ze zmagania z innymi, antagonistycznymi systemami. Pytania te narzucała więc filozoficznemu umysłowi niejako sama (aprioryczna) natura dialektycznego Rozumu. Rolę jego przejąć musiało – w koncepcji Hartmannowskiej – coś zupełnie innego. Skoro „myślenie problemowe” nie może już czerpać swych problemów z silnych światopoglądowych kontrowersji (walki systemów), czyli dialektyki „myślenia systemowego”, to musi impulsy poznawcze otrzymać od „rzeczy samych”. Owe rzeczy same ukazywać się mu muszą w różnych swoich aspektach i skłaniać je niejako do zadawania pytań. (Filozofowie nie tyle zadają pytania, są raczej nagabywani przez rzeczy same; nie tyle formułują problemy, są raczej przez problemy „pochwytywani”). Czyste „myślenie problemowe” jest więc w istocie od problemów wolne, jest – paradoksalnie – bezproblemowe: traci całą niemal swą aprioryczną energię i ogranicza się do „wglądania” w naturę rzeczy. Owoce tych anemicznych czynności poznawczych, owe „rozeznania” (*Einsichten*), o których prawi Hartmann, mogą łączyć się i wiązać nie dzięki sile dialektycznego rozumu, lecz dzięki tajemniczym zrządem (swego rodzaju objawieniom) samego bytu, rzeczy samych. Wiara Hartmanna w kumulatywny i postępowy charakter „myślenia problemowego” jest najwidoczniej czystą wiarą. Bowiem owo myślenie, zdolne jedynie do bezwładnego przylegania do rozmaitych aspektów bytu, skazane na jego łaskę i niełaskę, wszystkie swoje sukcesy poznawcze, a nawet wszelki ład i kumulatywny charakter swego poznania zawdzięczać musi rzeczom samym. Poszczególne „odstony” bytu i uzyskiwane „rozeznania” najwidoczniej kumulują się same – nie tylko niezależnie,

lecz nawet wbrew „myśleniu systemowemu”, które (z powodu swej odmienności od myślenia naukowego) skazane zostało na wygnanie z krainy wszelkiego poznania.

Ta osobliwa kondycja myśli filozoficznej stawia jej historyka w niebywale trudnym położeniu. Jego zadaniem jest napisanie historii myślenia problemowego, historii zdobywania trafnych „rozeznań”. Nie może więc opisywać po prostu tego, co filozofowie robili, gdy tworzyli swoje doktryny i światopoglądowe systemy, nie wolno mu opowiadać o tym, jakie problemy sobie stawiali i jak próbowali je rozwiązywać. Jego zadaniem jest raczej przeszukiwanie rumowisk „myślenia systemowego” w celu wyszukania i wydobycia z nich cennych znalezisk, cennych wytworów „myślenia problemowego” – trafnych „rozeznań”. Jest jasne, że historyk filozofii nie może w swych poszukiwaniach kierować się opiniami samych twórców czy też raczej odkrywców tych „rozeznań”. Odkrywczy ci bowiem, pochłonięci zadaniem budowania systemów i zaangażowani w walkę systemów, nie byli świadomi często wagi odkryć, jakich mimochodem dokonywali. Nie tylko nie mieli rozeznania w swych „rozeznaniach”, lecz, co więcej, nie wiedzieli często, na jakie pytania „rozeznania” te w istocie dają odpowiedzi. Toteż Hartmann radzi nie dowierzać im zupełnie:

We wszystkim, czego „uczyl” dawni myśliciele, ważne jest tylko to, co „poznali”. A ponieważ trzeba to dopiero ponownie rozpoznać, więc najważniejszą sprawą jest, jakie problemy uchwycili – a może należałoby raczej powiedzieć: jakie problemy ich pochwyciły. Nie można przy tym trzymać się tego tylko, co oni sami sformułowali jako problemy...²⁶

W jaki więc sposób historyk ma rozpoznać to, co już zostało poznane? I jak się ma rozeznąć w dziedzinie dokonanych już „rozeznań”? Bez wątplenia wobec tego rodzaju problemów byłby całkowicie bezradny, gdyby sam nie mógł dokonywać trafnych wglądów w istotę rzeczy,

²⁶ *Ibidem*, s. 47.

gdyby sam, niejako na własną rękę, nie mógł ponownie poznawać tego, co już zostało poznane, i rozstrzygać, które „rozeznania” były rzetelne i trafne, a które nie. Czyżby więc historyk filozofii miał z konieczności być hiperfilozofem, sprawującym kontrolę nad całym dziejowym procesem nabywania filozoficznej wiedzy? Hartmann nie jest skłonny wobec pytania tego zachować się konsekwentnie, tj. rozstrzygnąć je twierdząco. Jego zdaniem historyk filozofii powinien mieć wprawdzie (chyba) jakieś własne trafne „rozeznania” rzeczy, powinien więc być filozofem rozumiejącym filozoficzne problemy, wystarczy jednak, że jest epigonem. Krótko mówiąc, historyk nie musi całkowicie samodzielnie dokonywać ponownego rozpoznania tego, co zostało już poznane, korzysta raczej z tego, co dokonało się samo w dziejowym procesie.

Historyk zawsze jest epigonem. Lecz jako epigon ma zawsze niezaprzeczalną przewagę nad myślicielami, o których pisze, a mianowicie po prostu dzięki historycznemu rozwojowi spornych poglądów, który go od nich dzieli. Dawna i nowa krytyka, dawne i nowe rozwiązania przeszły nad światem myślowym badanych myślicieli i oddzieliły to, co upaść musiało, od tego, co przetrwało próbę²⁷.

Historyk jest więc po prostu beneficjentem historycznego postępu. Uzyskanie przewagi nad myślicielami przeszłości nie jest jego własną zasługą; otrzymał przywilej trafnego sądenia w prezencie od samej historii, która na mocy swej własnej dialektyki oddzieliła „to, co upaść musiało, od tego, co przetrwało próbę”. Czyż więc warto było – można zapytać – toczyć spory z Heglem i wypływać na wzburzone morze, zrodzonych przez ten spór, trudności, jeśli z góry przewidywało się możliwość szukania schronienia w bezpiecznym porcie heglowskiej dialektyki?

Jednak trudności, piętrzących się przed rozważanym tu projektem, nie da się uniknąć przy zastosowaniu prostego fortelu. Hartmann najwidoczniej nie przemyślał dobrze konsekwencji operacji, których

²⁷ *Ibidem*, s. 43.

dokonał na Heglowskiej koncepcji historii filozofii, skoro skłonny był mówić o „dziejowym pochodzie”, umożliwiającym dokonywanie trafnych rozeznań i ocen, (ponieważ „pochód” ów „jedno odrzucił, bo było nie do utrzymania, drugie zaś wypróbował w ogniu krytyki”²⁸). Jeśli historyk ma sądzić o trafności dokonanych dawniej „rozeznań” i poznań na podstawie wyroków samego „pochodu dziejów”, to musi wiedzieć, na jakie wyroki owego „pochodu” ma się powoływać, musi umieć je odróżnić od obiegowych i nader często błędnych opinii swej epoki. A wobec tego musi opierać się na własnych, niezależnych od wyroków „pochodu dziejów” wglądach w naturę rzeczy. Jeśli jednak takich wglądów czy „rozeznań” nie ma, bo jest nieszczęsnym epigonem, który swe wszystkie sądy musi legitymizować historycznie, powołując się na wyroki dziejów, to nie jest w stanie odróżnić trafnych „rozeznań” od nietrafnych i powinien zrezygnować z rozprawiania o różnicach między bezpłodnym i zwodniczym „myśleniem systemowym” oraz twórczym i odkrywczym „myśleniem problemowym”. Musi pozostać na te różnice całkowicie ślepy, jest bowiem dla niego niepowątpiewalnym faktem, że *sam pochód dziejów* nie dokonał tych rozróżnień, pozwalając pewnym, bezpłodnym ponoć systemom (np. platonizmowi czy arystotelizmowi) trwać i cieszyć się uznaniem przez stulecia i tysiąclecia, jednocześnie dopuszczając, by pewne trafne ponoć „rozeznania” pozostawały w ukryciu i zapomnieniu przez równie długi okres. Gdyby było inaczej, Hartmannowski projekt reformy historii filozofii nie byłby potrzebny i nie miałyby w ogóle sensu; samo zgłoszenie tego projektu zakłada uznanie istnienia tego faktu, jako historycznego faktu właśnie.

Gdybyśmy jednak – ignorując fakty – przyjęli za Hartmannem, że sam postęp dziejowy prowadzi do oddzielenia bezowocnego „myślenia systemowego” od rzetelnego i płodnego „myślenia problemowego” i że za sprawą owego postępu wznoszone przez filozofów systemy natychmiast się wałą, odsłaniając leżące u ich podstaw fundamentalne

²⁸ *Ibidem*, s. 42.

„rozeznania”, które łączone są ze sobą i kumulowane, to i tak nie uniknęlibyśmy zapewne zasłużonej krytyki. Bowiern pojęcie historycznego postępu myślenia problemowego (a więc centralny pomysł Hartmannowskiej koncepcji) jest czymś nader niejasnym, a nawet zgoła niezrozumiałym, a sam autor owego pojęcia wygłasza o nim sądy całkiem nieuzgodnione, a nawet całkowicie sprzeczne.

Przed wszystkim nie wiadomo, co upoważnia historyka, chcącego uprawiać historię myślenia problemowego, do mówienia w ogóle o postępie tego myślenia. Myśleniem problemowym nie rządzi wszak żadna wewnętrzna, aprioryczna i transcendentalna dialektyka, która mogłaby wymusić na nim postęp; jest ono całkowicie zależne od swego przedmiotu, do którego musi znaleźć dostęp, czyli odkryć metodę jego poznania.

Metoda jest to sposób zabierania się do przedmiotu – powiada Hartmann – stosowną jest taka metoda, która zabiera się do niego tam, gdzie odsłaniają się jego uchwytnie płaszczyzny. (...) Nie można wybrać dowolnie metody, która ma prowadzić do poznania. Jest nam przepisana z góry przez rodzaj przedmiotu; we własnym postępowaniu można tylko trafić na nią lub chybić. A mianowicie: chybić w rozmaity sposób, a trafić tylko w jeden²⁹.

Hartmann usiłuje (jak się zdaje, bez większego powodzenia) pogodzić półfenomenologiczną koncepcję natury poznania z pozytywistyczno-scjentyistyczną koncepcją postępu naukowego. Jeśli wybór właściwej metody poznania zależy od istoty przedmiotu, od natury rzeczy samych, które odsłaniają same umysłowi swe „uchwytnie płaszczyzny”, to jakie mamy gwarancje, że owe rzeczy same w tym odsłanianiu uchwytnych swych płaszczyzn zechcą zadowolić naszą potrzebę kumulatywnego gromadzenia wiedzy o świecie? Czyżby nasza scjentyistyczna wiara w istnienie automatycznego i kumulatywnego postępu poznania miała moc obowiązującą również dla rzeczy samych? (Jak zresztą pogodzić pogląd uzależniający efektywność rzetelnego poznania od znalezienia właściwego dostępu do rzeczy samej z dopiero co rozważanym

²⁹ *Ibidem*, s. 59.

poglądem, zgodnie z którym historyk w ponownym poznaniu już poznanego może po prostu polegać na wyrokach samej historii?).

W każdym razie samo istnienie postępu „myślenia problemowego” i kumulowania się jego efektów („rozeznań”) jest – na gruncie koncepcji Hartmanna – czymś wysoce zagadkowym. O tym postępowym kumulowaniu się wygłasza autor owej koncepcji opinie całkiem ze sobą niezgodne. Powiada więc np., że trafne rozeznanie „łącza się automatycznie i podpierają nawzajem”³⁰, taka bowiem jest natura rzetelnego poznania, że „poznanie z poznaniem godzi się i łączy automatycznie w toku historii”³¹. „Albowiem – jak czytamy w innym miejscu – poznanie nie przeczy sobie nawzajem...”³². Cóż mamy jednak myśleć o tym automatyzmie i harmonijnym uzupełnianiu się rzetelnych poznań, jeśli czytamy, że „pochód poznania ma także [podobnie jak myślenie systemowe] jednostronny tylko charakter, w nim także występuje element polemiki i reakcji”³³.

Osobliwy jest to jednak pochod poznania. Poznanie owo kumuluje się i doskonali, a jednocześnie trudni się rozstrzyganiem zagadnień, których nigdy nie rozstrzygnie, gdyż są nierozstrzygalne. To centralna zagadka Hartmannowskiej koncepcji dziejów filozofii. Są to dzieje postępu myślenia problemowego, zajętego rozwiązywaniem wciąż tych samych problemów – problemów „wiecznych”, gdyż nierozwiązywalnych.

Albowiem zawartość wielkich problemów filozoficznych nie przemija, coś w nich zawsze jest takie samo w swej istocie i daje się ponownie rozpoznać, przynajmniej póki świat, w którym żyjemy, stawia przed nami te same zagadki³⁴.

Podjęta przez Hartmanna próba zbliżenia filozoficznego „myślenia problemowego” do poznania naukowego i spokrewnienia historii

³⁰ *Ibidem*, s. 34.

³¹ *Ibidem*, s. 35.

³² *Ibidem*, s. 58.

³³ *Ibidem*, s. 34.

³⁴ *Ibidem*, s. 44.

filozofii z historią nauki jest próbą chybioną. Chybiona jest też jego próba poprawienia heglowskiej koncepcji historii filozofii. Tym, co miało upodobnić dzieje filozofii do dziejów nauk szczegółowych, miał być postępowy charakter filozoficznego poznania. Wydawało się, że łatwo będzie można pokazać, iż poznanie owo taki charakter istotnie ma: wystarczy z heglowskiego modelu historii filozofii usunąć ten składnik, jakim jest „myślenie systemowe”. Pozostanie wtedy „myślenie problemowe”, czyli to, czemu filozofia ma zawdzięczać swój progresywny i kumulatywny charakter. Zabieg nie przyniósł jednak spodziewanego rezultatu. Usuwając „myślenie systemowe” musiał Hartmann usunąć również heglowską dialektykę, pozbawił się więc tego środka, którego zastosowanie umożliwiło Heglowi wprowadzenie do historii filozoficznego poznania idei ciągłego postępu. Środek ten Hartmann odrzucił, ale nie udało mu się go niczym innym zastąpić. Zaprojektowana przez niego koncepcja dziejów filozofii jest więc kulawa i zarażona wewnętrzną sprzecznością. Wysiłek „myślenia problemowego” – jak pokazuje sam Hartmann, niejako wbrew swym własnym deklaracjom – jest równie poznawczo bezowocny, jak wysiłek „myślenia systemowego”. Bowiem „myślenie problemowe” trzdzi się bez końca rozwiązywaniem nierozwiązywalnych problemów. I nieustannie „postępuje” nie ruszając się z miejsca. Być może doskonali się – tak jak Syzyf, przygniatały wciąż tym samym kamieniem, który próbuje bezskutecznie wtoczyć na wierzchołek góry.

3. Hermeneutyczny rewizjonizm. Historyczne rozumienie jako rozmowa. Niektórzy filozofowie i historycy filozofii należący do młodszego, niż Nicolai Hartmann, pokolenia przyjęli wobec jego projektu historii filozofii postawę ambiwalentną. Krytycznie odnieśli się do koncepcji „wiecznych problemów” i postępu „myślenia problemowego” („...Hartmann interpretuje »systematyczny kontakt z problemami« – powiada Hans-Georg Gadamer – wedle wzoru poznania i postępu poznania, wzoru pozostającego daleko w tyle za skompliko-

wanym splotem tradycji i historii...³⁵); z drugiej strony ze zrozumieniem przyjęli tę koncepcję jako próbę uniknięcia „niebezpieczeństw relatywizacji historycznej wszelkiego myślenia filozoficznego”³⁶. Wpływ, jaki koncepcja ta wywarła na dalsze badania filozoficznych podstaw historii filozofii, nie jest zrozumiały, jeśli bierze się pod uwagę (tak jak miało to miejsce w powyższych rozważaniach) wyłącznie jej stosunek do projektu Hegłowskiego. Dla filozofów należących do pokolenia Gadamera zasadnicze znaczenie miało zapewne co innego – ważny był dla nich przede wszystkim Hartmannowski sprzeciw wobec historyzmu i psychologizycznego rekonstrukcjonizmu dziewiętnastowiecznej humanistyki w ogóle, a historii filozofii w szczególności. Ten rekonstrukcjonistyczny rodzaj historii filozofii – pisał Hartmann:

nie pokrywa się po prostu z prawdziwą historią filozofii. Napisano i pisze się w zasadzie nadal historię myśli, poglądów, doktryn i wyobrażeń różnego rodzaju oraz ich „motywacji”, zawartej w szeroko pojętych powiązaniach w życiu; często była to nawet historia konstrukcji, fantazji i marzeń – tego więc, co najbardziej relatywne i zależne od ludzi i czasów³⁷.

Hartmannowska historia problemów pomyślana była jako przeciwieństwo tak (historycystycznie i psychologizycznie) uprawianej historii filozofii. Dlatego jej autor tak energicznie odrzucał historię filozoficznych systemów czy (w duchu szkoły Diltheyowskiej uprawianą) historię światopoglądów. Prawdziwa filozofia nie jest kreowaniem pomysłowych systemów pojęciowych ani oryginalnych światopoglądów czy subiektywnych „wizji świata”; jest raczej rozstrzygnięciem pytań, które nasuwają nam rzeczy same. Są to

pytania nie do uchylecia, narzucają się nieustannie, nie są zależne od żadnej sytuacji historycznej ani od żadnego kierunku zainteresowań.

³⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 513 (przypis).

³⁶ H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, w: idem, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wyb. i oprac. K. Michalski, Warszawa 1979, s. 95.

³⁷ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna...*, *op. cit.*, s. 93.

Można je chybić, można zignorować, pominąć w życiu, ale nie usunie się ich przez to ze świata, nie przeszkodzi, by pojawiały się wciąż na nowo. Nastręcza je nam bowiem świat taki, jaki jest, i nasze życie na nim³⁸.

Azatem zadaniem historyka filozofii nie jest rekonstrukcja filozoficznych systemów ani empatyczne wczuwanie się w oryginalne wizje świata, lecz ponowne poznanie (problemu) już poznanego. Jego poznanie kieruje się więc nie ku cudzej rzeczywistości psychicznej, którą ma zrozumieć i odtworzyć, lecz ku rzeczom samym i wiecznym problemom, które rzeczy te ludzkiemu umysłowi stwarzają, czy też narzucają.

Ten polemiczny aspekt Hartmannowskiej koncepcji historii problemów był zapewne zrozumiały i atrakcyjny dla filozofów, którzy – jak Gadamer – odebrali filozoficzną edukację w szkole fenomenologicznej Husserla i Heideggera i wynieśli z niej krytyczne nastawienie wobec historycyzmu i psychologizmu dziewiętnastowiecznych nauk humanistycznych i historycznych. Ale ich stosunek do zaprojektowanej przez Hartmanna historii problemów nie mógł być całkiem aprobatywny. Bowiem historii tej nadał Hartmann właśnie dlatego antyhistorycystyczny i antypsychologizacyjny charakter, że jej obiekt, filozofię samą, uczynił bezpośrednim poznaniem samych rzeczy, samego świata („Dokładnie tak, jak jest to oczywiste w historii innych nauk, np. historii nauk przyrodniczych”³⁹). Nadał jej tym samym zdecydowanie scjentystyczny charakter. Historia filozofii miała być – podobnie jak inne dziedziny historii nauki – historią poznania rzeczywistości istniejącej obiektywnie, tj. niezależnie od owego poznania.

To właśnie sprawiło, że Hartmanna koncepcja historii problemów pozostała – zdaniem Gadamera – „daleko w tyle za skomplikowanym splotem tradycji i historii”. Gadamer żywił bowiem silne (ukształtowane pod wpływem filozofii Heideggera) przekonanie, że człowiek, którego bycie w świecie wyprzedza wszelkie poznawcze odniesienie do świata, ma też – wyprzedzając wszelkie intelektualne poznanie –

³⁸ *Ibidem*, s. 16-17.

³⁹ *Ibidem*, s. 24.

rozumienie czy też „przedrozumienie” świata. Jego intelektualne poznanie rzeczy samych nie jest przeto nigdy bezpośrednio, niezapośredniczone przez owo pierwotne rozumienie. A zatem język, który owo rozumienie umożliwia, czy raczej je wyraża, jest czymś bytowo pierwotnym. Nie jest jedynie instrumentem czy narzędziem poznania rzeczywistości; jest raczej samą rzeczywistością, fundamentalną rzeczywistością, gdyż wszystko, co rzeczywiste, jest już w języku zinterpretowane.

Świat jest dla nas zawsze światem już zinterpretowanym w języku – przed wszelką filozoficzną myślą krytyczną. Gdy uczymy się mówić, gdy wrastamy w nasz język ojczysty, artykułuje się nam świat. (...) Proces tworzenia pojęć, rozpoczynający się w świecie językowo zinterpretowanym, nie jest więc nigdy zaczynaniem od początku⁴⁰.

Nie istnieją niezależne od języka „rzeczy same”, od których nasze poznanie miałyby się zaczynać i do których miałyby się odnosić. Każda rzecz jest czymś już zinterpretowanym w języku, a więc jest w jakimś sensie fenomenem językowym; takim fenomenem jest również samo poznanie, a także to, dzięki czemu zinterpretowana językowo rzecz została odniesiona do wyrażonego językowo poznania i stała się jego obiektem – jakieś (poznawcze) pytanie, na które owa rzecz pozwoliła udzielić odpowiedzi. Relacje, w jakie wchodzimy ze światem (wtedy, na przykład, gdy zadajemy nasze poznawcze pytania), a także z innymi ludźmi (wtedy, na przykład, gdy – w odpowiedzi na ich pytania – mówimy o naszym poznaniu rzeczy) mają również charakter wyłącznie językowy. Wyróżnioną postacią owych językowych relacji jest ta, która zachodzi między pytaniem a odpowiedzią i która charakteryzuje rozmowę. Nasze istnienie w świecie, czyli Języku, jest więc pewnego rodzaju uczestnictwem w pewnego rodzaju Rozmowie. Rozmowie, która toczyła się już przez wiele stuleci przed naszym urodzeniem i toczyć się zapewne będzie nadal przez wiele stuleci po naszej śmierci, i w której – jakimś zrządzeniem historycznego

⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Historia pojęć...*, op. cit., s. 93.

losu – przyszło nam wziąć udział. A więc i nasza cała egzystencja jest również fenomenem w pewnym sensie językowym; jest jakimś „momentem” toczącej się nieustannie Rozmowy albo jakąś formą aktywności w toczącej się nieustannie językowej „grze”. Taka jest – najkrócej rzecz ujmując – zasadnicza (ontologiczna) treść tego, co Gadamer nazywa „doświadczeniem hermeneutycznym”. Nauki z tego doświadczenia płynące (czyli tzw. hermeneutyka filozoficzna) miały silny wpływ na teorię poznania humanistycznego w ogólności i teorię rozumienia historyczno-filozoficznego w szczególności.

Jej konsekwencją było przede wszystkim zakwestionowanie koncepcji filozoficznych „wiecznych pytań”. Jeśli jedyną rzeczywistością daną w „doświadczeniu hermeneutycznym” jest rzeczywistość tocząca się rozmowa, nieustannie prowadzony historyczny dyskurs, to nie ma „wiecznych pytań”. Nie ma też podmiotu, który takie „wieczne pytania” mogłyby zadawać, lub w imieniu którego pytania takie mogłyby być zadawane. „Zawsze identyczny problem jest – powiada Gadamer – jak nigdy nie zadane pytanie. Każde rzeczywistości zadane pytanie jest jakoś umotywowane”⁴¹. Jeśli jesteśmy uczestnikami jednego historycznego dyskursu, to nasza konkretna sytuacja, w jakiej, jako tacy uczestnicy, się znaleźliśmy, nadaje określony, zawsze konkretny sens naszym pytaniom. Historyk filozofii (i w ogóle każdy interpretator tekstów filozoficznych) powinien więc porzucić fikcję wiecznych pytań filozoficznych i „dążyć – jak słusznie utrzymuje Gadamer – do zrozumienia rzeczywistych pytań, tak jak się pojawiają”⁴².

Ale rozumienie tych rzeczywistych pytań nie oznacza – wbrew historyzmowi i psychologizmowi – rekonstrukcji psychologicznej i historycznej genezy pytań, wnikania w ich faktyczne (tj. żywione faktycznie przez samych pytających) intencje. („Niewątpliwie bowiem w porównaniu z rzeczywistym doświadczeniem hermeneutycznym, które rozumie sens tekstu, odtworzenie faktycznego zamysłu autora jest zadaniem zredukowanym. To zwodniczy wpływ historyzmu każe taką

⁴¹ *Ibidem*, s. 96.

⁴² *Ibidem*.

redukcję uważać za cnotę naukowości...⁴³). Ale nie oznacza również – wbrew Hartmannowi i epistemologicznym realistom – rozpoznania obiektywnych stanów rzeczy, których pytania te dotyczą. Oznacza raczej rozumienie sensów konkretnych tekstów, w których owe pytania się pojawiają. Tych sensów konkretnych tekstów nie należy jednak utożsamiać – znów warto to powtórzyć – z przeżyciami ich autorów ani z treściami sądów, wyrażonych w owych tekstach i odnoszących się do obiektywnej, tj. pozatekstowej rzeczywistości. Sensy owych pytań, wyrażonych w tekstach, podobnie jak sensy samych tych tekstów, ukonstytuowane zostają przez ich interpretatorów, którzy w nich znajdują odpowiedzi na swe własne pytania. Ani autorzy tekstów ani obiektywne stany rzeczy nie określają zasadniczego sensu wyrażanych w tekstach pytań, gdyż ani stany rzeczy, ani teksty nie istnieją w formie niezinterpretowanej. Istnieją zawsze w formie językowo zinterpretowanej, a więc zależnej od interpretatora. Rozumiemy jakąś wypowiedź, jeśli rozumiemy pytanie, na które wypowiedź ta daje odpowiedź, a przeto jedyny „realny sens” owej wypowiedzi, podobnie jak „realny sens” owego pytania to te sensy, jakie im (tej wypowiedzi i temu pytaniu) nadaliśmy, interpretując je. Tak

odtworzenie pytania, na podstawie którego sens jakiegoś tekstu daje się rozumieć jako odpowiedź, przechodzi w nasze własne zapytywanie. Tekst musi bowiem być rozumiany jako odpowiedź na jakieś rzeczywiste zapytywanie⁴⁴.

Rozumienie i interpretacja nie oznaczają jednak jakiejś duchowej przemocy interpretatora wobec interpretowanego tekstu i jego autora. Pomyliliśmy się bowiem bardzo, gdybyśmy sądzili, że rzeczywistość owego „rzeczywistego zapytywania”, o którym mówi Gadamer, to psychiczna rzeczywistość jakiejś realnej osoby interpretującej jakiś tekst. Gdyby tak było, sens tekstu i wyrażonych w nim pytań, oderwany od intencji ich autora, skazany byłby na dowolność

⁴³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 507.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 509.

interpretatora, który własną duchową treścią, własnymi uprzedzeniami i przesądami („przed-sądami”) wypełniałby pustą niejako formę cudzych wypowiedzi. Wprawdzie swych własnych uprzedzeń i przesądów interpretator ów pozbyć się całkiem nie może, a nawet nie powinien, ale obcując z tekstem winien wyrobić w sobie odpowiednią otwartość na to, co ten tekst ma mu do powiedzenia. Jego obcowanie z tekstem umożliwia mu uświadomienie sobie jego własnej „sytuacji hermeneutycznej”. Bowiem

zawsze już odnajdujemy siebie w pewnej sytuacji, której rozjaśnienie stanowi zadanie nie dające się nigdy doprowadzić do końca. Dotyczy to także sytuacji hermeneutycznej, tj. sytuacji, w jakiej znajdujemy się ze względu na przekaz tradycji, który mamy zrozumieć⁴⁵.

Otóż każda interpretacja dokonuje się w pewnej sytuacji, w której znajduje się interpretator, a „bycie w sytuacji” oznacza bycie w obrębie pewnego „horyzontu rozumienia”. Autentyczne rozumienie dokonuje się jednak wtedy dopiero, gdy interpretator tekstu wykazuje otwartość na to, co ma mu do powiedzenia tekst, a więc gdy otwiera swój horyzont na horyzont, w którym możliwe jest to pytanie, na które tekst daje odpowiedź. Rozumienie tekstu dokonuje się dopiero wtedy, gdy następuje „złanie się (obu) horyzontów”. A więc

potrzeba pewnego szczególnego wysiłku, by dotrzeć do historycznego horyzontu. Bliźni przyjmuje nas zawsze z nadzieją i lękiem i przy takiej wyjściowej recepcji wychodzimy świadectwu przeszłości naprzeciw⁴⁶.

Mimo dokonywania owych szczególnych wysiłków, by spotkać się z „bliźnim”, interpretator spotyka się jedynie z tekstem i ukrytym w nim historycznym „horyzontem bliźniego” – horyzontem, który jest efektem jego (interpretatora) własnej interpretacji tekstu. Tak więc tekst dostarcza okazji, by zetknęły się ze sobą nie dwie osoby („ja” i „bliźni”), lecz dwa horyzonty problemowe, dwie – by tak rzec – formy kultury. Bowiem:

⁴⁵*Ibidem*, s. 414.

⁴⁶*Ibidem*, s. 419.

Wyszliliśmy od tego, że daną sytuację hermeneutyczną określają wnoszone przez nas uprzedzenia. Tworzą one horyzont współczesności, gdyż prezentują coś, poza co nie można już sięgnąć wzrokiem. Trzeba jednak strzec się błędnego przekonania, jakoby horyzont współczesności określał i wyznaczał jakiś ustalony zestaw poglądów i ocen i jakoby inność przeszłości wyodrębniła się zeń niczym z jakiejś trwałej podstawy.

W rzeczywistości horyzont współczesności nieustannie się kształtuje, skoro wszelkie nasze uprzedzenia musimy ciągle poddawać próbom. Do takich prób zalicza się również spotkanie z przeszłością i rozumienie tradycji, z której się wywodzimy. Horyzont współczesności nie kształtuje się więc w ogóle bez przeszłości. Nie istnieje horyzont współczesności sam dla siebie, tak jak nie istnieją horyzonty historyczne, do których można by docierać. Raczej rozumienie jest zawsze procesem stapania się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów⁴⁷.

A więc naprawdę nie tylko nie istnieje „bliźni”, lecz także nie istnieje „horyzont bliźniego”. Istnieje jedynie mowa, czy też rozmowa, z której nieustannie wyłaniają się, wyodrębniają i pozornie autonomizują „horyzonty” – „horyzont współczesności” i z niego wyłaniający się (w warunkach jego otwarcia na przeszłość) „horyzont przeszłości”. Wyłaniają się po to jedynie, by się zlać ze sobą w procesie rozumienia. Sam proces rozumienia jest nigdy nie uwieńczoną powodzeniem próbą, podjętą przez chwilowo zautonomizowane formy mowy („horyzonty”, „pytania”, „odpowiedzi”), powrotu do matecznika mowy, do prajedni języka. Bowiem

zachodzące w trakcie rozumienia stapanie się horyzontów dokonuje się dzięki językowi. Natura języka zaś to jeden z najbardziej mrocznych tematów ludzkiej refleksji.(...) Staramy się zgłębić mroki języka od strony rozmowy, którą jesteśmy⁴⁸.

Jesteśmy rozmową, która jest aktywnością samego języka. Najwi-
doczniej sam język prowadzi za naszym pośrednictwem rozmowę,

⁴⁷ *Ibidem*, s. 420.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 514.

dzięki której usiłuje refleksyjnie rozświetlać mroki swych głębin. Dlatego różnicuje się wewnętrznie, wyłania różne swe formy, różne swe „horyzonty”, gada ze sobą, zadając pytania i szukając na nie odpowiedzi, wreszcie zlewa w jedno wyłonione wcześniej „horyzonty” i w tym „złaniu się horyzontów” uzyskuje chwilowe uspokojenie i cząstkowe rozumienie samego siebie. Temu metafizycznemu procesowi służy w istocie wszelka ludzka twórczość, służy mu też, a może przede wszystkim, filozoficzny dyskurs i aktywność historycznego jego rozumienia i nieustannego interpretowania.

Myśl tę dobitnie wyraził Gadamer w eseju *Historia pojęć jako filozofia* (1970). Utrzymuje w nim, że zrozumienie „rzeczywistych” (a nie tych fikcyjnych, „wiecznych”) pytań filozoficznych wymaga poznania ich intencji, ich motywacji, co wymaga z kolei poznania ich „pojęciowości”. Jeśli więc chcemy zrozumieć pytania filozoficzne, „musimy zapytać, w jakiej pojęciowości porusza się filozofia. Pojęciowość bowiem określa sposób, w jaki stawia się pytanie”⁴⁹. Sens pytania filozoficznego, sposób, w jaki zostaje zadane, określone są nie przez motywacje czy intencje pytającego, lecz przez filozoficzną „pojęciowość”.

Jednak sama owa „pojęciowość” nie jest niczym innym jak pewnego rodzaju sposobem mówienia samego języka. Język bowiem mówi, wypowiada się na wiele sposobów, raz mówiąc zwyczajnym, potocznym sposobem, innym razem wyrażając się na sposób niezwykły, niekonwencjonalny. Zwyczaje językowe powstają w następstwie upowszechnienia się i skonwencjonalizowania sposobów mówienia, które pierwotnie były niezwykłe, oryginalne, gdyż zrodziły się z jakiejś tajemniczej potrzeby wyrażenia czegoś wcześniej niewyrażanego, niezgodnego z obowiązującym wcześniej zwyczajem językowym. Potrzebie tej ulegają wielcy pisarze, w szczególności wielcy filozofowie-wynalazcy⁵⁰, prawdziwym jednak podmiotem,

⁴⁹ H.-G. Gadamer, *Historia pojęć*, s. 97.

⁵⁰ „Trzeba by w związku z tym wziąć pod uwagę powstawanie filozoficznego języka pojęciowego Greków, języka mistyki niemieckiej i jego przenikania

który – ogarnięty osobliwym „głodem językowym” – łamie istniejące już konwencje językowe i szuka nowych sposobów wyrazu, jest sam język. Sam język wykorzystuje swych filozoficznych rzeczników, językowych nowatorów i wynalazców, do tworzenia nowej filozoficznej „pojęciowości”, która – gdy zostanie zrozumiana i powszechnie przyjęta – przekształca się z czasem w filozoficzny zwyczaj językowy. Ale legitymizacja tego nowego zwyczaju ma też tylko językowe przyczyny i jest fenomenem wyłącznie językowym, gdyż „w odróżnieniu od nauk (...) uprawomocnienie filozoficznego zwyczaju językowego może dokonać się znów tylko w języku”⁵¹.

Język jest wszechobecny, gdyż jest jedynym bytem. Jest przeto jedynym źródłem i siłą sprawczą historycznego rozwoju filozofii. Jest również jedynym jej przedmiotem i warunkiem jej istnienia. Język to „wszechogarniająca, zawsze już obecna wykładnia świata – i dlatego nie da się niczym zastąpić”⁵². Język sam mówi, sam zadaje pytania i sam udziela na nie odpowiedzi, sam (ogarnięty „głodem językowym”) wytwarza nową filozoficzną „pojęciowość”, którą następnie przekształca w zwyczaj językowy po to, by – pod wpływem nowego głodu – tworzyć nową pojęciowość. I tak dalej.

Dlatego filozofia (a również i historia filozofii) zajmują się językiem, śledzeniem dziejów filozoficznych pojęć.

Historia pojęć powinna śledzić ruch myśli, który wychodzi poza zastany zwyczaj językowy i uwalnia intencje znaczeniowe słów od związku z dziedziną ich pierwotnego zastosowania – rozszerzając i ograniczając je, porównując i rozróżniając tak, jak to robi Arystoteles w katalogu pojęć z księgi Gamma swej *Metafizyki*⁵³.

Śledzenie dziejów pojęć ma prowadzić do wyjaśnienia mrocznych rodowodów pojęciowych. Rodowody te są dlatego „mroczne”, że

do języka pojęciowego – a w końcu i śmiałe tworzenie pojęć przez Hegla i Heideggera” (*Ibidem*, s. 99-100)

⁵¹ *Ibidem*, s. 97.

⁵² *Ibidem*, s. 93.

⁵³ *Ibidem*, s. 103.

dawne i pierwotne postaci pojęć giną w mrokach niepamięci. Nie naszej jednak niepamięci, lecz języka, do którego natury należy to, że „język nie pamięta o sobie”⁵⁴. W istocie bowiem również nasz wysiłek przypomnienia sobie dawnych znaczeń słów nie jest naszym wysiłkiem, lecz wysiłkiem samego języka, który niejako wbrew swej naturze niekiedy „przerywa rzekę mówienia i zatrzymuje nagle coś, co w niej płynie”⁵⁵. Owego wysiłku krytycznej refleksji nad językiem dokonuje sam język dzięki swoim funkcjonariuszom – filozofom i historykom filozoficznych pojęć. Nie ma ucieczki od Języka, który sam wykonuje wszystkie z pozoru „nasze” czynności mówienia, wszystkie czynności „rozmowy, którą jesteśmy”.

W tej absolutyzacji języka, jakiej dokonuje Gadamer, w tym jego ciągłym i niepoahamowanym hipostazowaniu pojęć łatwo dostrzec – obok wpływu filozofii Heideggera – ogromny i przemożny wpływ myśli Hegla. Gadamer wprawdzie dystansuje się wobec Hegla: Hegłowska dialektyka „stanowi – jego zdaniem – monolog myślenia, [monolog], który chciałby z góry osiągnąć to, co w każdej prawdziwej rozmowie dojrzewa stopniowo”⁵⁶. Hermeneutycznie rozumiana dialektyka nie jest monologiem, lecz „prawdziwą rozmową”, której finał nie jest predeterminowany przez naturę jakiegoś absolutnego podmiotu, dążącego do osiągnięcia samowiedzy. Ona sama dojrzewa stopniowo do wypowiedzenia tego, co ma wypowiedzieć. Ale tę „prawdziwą rozmowę” prowadzi ze sobą sam język, gdyż język jest jedynym „bytem, który może być rozumiany”⁵⁷. Język „to ośrodek, w którym mieszczą się ja i świat”, wszystko, „ku czemu w ogóle rozumienie może się zwrócić”⁵⁸. Cała przeto „prawdziwa rozmowa” i wszyscy możliwi jej „partnerzy” to różne postaci języka, różne sposoby mówienia. W myśli Gadamera język zastąpił Hegłowski absolutny Rozum i najwidoczniej

⁵⁴ *Ibidem*, s. 99.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, *op. cit.*, s. 502.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 637.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 636-637.

zmierza, podobnie jak ten ostatni (choć nie tak prostą drogą i nie w taki, rygorystycznie realizowany, sposób) do tego samego celu – do rozjaśnienia swych „mrocznych głębi”.

Choć Gadamer (nie bez racji) sądzi, że jego pojmowanie dialektyki bliższe jest starożytnemu (Platońskiemu) jej pojmowaniu, niż pojmowaniu Heglowskiemu, to proponowany przez niego hermeneutyczny model badania dziejów filozofii nie wykracza w zasadzie poza granice „ergocentrycznej” koncepcji historii filozofii, święcącej swoje triumfy od czasów Hegla. Podobnie jak Hartmannowska, również Gadamerowska próba zerwania z tą koncepcją nie była w pełni skuteczna. Hartmann usiłował przekroczyć granice Heglowskiej teorii dziejów filozofii przez dezintegrację Heglowskiej dialektycznej całości myśli, wydzielenie z niej dwu szeregów – szeregu problemów („rozeznań”) i szeregu systemów – oraz wyeksponowanie (przez odniesienie do „rzeczy samych”) znaczenia szeregu pierwszego kosztem drugiego. Gadamer słusznie obstając przy poglądzie głoszącym istnienie dialektycznych związków łączących oba szeregi, wzajemnych zależności łączących pytania i odpowiedzi, usiłował raczej pozbawić owe związki i zależności rygoryzmu Heglowskiej dialektyki i przekształcić je w luźniejsze związki pytań-odpowiedzi zachodzące w hermeneutycznie zinterpretowanej rozmowie. Tym samym Rozum (heglowskiej filozofii) – absolutny podmiot zmierzający do samowiedzy – zastąpiony został Językiem, w samym swym centrum „ciemnym” i owładniętym „głodem” mówienia, rozmawiania i wydo-
bywania na jaw tego, co było pierwotnie ciemne i niejawne.

Przy tym wszystkim jedno pozostało bez zmiany. Badanie dziejów filozofii pozostało zamknięte w kręgu języka i myśli. Bez wątplenia sam filozoficzny dyskurs w tym kręgu się mieści, przeto jego historyczne badanie może również zostać wciśnięte w ramy „ergocentrycznej” historii filozofii, zajmującej się historią pojęć i dialektycznymi związkami zachodzącymi wewnątrz toczącego się przez stulecia filozoficznego dialogu. Bez wątplenia historyk filozofii powinien badać „mroczne rodowody” filozoficznych pojęć i bez wątplenia badania

swoje może wyłożyć on tylko w języku. Ale czy znaczy to, że sens pytań filozoficznych, rodzaj ich „motywacji” można zrozumieć tylko dzięki badaniom różnych form i różnych funkcji filozoficznego języka (dialogu filozoficznego, powstawania i zlewania się „horyzontów problemowych”, rozumienia, językowych procesów wytwarzania nowej „pojęciowości” filozoficznej i przekształcania jej w zwyczaje językowe etc.)?

Niektórzy filozofowie i historycy filozofii epoki poheglowskiej byli odmiennego zdania. Doszli oni do przekonania, że prawdziwą motywację filozoficznych pytań odkryć można badając nie wyłącznie treść i wewnętrzną dialektykę filozoficznego dyskursu, lecz zewnętrzne warunki, w których ów dyskurs się odbywa. Nie wyłącznie myślowe „sytuacje” filozofów, nie wyłącznie ich stanowiska i role zajmowane w filozoficznej „rozmowie”, przebiegającej zgodnie z jakimś dialektycznym scenariuszem, rodzą filozoficzne problemy. Problemy te rodzą się w umysłach ludzi nie tylko myślących, lecz także realnie egzystujących w pewnych realnych (fizycznych, psychicznych, społecznych) warunkach i na te warunki reagujących. Sens sformułowanych przez nich pytań filozoficznych określony jest nie tyle przez kontekst filozoficznego dyskursu, ile raczej przez ich sytuację egzystencjalną, przez warunki ich życia. Ta sytuacja i te warunki powinny być przeto badane przez historyków filozofii, a w badaniach tych muszą oni stosować z konieczności inne metody niż te, które były stosowane na gruncie „ergocentrycznych” strategii uprawiania historii filozofii.

Jednakże celem dążeń filozofów i historyków filozofii, którzy taki projekt badania dziejów filozofii postanowili urzeczywistnić, nie było stworzenie opisowej historiografii filozofii. Nie chodziło im wyłącznie o dokonanie historycznej rekonstrukcji dawnych filozoficznych doktryn i światopoglądów, lecz o ich historyczne „wyjaśnianie” i przeprowadzenie filozoficznej „krytyki”. „Wyjaśnianie” to i ta „krytyka” nie odnosiły się do wewnętrznej struktury badanych doktryn, nie były efektami oceny spójności czy zasadności wyrażanych w nich poglądów; ich celem była nie tyle tzw. krytyka immanentna stanowisk

i doktryn, lecz ich krytyka „zewnątrzna”. Jej zadaniem było pokazanie, że wygłaszane przez filozofów poglądy nie wyrażają w istocie tego, co ci filozofowie naprawdę myślą, że wartości, których urzeczywistnianie zalecają, nie są tymi, które oni sami naprawdę cenią. Filozoficzna „krytyka” miała być więc w istocie demaskacją wytwarzanych przez filozofów „iluzji”, ukazaniem „zafałszowań” filozoficznej świadomości. Filozoficzna krytyka skierowana na samo filozoficzne myślenie nie jest niczym nowym: żywiołem filozofii jest polemika i krytyka; krytyczna autorefleksja była i jest siłą stymulującą rozwój filozoficznego myślenia. Ale osobliwością tej nowej krytycznej refleksji, o której właśnie mowa, było to, że jej celem nie było wyknięcie błędów logicznych, jakie popełniali filozofowie konstruujący swe filozoficzne systemy, czy wskazanie luk w ich rzeczowej wiedzy o świecie. Chodziło raczej o coś przeciwnego: o pokazanie, że twórcy filozoficznych poglądów nie ponoszą żadnej osobistej odpowiedzialności za tworzenie filozoficznych „iluzji” i „fałszów”, gdyż nie tworzą ich świadomie. Ich tworzenie ma całkiem obiektywne przyczyny, a odkrycie ich staje się możliwe dzięki zbadaniu egzystencjalnej sytuacji twórców filozoficznych idei, zbadanie nieuświadomianych przez nich warunków ich życia. Owo badanie sytuacji i uwarunkowań nie może sprowadzać się, rzecz jasna, wyłącznie do opisu jakichś fizycznych, psychicznych, społecznych, ekonomicznych faktów. Fakty te muszą zostać zinterpretowane na gruncie jakichś teorii, tłumaczących powstawanie i rozwój filozoficznej świadomości i pozwalających wyszukać wśród niezliczonych faktów „podejrzewanych” o to, że są przyczynami zafałszowań filozoficznej świadomości, te, które takimi przyczynami rzeczywiście są. Dzięki takim teoriom filozoficzna „krytyka” łączyła się ściśle z „naukowym wyjaśnianiem” i uzyskiwała pożądaną charakter naukowego obiektywizmu.

Owo powiązanie filozoficznej „krytyki” z „wyjaśnianiem”, opartym na teorii tłumaczącej powstawanie filozoficznej świadomości, miało dwa, co najmniej, godne uwagi następstwa. Po pierwsze, można

było rozluźnić ścisłe i nieco kłopotliwe związki krytyki filozoficznej z analizą logiczną struktury pojęciowej i badaniem rzeczowej zawartości konkretnych filozoficznych doktryn. Teorie, na których owa „krytyka” i „wyjaśnianie” się opierały (np. materializm historyczny, nietscheańska teoria resentymentu czy psychoanalityczna teoria tłumienia i sublimacji popędów), miały charakter ogólny – tłumaczyły nie wyłącznie mechanizmy powstawania filozoficznych idei, lecz mechanizmy powstawania i społecznego funkcjonowania idei w ogóle, tłumaczyły genezę „świadomości kulturalnej” w ogólności. Nadawało to filozoficznej „krytyce” charakter ogólnej „krytyki kultury”, a nie wyłącznie krytyki myślenia filozoficznego. Samo myślenie filozoficzne odróżniane było od innych postaci świadomości społecznej nie tyle dzięki swej pojęciowej zawartości i strukturze, ile raczej dzięki specyficznym funkcjom, jakie w życiu społecznym spełniać miały wytwarzane przez filozofów ideologiczne fałszy i iluzje.

Po drugie same związki „krytyki” filozoficznej z ogólnymi teoriami tłumaczącymi genezę kulturalnej świadomości również dawały się do pewnego stopnia osłabić. Wszak teorie owe tłumaczyły powstawanie świadomości filozoficznej w ogóle, a ich związek z okazjonalną „krytyką” tej lub owej doktryny był całkiem przypadkowy. Miały zastosowanie do opisu genezy wszystkich zgoła filozoficznych doktryn, mogły być przeto wykorzystane również do opisu i krytycznego „wyjaśniania” dziejów powszechnej (tj. europejskiej) filozofii.

III. Druga droga: „krytyczne” i „wyjaśniające” historie filozofii

Od połowy dziewiętnastego wieku pojawiają się periodycznie nowego rodzaju dzieła filozoficzne poświęcone krytyce kultury. Ich autorzy nakłaniają swych czytelników do krytycznego zrewidowania całej ich wiedzy o dziejach europejskiej kultury i całej ich wiedzy o przeszłości europejskiej filozofii. Mają oni krytycznie i podejrzliwie odnieść się do wszystkiego, co w kulturze tej przybrało postać myśli i zachowań świadomych, zarówno postać kultury popularnej jak i tzw.

kultury wysokiej, szczególnie jednak nieufnie winni traktować to, co przybrało formę pojęciowego dyskursu – filozoficzne, moralne i religijne przekonania oraz społeczne i polityczne ideologie. Niektórzy spośród owych autorów argumentują, że wszystkie filozoficzne, polityczne i społeczne idee są wyrazem „falszywej świadomości” i należą do wielkiej dziedziny „ideologii”, dziedziny, w której nic nie jest takie, jakie się wydaje, gdyż zaangażowani w rozstrzygnięcie filozoficznych, politycznych, społecznych problemów myśliciele nie są świadomi tego, że ich rzekomo czyste i bezinteresowne poszukiwania prawdy są w rzeczywistości sterowane przez ukryte i potężne siły, „interesy klasowe”, a w ostatecznym rachunku przez ekonomiczne i polityczne procesy, determinujące rozwój cywilizowanych społeczeństw. Inni znów przekonują swych czytelników, że całą filozofię Europy, a także całą jej moralność i chrześcijańską religię, cały zgoła organizm europejskiej kultury trawi niewidoczna gołym okiem choroba resentymetu, która sprawiła, że system europejskich wartości, będących pierwotnie wyrazem (charakterystycznej dla „rasy panów”) tegiej woli mocy i radosnej woli życia, uległ erozji i przewartościowaniu oraz zastąpiony został niepostrzeżenie przez systemy wartości stworzone przez ludzi lichych, słabych i owładniętych tłumioną nienawiścią do „panów”, pierwszych fundatorów tablic wartości. Jeszcze inni prowadzą swych czytelników do mrocznych i wilgotnych piwnic podświadomości, by mogli ujrzeć – w pełgającym świetle kaganka psychoanalizy – ogromne cielska uwięzionych tam i zajętych wytężoną pracą potworów (seksualnych popędów); wprowadzają następnie owych czytelników na jasno oświetlone salony wysokiej kultury, by mogli podziwiać jej dzieła; pozostawiają ich już jednak z ową przykrą wiedzą, że te wspaniałe i subtelne dzieła są tylko wysublimowanymi produktami pracujących w podziemiach stworów. Wszystkie te i jeszcze inne filozoficzne prace, prezentujące radykalną „krytykę kultury” i zdobywające ogromną (nieznaną dawnym myślicielom) popularność, zachęcały do zweryfikowania tradycyjnych wyobrażeń dotyczących kondycji kultury europejskiej i inspirowały

przedsięwzięcia zmierzające do napisania nowej, „krytycznej” jej historii. Inspirowały również usiłowania zmierzające do stworzenia nowej, „krytycznej” historii europejskiej filozofii.

1. Dzieje filozofii w ujęciu materializmu historycznego. „Historię filozofii jako naukę stworzył marksizm” stwierdzają stanowczo autorzy *Krótkiego słownika filozoficznego*⁵⁹, a stwierdzenie to zawiera obszerną charakterystykę projektu historii filozofii opartego na założeniach tzw. materializmu historycznego. Zawiera przede wszystkim trzy twierdzenia, które skłonni byli i – jak się zdaje – skłonni są nadal podzielać marksieści w ogólności, a marksistowscy historycy filozofii w szczególności. Pierwsze dotyczy naukowego statusu historii filozofii. *Jest* ona, jeśli na założeniach materializmu historycznego została oparta, nauką, bo nauką *jest* marksizm, a w szczególności sam materializm historyczny, który dostarczył historii filozofii naukowych podstaw. Drugie dotyczy owego „stworzenia” historii filozofii przez marksizm. Marksizm *stworzył* historię filozofii jako naukę, gdyż wcześniej ona w ogóle nie istniała lub istniała tylko w jakiejś „przednaukowej” postaci. Naukowa historia filozofii jest częścią nauk historycznych w ogóle, a marksizm mógł ją stworzyć dlatego, że wszystkim dyscyplinom historycznym dał naukowe podstawy. Trzecie twierdzenie dotyczy natury i historycznej genezy samego marksizmu. Mógł on dać wszystkim naukom historycznym naukowe podstawy, gdyż on sam jest fundamentalną nauką dotyczącą ludzkich dziejów, naukową teorią dziejów, a teoria ta (podobnie jak ufundowane przez nią historyczne dyscypliny) również pojawiła się w dziejach ludzkości po raz pierwszy, została bowiem (inaczej nie nazywałyby się „marksizmem”) stworzona przez Marksa.

Z tych trzech twierdzeń można jeszcze wyprowadzić następne, które – jak się zdaje – faktycznie są (a w każdym razie powinny być) uznawane za prawdziwe przez większość marksistów. Gdy mówią

⁵⁹ M. Rozentel, P. Judin [red.], *Krótki słownik filozoficzny*, Warszawa 1955, s. 213.

oni, że materializm historyczny jest nauką, używają słowa „nauka” inaczej, niż używa się go zwykle dzisiaj, gdy mówi się o tzw. naukach historycznych. Nie chcą oni tylko tyle powiedzieć, że materializm historyczny jest pewnego rodzaju narracją, zawierającą prawdziwe sądy o faktach historycznych, o przeszłych zdarzeniach politycznych, ekonomicznych, kulturowych itd.; raczej utrzymują stanowczo, że materializm historyczny jest naukową teorią, że zawiera wiedzę teoretyczną dotyczącą ludzkich dziejów. Jak należy rozumieć to określenie („wiedza teoretyczna”), to jest – jak zobaczymy – przedmiotem sporu wśród marksistów. To jednak, że materializm historyczny taką wiedzę istotnie zawiera, a tym samym umożliwia skuteczną „społeczną praktykę” – umożliwia świadome i metodyczne wpływanie na bieg dziejów, planowe kreowanie historycznej przyszłości – o tym przekonani są oni wszyscy. A zatem wszyscy przekonani są również o tym, że samo pojawienie się marksizmu jest zdarzeniem nie byle jakim, lecz zgoła wyjątkowym, mającym przełomowe, rewolucyjne znaczenie w całych ludzkich dziejach. To wyjątkowe zdarzenie historyczne musi być – jako wyjątkowe właśnie – opisane na gruncie fundamentalnej teorii dziejów, czyli na gruncie samego materializmu historycznego. Ów materializm musi więc zająć się również, a nawet przede wszystkim sobą samym, powinien pokazać, że właśnie na jego gruncie i wyłącznie na jego gruncie można nie tylko adekwatnie opisać jego własne historyczne pojawienie się, lecz także naukowo je wyjaśnić, tj. ukazać jego dziejową „konieczność” i zarazem naukowo uzasadnić sąd o jego przełomowym znaczeniu. Z tego powodu materializm historyczny jest – by tak rzec – samouzasadniająca się rewelacją. Jest wyrazem „historycznej samowiedzy” nie tylko marksistów, lecz także ludzkości całej, i za taką samowiedzę winien być też przez całą ludzkość uznany. Bowiem ludzkość dzięki materializmowi historycznemu uzyskuje nie tylko nową wiedzę o swej historycznej przeszłości, lecz także naukową teorię wyjaśniającą sens swych dziejów i zarazem praktyczne narzędzie kierowania nimi. Tym samym zdobywa (a w każdym razie powinna zdobyć) świadomość tego, że

jest zbiorowym podmiotem, który może odtąd zmienić radykalnie całe swe historyczne życie, może planowo tworzyć swą historyczną przyszłość. Ludzkość zdobywa więc zarówno świadomość siebie, jak i świadomość swej niezwyklej, rewolucyjnie nowej sytuacji historycznej, w której się – dzięki materializmowi historycznemu – znalazła.

Płynął z tego pewien wniosek specjalnie ważny dla opartej na materializmie historycznym, a więc „naukowej” historii filozofii. Winna ona uznać stworzenie materializmu historycznego za zdarzenie przełomowe nie tylko w dziejach społecznych, lecz także, oczywiście, w dziejach nauki i filozofii. „Historia filozofii winna traktować powstanie filozofii marksistowskiej jako skok rewolucyjny, jako rewolucję, która dokonała olbrzymiego przewrotu w dziejach myśli ludzkiej i przekształciła filozofię w naukę”⁶⁰. Przedmarksowski okres tych dziejów to okres myśli przednaukowej, dzieje myśli marksistowskiej to dzieje myśli naukowej. Rozwój myśli filozoficznej „posiada dwa okresy: do Marksa i od Marksa. Marksizm jest dla dziejów filozofii punktem zwrotnym”⁶¹.

Naukowy historyk filozofii musi nie tylko ten fakt uznać, lecz także naukowo go wyjaśnić. Musi też uznać i wyjaśnić ten fakt, że filozofia okresu przedmarksowskiego była z konieczności przednaukowa, a także ten, że niemarksistowska filozofia okresu pomarksowskiego jest z konieczności nienaukowa. Opis i wyjaśnienie tego ostatniego faktu jest szczególnie ważne i nakłada na historyka szczególnie obowiązki, zmusza go do specjalnego moralnego „zaangażowania się”. Jest bowiem oczywiste, że nienaukowość ta jest, z praktycznych, moralnych i politycznych względów, czymś znacznie gorszym, niż przednaukowość filozofii okresu przedmarksowskiego. Nieuznawanie prawdy, gdy ta już została odkryta, jest wszak czymś dużo bardziej nagannym, niż błędzenie wówczas, gdy prawdy jeszcze nikomu nie

⁶⁰ *Ibidem*, s. 215.

⁶¹ T. Kroński, *O „Historii filozofii” W. Tatarkiewiczza*, „Myśl Filozoficzna” nr. 4(6)/1952, s. 270.

udało się znaleźć. Przeto historyk filozofii winien nie tylko wskazywać błędne sądy niemarksistowskiej filozofii współczesnej, nie tylko ukazywać społeczne (klasowe) przyczyny wygłaszania takich sądów, lecz także bez skrupułów „obiektywnie” i „naukowo” je oceniać. Oceniać jako „reakcyjne” – nic bowiem nie zasługuje bardziej na tę nazwę i na większe potępienie niż negatywna reakcja na prawdę.

Choć przedstawiony wyżej zespół przekonań charakteryzuje – jak się zdaje – większość marksistów i marksistowskich historyków filozofii „jako takich”, to nie należy jednak mniemać, że faktycznie istniejący marksizm i faktycznie uprawiana w dziewiętnastym i dwudziestym wieku marksistowska historia filozofii tworzyły spójną i monolityczną całość. Jedną z kwestii, których rozstrzygnięcie budziło wśród marksistów największe kontrowersje i prowadziło do przyjmowania zasadniczo różnych stanowisk teoretycznych i strategii praktycznego działania, była kwestia naukowego charakteru materializmu historycznego. Materializm ów był efektem prób „przezwycięzania” i „stawiania na nogi” idealizmu heglowskiego, a zarazem zachowania i przeniesienia na grunt „materialistycznej interpretacji dziejów” heglowskiej dialektyki. Próby te podejmowano w czasie, gdy wysiłki filozofów, zwłaszcza reprezentujących stanowiska pozytywistycznego naturalizmu i scjentyzmu, koncentrowały się na tworzeniu „naukowej filozofii” i budowaniu modelu „nauk pozytywnych”, w szczególności oczekiwanych i zapowiadanych od dawna pozytywnych nauk społecznych.

Klasyki marksizmu, a także marksiści drugiej połowy dziewiętnastego wieku, wiązali z dialektyką heglowską i tworzonym przy jej użyciu materializmem historycznym prawdziwie mesjanistyczne nadzieje. Jednocześnie próbowali owemu materializmowi nadać – w zgodzie z duchem pozytywistycznej epoki – charakter naukowej (socjologicznej i ekonomicznej) teorii, która pozwoli przewidywać historyczną przyszłość na mocy „żelaznych praw” rozwoju historycznego. Używali więc zwykle określeń „nauka” i „naukowa teoria” w odniesieniu do materializmu historycznego na dwa całkiem

różne sposoby. Mówili (sposobem heglistów) o historycznej nauce i naukowej teorii dziejów wtedy, gdy chcieli powiedzieć, że materializm historyczny jest czymś w rodzaju filozofii dziejów czy historiozofii, czyli filozoficzną refleksją nad procesem dziejowym pojmowanym jako proces historycznych przeobrażeń zbiorowej świadomości. Refleksja ta miała być wprawdzie oparta – inaczej niż heglizm – na materialistycznych założeniach, zasadniczym jednak jej przedmiotem miał być dokonujący się w dziejach dialektyczny proces osiągania przez duże grupy społeczne świadomości i samoświadomości, a także proces uzyskiwania przez nie zdolności do solidarnego, zbiorowego „czynu” – rewolucyjnego działania przeobrażającego całkowicie życie ludzkości na ziemi. Zasadniczym celem tej historiozoficznej refleksji miało być wytworzenie mesjanistycznej ideologii, wyrażającej adekwatnie światopogląd i „interesy klasowe” tej grupy społecznej, która w dziele owego przeobrażania życia ludzkości miała odegrać rolę wiodącą – proletariatu – i stymulowanie tym samym światowej rewolucji.

Wyrażeń „nauka historyczna” i „naukowa teoria dziejów” używali dziewiętnastowieczni marksiści jeszcze inaczej, zgodnie ze zwyczajem ówczesnych pozytywistów. Czynili tak, gdy chcieli powiedzieć, że materializm historyczny powinien być uznany za nową (od dawna już zapowiadaną), prawdziwie „nomotetyczną” i „pozytywną” naukę społeczną, socjologiczno-ekonomiczną nauką dyscyplinę zajmującą się badaniem obiektywnych prawidłowości historycznego rozwoju ludzkich społeczeństw⁶². Materializm historyczny tak pojmowany

⁶² „Marks mówi zwykle o rozwoju społeczeństwa jako o procesie obiektywnym. W posłowie do *Kapitału* sukcesywność form ekonomicznych opisana jest jako »proces przyrodniczo-historyczny«. W 1873 roku Marks w przedmowie do drugiego wydania *Kapitału* cytuje fragment z rosyjskiej recenzji pierwszego wydania: „Marks rozpatruje ruch społeczny jako proces przyrodniczo-historyczny, którym rządzą prawa nie tylko niezależne od woli, świadomości i zamiarów człowieka, lecz raczej, odwrotnie, określające jego wolę, świadomość, zamiary”. Dalej twierdzi, że to prawidłowa interpretacja jego zadania – a więc odkrycia praw rządzących rozwojem społecznym” (I. Berlin, *Karol Marks, jego życie i środowisko*, przeł. W. Orlisk, Warszawa 1999, s. 121).

miał opisać położenie i „obiektywne interesy” realnie istniejących (wyróżnionych wedle ekonomicznych kryteriów) grup czy też klas społecznych i wykryć ekonomiczne i socjologiczne prawa sterujące rozwojem społeczeństw złożonych z tych grup.

Te dwa różne znaczenia wyrażenia „nauka historyczna” („naukowa teoria dziejów”) łatwo ulegały złączeniu. Wszak w obu znaczeniach zawarta była intencja prospektywna i praktyczna: materializm historyczny jako światopogląd proletariatu miał być ideologią, umożliwiającą praktyczne kreowanie historycznej przyszłości. Materializm historyczny jako pozytywna nauka społeczna miał wykryć prawa rozwoju społecznego, pozwalające naukowo przewidywać historyczną przyszłość i przewidywanie to stosować w społecznej i politycznej praktyce. Materializm historyczny jako ideologia wskazywał proletariatu zgodny z jego „interesem klasowym” cel świadomego działania – stworzenie komunistycznego ustroju społecznego. Materializm historyczny jako „pozytywna nauka” przewidywał (stosując „żelazne prawa” rozwoju społecznego) „konieczne” powstanie owego ustroju. Oba te znaczenia łatwo odnaleźć w dwuznacznym, a chętnie używanym przez marksistów, wyrażeniu „jedność teorii i praktyki”, a także w paradoksalnym określeniu doktryny realizującej ową „jedność”, czyli samego marksizmu, jako „naukowego światopoglądu”.

Często podejmowane próby nadania materializmowi historycznemu charakteru doktryny społecznej łączącej spójnie obie „naukowe” tendencje nigdy nie przyniosły zadowalającego rezultatu i marksizm „ortodoksyjny” (mniej lub bardziej zinstytucjonalizowany i z konieczności dogmatyczny) borykał się nieustannie w swej dziewiętnastowiecznej i dwudziestowiecznej historii z dwoma „rewizjonistycznymi” skłonnościami, rozrywającymi jego deklarowaną jedność – ze skłonnością do przekształcania materializmu historycznego w pewnego rodzaju stosowaną naukę społeczną, pojmowaną na sposób naturalistyczno-pozytywistyczny, oraz z przeciwnie skierowaną skłonnością do traktowania go jako dialektycznej filozofii dziejów mającej na celu stworzenie ideologii „rewolucyjnego proletariatu”, sterowanie

jego działaniami i praktyczne kreowanie historycznej przyszłości. Obie te skłonności wyraziły się nie tylko w różnych prezentacjach materializmu historycznego i różnych interpretacjach „podstawowego prawa” rozwoju dziejowego, lecz także, oczywiście, w różnych projektach uprawiania „naukowej” historii filozofii.

* * *

Jeden z owych projektów – nazwijmy go „naturalistycznym” – ma (sądząc z deklaracji) charakter prawdziwie „nieergocentryczny”, gdyż wyraża dobitnie przekonanie, zgodnie z którym myśl filozoficzna (przejaw świadomości społecznej albo „ideologicznej nadbudowy”) jest determinowana przez „byt społeczny” albo „bazę ekonomiczną”, czyli coś, co należy do zupełnie innych (w sensie ontologicznym) rodzajów przedmiotów i zjawisk, niż myśl i świadomość społeczna. Tak właśnie zostaje zastosowane tu do zjawisk filozoficznych słynne „podstawowe prawo” rozwoju społecznego, sformułowane (1859) przez Marksa zrazu w formie „zaprzecznej”, odsyłającej do heglizmu („Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz, przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość”), a wyrażane później zwykle w postaci lapidarnego twierdzenia, głoszącego, że procesy zachodzące w „bazie ekonomicznej” jakiegoś społeczeństwa (rozwój jego „sił wytwórczych” i związane z nim przeobrażenia „stosunków produkcji”) determinują procesy zachodzące w jego „ideologicznej nadbudowie”. Twierdzenie to uzupełniano zwykle, odcinając się od tzw. ekonomicznego marksizmu, formułą (nie całkiem zgodną z pierwotną, Marksovską formułą podstawowego prawa z 1859 roku) głoszącą, że oddziaływanie „bazy” i „nadbudowy” nie jest jednokierunkowe, lecz „wzajemne”⁶³. Historyk filozofii uzbrojony w podstawowe prawo rozwoju społecznego winien kierować się więc następującą maksymą:

⁶³ O wzajemnym oddziaływaniu „bazy” i „nadbudowy” zob. A. Schaff, *Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego i historycznego*, Warszawa 1959 (wyd. 5.), s. 176-184.

Teorie i poglądy filozoficzne, podobnie jak poglądy polityczne, prawne itd., wchodzą w skład nadbudowy i zmieniają się wraz ze zmianą swej bazy. (...) Dlatego też rozwój i zmianę poglądów filozoficznych badać trzeba w powiązaniu ze zmianami zachodzącymi w bazie społeczeństwa⁶⁴.

Badanie takie daje historykowi marksistcie (w jego własnym mniemaniu) niebywałą przewagę nad historykiem idealistą, który – nie dysponując żadną naukową teorią rozwoju – skazany jest na relacjonowanie przypadkowych, powierzchownych faktów. Materialista historyczny natomiast może dotrzeć do prawdziwych ich przyczyn, odkryć sferę historycznej konieczności.

Idealizm historyczny – czytamy w podręcznikowym wykładzie „teorii marksizmu” – zatrzymuje się na *powierzchni* historii, na sformułowaniach jej nadbudowy ideologicznej; materializm historyczny doceniając znaczenie tej ostatniej (...), idzie dalej i szuka *przyczyn* i podstaw tego zjawiska.

Dzięki temu materializm historyczny może wskazać na konieczność i prawidłowość tam, gdzie dla idealizmu historycznego istnieje tylko przypadek albo dowolny czyn jednostki⁶⁵.

Jak ma wyglądać owo szukanie „podstaw i przyczyn”? Sięgnijmy znów do podręcznikowego przykładu:

Idealista zastanawiając się nad tym, że Arystoteles głosił, jakoby niewolnictwo było nieuniknionym losem i przyrodzonym stanem określonej kategorii ludzi, a Rousseau na odwrót, utrzymywał, iż wszyscy ludzie rodzą się równi – przyjmie dla wyjaśnienia tej rozbieżności poglądów albo przypadkowy błąd Arystotelesa, albo ewolucję ludzkich pojęć w poglądach Rousseau (...); materialista zaś, uzasadniający zjawiska społeczne stanem rozwoju sposobu produkcji, wykazuje, że stanowisko jednego i drugiego myśliciela pozostaje w koniecznym związku z istniejącymi w ich czasach stosunkami materialnymi. Ujmując procesy socjalne jako sploty przyczyn i skutków, w które włączają się również formy świadomości społecznej, a które u podstaw swych mają (...) taki a nie

⁶⁴ M. Rozental, P. Judin, *Krótki słownik...*, *op. cit.*, s. 214.

⁶⁵ A. Schaff, *Wstęp do teorii marksizmu*, s. 185.

inny sposób produkcji, materializm historyczny potrafi wytłumaczyć bez sprzeczności i niedomówień, dlaczego w określonych epokach pojawiają się takie a nie inne idee, potrafi wytłumaczyć zadowalająco cały w ogóle rozwój społeczeństwa. Dzięki temu właśnie jest materializm historyczny nauką o społeczeństwie w ścisłym tego słowa znaczeniu⁶⁶.

Nie możemy mieć żadnych wątpliwości co do tego, na czym polega ogromna przewaga materialisty historycznego nad historykiem idealistą. Tam, gdzie ten ostatni „zastanawia się” tylko i coś lekko-myślnie „głosi”, ten pierwszy „ujmuje procesy socjalne jako spłoty przyczyn i skutków”. I przede wszystkim „wykazuje” konieczne związki. Dzięki temu właśnie jest materializm historyczny nauką „w ścisłym tego słowa znaczeniu”. Dzięki temu również historia filozofii jest taką nauką. Czyżby była to jednak – chciało by się zapytać – nauka dedukcyjna? Przypuszczenie takie nie jest wcale niedorzeczne: zadaniem historyka filozofii ma być wszak przede wszystkim *pokazanie*, jakie konsekwencje wynikają z podstawowego prawa rozwoju społecznego, a następnie „wykazanie” na przykładach zaczerpniętych z dziejów filozofii, że prawo to ma z konieczności zastosowanie do zjawisk filozoficznych, które są częścią nadbudowy, ponieważ stosuje się do całej ideologicznej nadbudowy.

Historyk filozofii ma jasno określony cel i sposób postępowania, przeto może działać automatycznie. Wszystkie idee filozoficzne są częścią „nadbudowy ideologicznej” („świadomości społecznej”), wszystkie są więc determinowane przez „bazę ekonomiczną” („byt społeczny”). Baza ekonomiczna historycznie się zmienia, przeto i określana przez nią ideologiczna nadbudowa przeobraża się – stosownie do zmian bazy. Zachodzące w bazie zmiany „sił wytwórczych” mają decydujący wpływ na przeobrażenia stosunków społecznych, te zaś znów wpływają na zmiany zachodzące w sferze nadbudowy, m.in. w dziedzinie filozofii. Procesy zachodzące w bazie mają wpływ na ujawnienie się obiektywnych – wymuszonych przez dialektyczne prawa rozwoju społecznego – antagonistycznych „interesów klasowych”.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 186.

Owe antagonistyczne interesy znajdują odbicie w sferze nadbudowy, w szczególności w dziedzinie idei i doktryn filozoficznych. Te ostatnie wyrażają światopoglądy klasowe i odzwierciedlają – w charakterystyczny, zmystyfikowany sposób – walkę antagonistycznych, mających sprzeczne interesy klas. Zadaniem historyka filozofii jest pokazanie, jakie funkcje społeczne spełniają (w dobie panowania pewnej „formacji ekonomiczno-społecznej”) określone doktryny filozoficzne i w jaki sposób odbija się w nich prowadzona wówczas walka klasowa.

Zadanie to byłoby niezmiernie trudne do wykonania, gdyby i tutaj materializm historyczny (wspierający się na ustaleniach innej „naukowej” teorii, nazywanej „materializmem dialektycznym”) nie dostarczył historykom filozofii nieocenionych wskazówek. Zgodnie z nimi historycy powinni stosować „podstawowe prawo” materializmu dialektycznego, które głosi, że „podstawowym zagadnieniem” filozofii jest zagadnienie „stosunku myślenia do bytu” (chodziło właściwie o dwa stosunki: „pierwszeństwa” i „określenia”). Wszystkie doktryny filozoficzne należy przeto podzielić na dwie grupy, stosownie do tego, jak zostało w nich rozstrzygnięte owe „podstawowe zagadnienie”. Doktryny, w których zagadnienie to zostało rozstrzygnięte na korzyść bytu materialnego (byt jest „pierwotny” w stosunku do myślenia i „określa” je), są doktrynami materialistycznymi; te zaś, w których zostało ono rozstrzygnięte na korzyść myślenia (myślenie jest pierwotne w stosunku do bytu i określa go) są doktrynami idealistycznymi.

Właściwe ujęcie tego zagadnienia umożliwiło naukową klasyfikację głównych kierunków w filozofii i rozpatrywanie walki materializmu z idealizmem jako głównej prawidłowości historii filozofii⁶⁷.

Dzięki naukowej klasyfikacji, stworzonej przez materializm historyczny, wszystko stało się jasne. Mroki dziejów rozproszyły się i spod zawiłych ścieżek powierzchniowej, przypadkowej historii wyłoniła się prosta droga dziejowej konieczności. Drogą tą podążały od wieków ludzkie społeczeństwa, rozdierane wewnętrznymi, klasowymi kon-

⁶⁷ M. Rozental, P. Judin, *Krótki słownik...*, *op. cit.*, s. 214.

fliktami, i podążała nią również filozoficzna myśl wyrażająca i odzwierciedlająca owe konflikty. Wyposażony w podstawowe prawa dialektycznego i historycznego materializmu historyk filozofii może bez trudu odtworzyć tę drogę pokazując, w jaki sposób walka materializmu z idealizmem (zjawisko należące do ideologicznej nadbudowy) odzwierciedla – stymulowaną przez procesy zachodzące w bazie ekonomicznej – walkę klasową. Jest dla niego jasne, że doktryny idealistyczne wszystkich czasów wyrażały i wyrażają światopoglądy klas posiadających i wyzyskujących, a więc również ich interesy klasowe. Doktryny te są przeto wsteczne. Inaczej doktryny materialistyczne; te wyrażały i wyrażają światopoglądy, a więc i interesy klas nieposiadających i wyzyskiwanych. Są więc z konieczności postępowe.

Historyk filozofii nie musi zatem wcale rozważać (poza jednym tylko „podstawowym zagadnieniem”) „wewnętrznych” problemów badanych stanowisk i doktryn. Przeciwnie, takie rozważanie uważane jest za ryzykowne, grożące autonomizowaniem nieautonomicznych z definicji (gdyż należących do uwarunkowanych przez bazę) zjawisk ideologicznej nadbudowy, a więc grożące popadnięciem w nienaukowy „immanentyzm metodologiczny”.

Istota immanentyzmu metodologicznego – traktowania zjawisk filozoficznych w oderwaniu od warunków historycznych, w oderwaniu od koncepcji społecznych i naukowych – to po prostu idealizm. Dla marksisty „fakt” filozoficzny oderwany od swej gleby historycznej i funkcji społecznej nie istnieje w ogóle jako przedmiot badań. Dla marksisty pogląd filozoficzny należy do nadbudowy. Dla idealisty metodologicznego (...) idee filozoficzne posiadają swój byt autonomiczny⁶⁸.

Historyk marksista musi jedynie ustalić funkcję społeczną badanej doktryny. Nie znaczy to jednak, że ma on badać „glebę historyczną”, na której wyrosła jakaś doktryna, by poznać, jaką ona spełniała funkcję społeczną, że musi studiować procesy produkcyjne zachodzące w bazie ekonomicznej pewnego społeczeństwa żyjącego w pewnej epoce, by

⁶⁸ T. Kroński, *O „Historii filozofii” W. Tatarkiewicza...*, *op. cit.*, s. 259

wiedzieć, czy determinowane przez te procesy zjawiska ideologicznej i filozoficznej nadbudowy są wyrazami interesów tej lub owej społecznej klasy. Gdyby tak było, historia filozofii nie byłaby nauką ukazującą w sposób demonstratywny zachodzące „z konieczności” procesy, a każde badanie historyczne wystawiałoby „naukowe” prawa materializmu historycznego (traktowane jako ryzykowne empiryczne hipotezy) na próbę falsyfikacji. Jest jednak inaczej. Historyk filozofii nie dlatego wie, jakie funkcje społeczne spełnia jakaś doktryna, że zbadał jej społeczne podłoże i wykrył, czyje interesy klasowe ona wyraża, lecz na odwrót, wie on czyje interesy klasowe ona wyraża i z jakim podłożem społecznym ma ją związać, gdy ustalił, jak na jej gruncie zostało rozstrzygnięte „podstawowe zagadnienie”, gdy rozpoznał jej materialistyczny lub idealistyczny charakter. „Podstawowe prawa”, dzięki którym rozpoznaje idealistyczny bądź materialistyczny charakter doktryn i przyporządkowuje je następnie odpowiednim klasom i ich interesom klasowym, są dla niego nienaruszalnymi prawami *a priori*.

Zgodnie z tymi prawami we wszystkich formacjach ekonomiczno-społecznych materializm wyraża „z konieczności” światopoglądy oraz interesy klas nieposiadających i wyzyskiwanych, idealizm zaś światopoglądy oraz interesy klas posiadających i wyzyskujących. W istocie więc badanie pochodzenia klasowego poszczególnych myślicieli nie ma większego znaczenia. Nader często bowiem filozofowie wywodzący się z klas uciskanych głoszą faktycznie poglądy idealistyczne. Jest to nawet regułą we wczesnych fazach rozwoju danej formacji, gdy klasa uciskana nie ma jeszcze jasnej świadomości swych obiektywnych interesów i jest jedynie „klasą w sobie” a nie „dla siebie”, co skazuje ją na myślenie myślami klasy panującej (które to myśli są – jak uczył Marks – „myślami jej panowania”). Jest więc jasne, że idealistyczne doktryny wyrażają „z konieczności” wsteczne światopoglądy klas posiadających, zupełnie niezależnie od tego, co myślący przedstawiciele tych klas faktycznie głoszą. Jest również oczywiste, że materialistyczne doktryny *muszą* wyrażać światopoglądy klas wyzyskiwanych i postępowych; nie ma więc potrzeby interesować się

tym, co faktycznie głoszą przedstawiciele tych klas i czy w ogóle cokolwiek głoszą. (Niewolnicy w formacji niewolniczej i chłopci pańszczyźniani w formacji feudalnej *mają* z istoty światopoglądy materialistyczne, nawet jeśli nie ma faktycznie żadnych wyrazicieli tych światopoglądów).

Historyk filozofii opierający się na założeniach materializmu historycznego nie musi więc – wbrew deklaracjom – zajmować się wcale bazą ekonomiczną i zachodzącymi w niej procesami. Winien jedynie ustalić (przy zastosowaniu papierka lakmusowego podarowanego mu przez Engelsa), w jaki sposób badani przez niego myśliciele rozstrzygnęli „podstawowe zagadnienie”, czyje więc interesy klasowe wyrażają ich doktryny. Ale gdy to ustalenie nie jest możliwe, gdyż, na przykład, badani myśliciele zignorowali „podstawowe zagadnienie” i nie wypowiedzieli się jednoznacznie na temat stosunku myślenia do bytu albo, co gorsza, nie wygłaszali żadnych zgoła filozoficznych twierdzeń, to dla marksistowskiego historyka filozofii nie powinien to być jeszcze powód do rezygnacji z wypełnienia postawionego mu zadania. Nie powinien on ustawać w wysiłkach, by ustalić jednak, czy myśliciele owi byli materialistami, czy idealistami, czy głosili więc postępowe poglądy, czy wsteczne. Te wysiłki zostaną zawsze uwieńczone powodzeniem, jeśli tylko historyk nie będzie nadmiernie subtylizował, analizował drobiazgowo poglądów, słowem, grzeszył „immanentyzmem metodologicznym”, tylko trzymał się zdrowej zasady, że materialistą lub idealistą nie jest się dlatego, że się ma określone (materialistyczne lub idealistyczne) poglądy, lecz dlatego, że się bierze stronę tej lub owej klasy w walce klasowej albo przyjmuje się postawę wiary lub niewiary w postęp naukowy (nauki szczegółowe są z natury „materialistyczne”).

Stosunek określonej doktryny do nauk i jej miejsce w walce społecznej epoki pomaga często w ustaleniu pozycji doktryny wobec dwóch diametralnie sobie przeciwstawnych kierunków, dwóch obozów w filozofii⁶⁹.

⁶⁹ *Ibidem*.

Jeśli, na przykład, nie jesteśmy przekonani, że myśliciele Odrodzenia (tacy, jak Bacon czy Giordano Bruno), którzy głosili pewne idealistyczne poglądy, byli materialistami albo powątpiewamy, czy materialistą był Edward Dembowski, zwolennik idealizmu Hegla, to zastosowanie przytoczonej maksymy pozwoli nam rozwiązać wszelkie wątpliwości:

Właśnie postawa Bacona i myślicieli Odrodzenia (jak np. Bruno) wobec nauki (żywiony dla niej kult) pozwala na ich eksplikację jako materialistów, mimo że występują u nich także elementy idealizmu (np. bóg Bacona). Poglądy rewolucyjne Dembowskiego określają jego materializm. Jedno i drugie, stosunek do nauki i miejsce zajmowane w walce społecznej, pozwalają nam lepiej ustawić filozofa przez podporządkowanie wszystkich „odchyleń”, „niuansów”, „izmów” zasadniczej alternatywie: albo materializm – albo idealizm. Kto nie widzi tego, kto nie rozumie związku filozofii z jej warunkami historycznymi, ten wyabsolutnia cechy, odgałęzienia drugorzędne, wyabsolutnia je i często fałszuje totalnie charakter myślicieli⁷⁰.

By właściwie historycznie „ustawić” jakiegoś myśliciela, nie trzeba w ogóle badać jego filozoficznych poglądów; wystarczy ustalić jego sposób rozstrzygnięcia zagadnienia stosunku myślenia do bytu. Ale i to może okazać się zawodne; należy wtedy innymi sposobami określić jego „pozycję”, zajmowaną w walce klas.

Nie ustalenie tej pozycji, lecz odpowiednie jej nazwanie, może sprawić nadmiernie skrupulatnemu historykowi marksistcie pewien kłopot. Bo czyż materializmu filozofów formacji niewolniczej nie należy jakoś odróżnić od materializmu filozofów reprezentujących formację feudalną lub kapitalistyczną? Czyż materializm Demokryta nie różni się niczym od materializmu Holbacha, a idealizm Platona od idealizmu Hegla? Zapewne, czymś się różnią. Mimo groźby popadnięcia w „immanentyzm metodologiczny” niektórzy bardziej skrupulatni historycy marksiści podejmują próby wynalezienia

⁷⁰ *Ibidem*.

odpowiedniej liczby odmian idealizmu i materializmu tak, by dało się nimi obdzielić wszystkich uczestników walki klasowej we wszystkich formacjach ekonomiczno-społecznych. Obsłużenie wszystkich klas, występujących we wszystkich formacjach ekonomicznych z rozszerzeniem do wyrażenia swych interesów klasowych w formie światopoglądowej, mogło jednak nastęrczać pewne trudności. Bowiem

jest rzeczą oczywistą – skarży się L. Goldmann – że ilość możliwych światopoglądów jest o wiele bardziej ograniczona niż sytuacji, w jakich znajdowały się i znajdować się będą różne klasy społeczne w toku historii. Niemal każdemu spośród wielkich znanych nam światopoglądów zdarzało się wyrażać różnorodne, a nawet w wielu punktach ze sobą sprzeczne sytuacje ekonomiczne i społeczne⁷¹.

Lucien Goldmann, reprezentujący nie naturalistyczną, lecz „dialektyczną” odmianę marksizmu, skłonny był stosować w swych badaniach znacznie bardziej wyrafinowane typologie światopoglądów, niż ta, która została zaproponowana przez Engelsa. Prawdziwa przyczyna jego zmartwienia – mała podaż typów światopoglądów przy ogromnym klasowym popycie na nie – stanie się dla nas jednak dobrze zrozumiała, jeśli uświadomimy sobie, że autentycznie „naukowy” historyk marksista musi się zadowolić bardzo ubogim zestawem zasadniczych stanowisk filozoficznych. Zna on dwa tylko takie stanowiska – materializm i idealizm – może więc tylko cudownie je pomnażać, wytwarzając rozmaite ich odmiany. (Materializm więc może być np. „pierwotny”, „naiwny”, „mechanistyczny”, „wulgarny”, „ekonomiczny”, „metafizyczny” i „dialektyczny”. Zasadniczych odmian idealizmu jest znacznie mniej – może on być przede wszystkim „obiektywny” i „subiektywny”, „metafizyczny” i „dialektyczny” – wiążąc je jednak ze „spirytualizmem”, „mistycyzmem”, „klehostwem”, „obskurantyzmem” i „religianctwem”, a także „nacjonalizmem” i „fasyzmem” można wytworzyć jeszcze nieco użytecznych odmian). Przy odrobinie pomysłowości historyk może więc stworzyć odpowiednią liczbę

⁷¹ L. Goldman, *Nauki humanistyczne a filozofia*, przeł. E. Jerzyńska, Warszawa 1961, s. 146.

odmian dwu podstawowych stanowisk, by zaspokoić wszystkie potrzeby światopoglądowego wyrażenia klasowych interesów i jednocześnie oddać naturę niegasnącej walki klas.

Gdy historyk marksista dokonał już wszystkich ustaleń i „wskazań”, gdy ustalił formację ekonomiczną, w której trzeba usytuować danego myśliciela, a następnie wskazał jego miejsce klasowe i pozycję zajmowaną w walce klas, gdy wreszcie przyporządkował owej pozycji właściwe stanowisko idealistyczne lub materialistyczne i odpowiednio je nazwał, mógł otrzeć pot z czoła i odetchnąć z ulgą. Nieźle się napracował, ale wykonał swe „teoretyczne” zadanie. Wykazał, co było do wykazania. Pozostało mu tylko spełnienie moralnego obowiązku wobec „rewolucyjnego proletariatu”, czyli wskazanie, jaką praktyczną postawę proletariatu ów ma zająć wobec badanych przez niego doktryn i ich twórców. Na tym bowiem polega – stosowana również w historii filozofii – zasada jedności teorii i praktyki: historia filozofii ma nie tylko wskazać materialistyczne i idealistyczne doktryny i stanowiska oraz pokazać sposób, w jaki odzwierciedlił się w nich antagonizm klasowy; powinna ona także określić funkcje, jakie doktryny te i stanowiska spełniają nadal w życiu społecznym, oraz wskazać, jaką praktyczną postawę wobec nich zająć ma rewolucyjny proletariat prowadzący nieustępliwą swą walkę o wyzwolenie ludzkości.

W tym „praktycznym” przedsięwzięciu historyk filozofii mógł się oprzeć na owej tezie „uzupełniającej” podstawowe prawo rozwoju historycznego, tezie głoszącej, że nie tylko byt społeczny określa społeczną świadomość, lecz także zachodzi zależność odwrotna – społeczna świadomość określa społeczny byt. Teza ta nadaje materializmowi historycznemu specjalnie aktywistyczny i praktyczny charakter, odróżniający go od „materializmu ekonomicznego”, mającego swoiście „fatalistyczne” zabarwienie:

W odróżnieniu od materializmu ekonomicznego, który sprowadza rolę idei do zera, materializm historyczny, przeciwnie, podkreśla ich ogromną rolę. Instytucje społeczne i polityczne oraz idee, skoro się już pojawiły, stają się same siłą oddziaływającą na warunki, które je

zrodziły. Albo opóźniają one rozwój społeczny jako siły reakcyjne, służące wstecznym warstwom i klasom społecznym, albo posuwają ten rozwój naprzód, służąc klasom przodującym, rewolucyjnym⁷².

Uznający tę prawdę historyk marksista nie może poprzestać na ukazaniu historycznej i społecznej genezy badanych filozoficznych idei; powinien również wskazać, jak te idee, „skoro już się pojawiły”, wpływają – stymulująco lub hamująco – na zachowania mas, na działania rewolucyjnego proletariatu. Przy udzielaniu tych wskazań historyk winien wziąć oczywiście pod uwagę okres (przed- lub po-Marksowski) oddziaływania badanych idei. Powinien rozumieć różnicę, jaka istnieje między, na przykład, Platonem („grecki filozof idealista, zaciekły wróg materializmu, przeciwnik demokracji ateńskiej”), którego doktryna „stała się źródłem wielu koncepcji reakcyjnych, antynaukowych, mistycznych” i jest wykorzystywana „w walce przeciw nauce i rewolucyjnemu ruchowi mas”⁷³, a Nietzschem („skrajnie reakcyjny niemiecki filozof-idealista, otwarty apologeta burżuazyjnego wyzysku i agresji, bezpośredni poprzednik „ideologów” faszystowskich”), który „propaguje nie cofającą się przed niczym zbójczą agresję, gardzącą wszelkimi normami prawa i moralności” i głosi „reakcyjną, antyhumanistyczną” filozofię, „przepojoną zacieklą nienawiścią do mas pracujących”⁷⁴.

Historia filozofii w marksistowskim ujęciu jest „nauką stosowaną”. Jej głównym zadaniem jest wskazanie, jakie funkcje – postępowe lub wsteczne – spełniają w życiu społecznym pewne doktryny filozoficzne, ich twórcy i ich wyznawcy. Życie społeczne jest jednak walką, „walką klas”, zatem wskazanie postępowego bądź wstecznego charakteru doktryn filozoficznych jest zarazem wskazaniem, jaką postawę praktyczną zająć wobec nich powinien „rewolucyjny proletariat” i jego zinstytucjonalizowane organy. By to praktyczne zadanie historia filozofii mogła spełnić, nie było konieczne w zasadzie przeprowadzanie

⁷² M. Rozental, P. Judin, *Krótki słownik...*, *op.cit.*, s. 401.

⁷³ *Ibidem*, s. 502 i 503.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 455.

żadnych historycznych badań dotyczących społecznych warunków rozwoju filozoficznej myśli. Tam, gdzie takie badania rzeczywiście usiłowano przeprowadzać, jak w dziewiętnastowiecznej, naturalistycznej i pozytywizującej historiografii marksistowskiej (J. Plechanow, F. Mehring), marksistowska „historia filozofii” przybierała postać schematycznej (opartej na koncepcji uniwersalnych „formacji ekonomiczno-społecznych”) i deterministycznej (opartej na przekonaniu, że prawa określające przeobrażenia bazy ekonomicznej determinują przeobrażenia ideologicznej nadbudowy) historii społecznej i historii kultury. Jeśli była ona nawet, w jakimś zakresie, historią, nie była zapewne historią *filozofii*, nie dysponowała bowiem żadnymi środkami analizy filozoficznej myśli, nie interesowała się jej „wewnętrznymi” problemami i nie potrafiła wyjaśnić zależności, jakie mają zachodzić między przemianami ekonomicznej i społecznej rzeczywistości a przeobrażeniami filozoficznych idei. (Względny wpływ, jaki historiografia ta miała na nauki humanistyczne tamtego czasu, zawdzięczała ona – jak się zdaje – swej skłonności do zamaszystych, „holistycznych” ujęć procesu dziejowego, a także swemu „rewolucyjno-proletariackiemu” etosowi). Tam jednak, gdzie – jak w powojennej Polsce – materializm historyczny stał się częścią ideologii sankcjonującej „dyktaturę proletariatu” i polityczne panowanie jednej partii, marksistowska „historia filozofii” zaczęła spełniać przede wszystkim praktyczne funkcje ideologiczne i polityczne. Musiała odnieść się, w pewnym zakresie, do problematyki *filozoficznej* właśnie, gdyż idei i doktryn filozoficznych dotyczyły jej polityczne „wskazania”, ale – nie mając środków pojęciowych do przeprowadzania analizy filozoficznej problematyki – zadowalała się tworzeniem prymitywnej taksonomii i kreowaniem iluzorycznego obrazu dziejów, w którym role wiodące odgrywały dwie fikcje – „materializm” i „idealizm”.

* * *

Na początku dwudziestego wieku pojawił się, a od lat dwudziestych tego stulecia zaczął zdobywać wpływy inny nurt myśli marksistowskiej, którego przedstawiciele (najbardziej znanym był György Lukács) głosili potrzebę silnego związania marksizmu z heglizmem, czy raczej z filozofią samego Hegla. Nie zależało im przy tym na eksponowaniu tylko genetycznych, historycznych związków łączących filozofie Marksa i Hegla; chodziło raczej o pokazanie istotnych pokrewieństw sposobu filozofowania, o *dialektykę* („dialektyczną metodę”) wyróżniającą zarówno Heglowski jak i „prawdziwie marksistowski” sposób myślenia. Ten prawdziwie marksistowski sposób myślenia miał się zasadniczo różnić od tego, który cechował ortodoksyjny, „pozytywistyczno-naturalistyczny” marksizm okresu II Międzynarodówki, a różnice miały być istotne: dotyczyć miały nie tylko i nie tyle (jak to czasem sformułowano) „metody” uprawiania filozofii; raczej i przede wszystkim samego sposobu pojmowania rzeczywistości, samego „bytu” („bytu społecznego”) i relacji zachodzących między nim a „świadomością społeczną”, a dalej również sposobu pojmowania procesu historycznego i mechanizmów nim sterujących, a wreszcie i pośrednio sposobu pojmowania samej filozofii, jej natury, funkcji społecznych oraz jej dziejów. Podstawowe różnice zachodzące między oboma kierunkami przedstawić można – w uproszczeniu, nie mającemu jednak (jak myślę) zasadniczego znaczenia dla prowadzonych tu rozważań – na przykładzie różnic zachodzących między dwiema interpretacjami Marksowskiej formuły charakteryzującej swoisty dla materializmu historycznego sposób pojmowania rzeczywistości – formuły głoszącej, że „nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość”.

Przedstawiciele kierunku „naturalistycznego” maksymę tę interpretują jako tezę określającą stosunek zachodzący między dwoma całkiem różnymi pod względem ontologicznym dziedzinami rzeczywistości czy też „szeregami” zjawisk i przedmiotów. „Byt społeczny” jest kategorią ontologiczną całkiem innego rodzaju niż „świadomość społeczna”. „Byt społeczny” to m.in. fizyczne jednostki ludzkie (np.

robotnicy fabryczni), fizyczne przedmioty („narzędzia produkcji”, jak np. maszyny parowe), fizyczne czynności (np. praca produkcyjna w fabrykach) itd. „Świadomość społeczna” zaś to przede wszystkim – wyrażone w różnych, nie tylko językowych, formach ekspresji – myśli, uczucia i wyobrażenia zbiorowe, kultura duchowa jakiegoś społeczeństwa. „Świadomość społeczna”, czyli coś co ma naturę, w pewnym znaczeniu tego słowa, duchową, określana jest przeto (w myśl Marksowskiej maksymy) przez coś, co duchowe nie jest, co ma naturę – w szerokim tego słowa znaczeniu – materialną. Przyjęcie takiej właśnie, dualistycznej interpretacji tezy Marksa, uznanej za „podstawowe prawo” materializmu historycznego, zrodziło ogromne trudności tym wszystkim jego zwolennikom, którzy przy użyciu owego prawa próbowali dokładniej określić sposób, w jaki materialne procesy zachodzące w sferze „bytu społecznego” wpływają na duchowe zjawiska i procesy zachodzące w sferze „świadomości społecznej”. „Zaprzecznym” sposobem sformułowania tezy Marksa zawierał sugestię, że stanowisko, któremu materializm historyczny został przeciwstawiony, a więc idealizm historyczny Hegla, jest stanowiskiem również dualistycznym, zakładającym istnienie dwu nieredukowalnych wzajem sfer ontologicznych, jednak uznającym (w odróżnieniu od stanowiska marksistowskiego) bytowy „prymat” świadomości wobec społecznej materii. Zwolennicy materializmu historycznego mają więc odwrócić jedynie kierunek relacji, zachodzących między materialnym „bytem społecznym” a niematerialną „świadomością społeczną”, i temu pierwszemu kazać determinować tę drugą. W następstwie tego „postawienia Hegla z głowy na nogi” zakwestionowana została „naukowa” przydatność Heglowskiej, „idealistycznej” dialektyki, która miała zostać zastąpiona nową dialektyką „materialistyczną”, odnoszącą się do całej rzeczywistości – do pozaludzkiej przyrody oraz do zjawisk zarówno materialnego jak i duchowego życia społecznego. Próby stworzenia takiej dialektyki zwieńczone zostały sformułowaniem tzw. praw dialektyki, czyli ogólnikowych, treściowo ubogich formuł (w rodzaju „prawa zaprzeczenia zaprzeczenia” czy

„prawa przechodzenia ilości w jakość”), pod które miały dać się podciągnąć prawa wszystkich nauk pozytywnych i które miały łącznie charakteryzować pewien „naukowy” i materialistyczny zarazem pogląd na świat. Zwolennicy tego poglądu, uzbrojeni w swoje „prawa dialektyki”, usiłowali – jak widzieliśmy – „naukowo” wyjaśniać skomplikowane procesy historii kultury, w szczególności zjawiska historii filozofii. Więcej niż skromne wyposażenie pojęciowe, jakim dysponowali, zmusiło ich jednak do rezygnacji z realizowania tak ambitnie nakreślonego zadania. Niezdolni do analizowania i badania całej „immanentnej” problematyki filozoficznej zmuszeni zostali do wykonywania prostej, nie wymagającej filozoficznych kwalifikacji, posługi politycznej – wskazywania „proletariatowi” ideologicznych obiektów jego „rewolucyjnych” działań, tj. wskazywania doktryn spełniających „postępowe” lub „wsteczne” funkcje społeczne.

Reprezentanci „dialektycznego” nurtu marksizmu mieli inne, prawdziwie filozoficzne ambicje. Przedstawicielom kierunku „naturalistycznego” skłonni byli przypisywać przyjęcie anachronicznego (przezwycięzonego już przez Hegla, a później przez Marksa), „przed-dialektycznego” w istocie stanowiska metafizycznego, które od dawniejszych teorii petryfikujących rzeczywistość, ujmujących ją jako strukturę niezmiennych substancji, różni się jedynie tym, że rzeczywistość ujmuje dynamicznie i procesualnie. Stanowisko to wypacza istotny (tj. Hegłowski i Marksowski) sens dialektyki, a – nadając „prawom dialektyki” sejentystyczny charakter i przekształcając materializm dialektyczny w naturalistyczną i deterministyczną teorię dziejów – wypacza Marksowski sens pojęcia historycznej, zbiorowej „praktyki”. Jak pisze Lukács:

Engels ... podkreśla, że w dialektyce zostaje rozpuszczona zakrzepłość pojęć (...); że dialektyka jest nieustannym procesem płynnego przechodzenia z jednych określeń w inne, nieprzerwanym znoszeniem przeciwieństw, ich wzajemnym przekształcaniem się w siebie; że zatem jednostronna i sztywna relacja przyczynowości musi ustąpić miejsca stosunkowi wzajemnego oddziaływania. Jednakże najistotniejsza z form wzajemnego oddziaływania – *dialektyczny*

stosunek podmiotu i przedmiotu w procesie dziejowym – nie zostaje tu nawet wspomniana, nie mówiąc już o tym, by otrzymała należne jej centralne miejsce w rozpatrywaniu metody. A bez tego określenia dialektyczna metoda (...) przestaje być metodą rewolucyjną⁷⁵.

A więc istotą dialektyki jest – jak utrzymuje Lukács – nie wariabilizm, nie koncepcja zmienności bytu, lecz swoisty, oparty na wzajemnym oddziaływaniu, „stosunek podmiotu i przedmiotu w procesie dziejowym”. Oznacza to, że tezę Marksa należy interpretować zupełnie inaczej, niż czynili to reprezentanci „naturalistycznego” nurtu marksizmu. Trzeba przede wszystkim przyjąć, że zarówno „byt społeczny” jak i „społeczna świadomość” należą do tej samej ontologicznej kategorii, a różnią się między sobą nie swą metafizyczną naturą, lecz tylko, by tak rzec, „sposobem bycia” w obrębie pewnej większej, dynamicznej, zmieniającej się całości, mającej charakter relacji podmiotowo-przedmiotowej. Całość ta nie jest rzeczą, lecz „procesem dziejowym”. Przeto i „byt społeczny”, i „świadomość społeczna” nie są rzeczami, częściami większej, rzeczowej całości, lecz raczej „stanami” owego dziejowego procesu. W tym procesie stany owe mogą oddziaływać na siebie wzajemnie i na wzajem się przenikać, ale tego wzajemnego oddziaływania i przenikania nie należy sobie wyobrażać jako przyczynowego oddziaływania jakichś rzeczy czy substancji. Bowiem „świadomość społeczna” nie jest – powtórzmy – jakąś duchową substancją, która miałaby być przyczynowo warunkowana przez inną, materialną substancję, „byt społeczny”, lecz jest innym stanem, niż ów „byt społeczny”, tego samego, historycznego i społecznego procesu. Znaczy to, dalej, że ów stan, w którym znajduje się „świadomość społeczna” różni się od tego, w którym znajduje się „byt społeczny” tym przede wszystkim, że „świadomość społeczna” jest czegoś świadoma, podczas gdy „byt społeczny” nie ma zgoła żadnej świadomości. Do sposobu bycia tego ostatniego należy to, że jest on przedmiotem dla świadomości, ale

⁷⁵ G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1988, s. 71.

„sam w sobie” nic o tym nie wie, podczas gdy ona bytuje na sposób podmiotu – ma swój przedmiot i wie o tym, że go ma. Dzięki temu zdobywa wiedzę o swym przedmiocie, ale także wiedzę o sobie samej – zdobywa samowiedzę. „Świadomość społeczna” i „byt społeczny” są przeto w relacji podmiotowo-przedmiotowej, relacji wzajemnego warunkowania się (gdyż, jak to jeszcze pokazał J. G. Fichte, prawdziwy twórca dialektyki, nie ma podmiotu bez przedmiotu i nie ma przedmiotu bez podmiotu; podmiot („ja”) i przedmiot („nie-ja”) wzajem się warunkują). To jest właśnie podstawą dynamicznej, podmiotowo-przedmiotowej, a więc dialektycznej relacji, jaka zachodzi między „świadomością społeczną” a „bytem społecznym”. Relacja ta jest „dynamiczna”, gdyż jest relacją między stanami pewnego (historycznego i społecznego) *procesu*, a więc zmienia się wraz ze zmianą tych „stanów”. „Byt społeczny” nie trwa w nieruchomym przeciwieństwie wobec „świadomości społecznej” jako jej nieświadomy przedmiot. Nie jest wszak rzeczą tylko stanem – stanem, by tak rzec, „bycia jeszcze nieświadomym tego, że jest wytworem świadomości społecznej”. Ten stan jest warunkowany przez określony stan podmiotu, czyli „świadomości społecznej”. Sposób bycia tej ostatniej można określić jako „bycie jeszcze nieświadomym tego, że »byt społeczny« jest jej własnym wytworem”.

Jak widać, określenia „byt społeczny” i „świadomość społeczna” są – zgodnie z dialektyczną interpretacją formuły Marksa – określeniami zwodniczymi. „Świadomość społeczna” nie jest substancją czy rzeczą świadomą, lecz wyróżnionym stanem pewnego procesu osiągania świadomości przez coś, co zrazu świadomości nie miało. Każdorazowo osiągnięta „świadomość społeczna” jest więc tylko częściową świadomością, wyłaniającą się z głębin nieświadomości, z głębin bytu pozornie rzeczowego, przyrodniczego, i mającą przed sobą długą drogę dalszego nabywania świadomości. I jest podmiotem niepełnym; czeka go jeszcze długi proces dalszego „upodmiotowienia się”. („Świadomość klasowa jest więc – gdy rozpatrywać ją w abstrakcyjnie formalny sposób – zarazem klasowo określoną *nieświadomością* ludzi

co do ich własnej społeczno-historycznej sytuacji ekonomicznej⁷⁶). Całkowitą świadomość (absolutną samowiedzę) mogliśmy pomyśleć sobie tylko jako końcowy stan całego tego procesu osiągania świadomości, którego każda historyczna „świadomość społeczna” i każdy przedstawiający jej się jako niezależny od niej przedmiot, „byt społeczny”, są jedynie „momentami” czy też stanami. Proces ten to proces dziejowy ujmowany jako całość (*Totalität* jest kluczowym terminem Lukácsa, odpowiednikiem Heglowskiego *Geist*). Tylko on, ów proces, ujmowany w swej całości i z punktu widzenia swego ostatecznego stanu czy też swego immanentnego celu, zasługuje na miano całkowitej świadomości, całkowitej samowiedzy. Tylko on też, czy może raczej jego nośnik – historycznie żyjący gatunek ludzki – jest „prawdziwym”, potencjalnie absolutnym podmiotem tej całkowitej samowiedzy.

A wobec tego i „byt społeczny” jest określeniem zwodniczym. „Byt społeczny” nie jest – jak mogło się zdawać – substancją, rzeczą, czy zbiorem materialnych rzeczy nieświadomych. Nie jest też trwałym przedmiotem „świadomości społecznej”, gdyż sam jest tylko pewnym „stanem” tego samego procesu (osiągania świadomości), którego innym stanem jest „świadomość społeczna”. Nieświadomy „byt społeczny” jest potencjalnie świadomością społeczną. Będąc zrazu jedynie przedmiotem dla „świadomości społecznej”, sam jest potencjalnie podmiotem i to ostatecznie absolutnym podmiotem.

A więc „byt społeczny”, który określa „społeczną świadomość”, nie jest czymś wobec tej świadomości zewnętrznym, od niej niezależnym i w sensie metafizycznym jej obcym. On tylko *jawi się* świadomości jako jej „obcy”, wobec niej „zewnętrzny” i całkowicie „rzeczowy” byt, istniejący na sposób przyrody (w istocie nie ma jakiejś całkowicie „pozaludzkiej” przyrody; przyroda jest „urzeczowioną ludzką pracą”, a więc czymś zawsze już wciągniętym w zakres podmiotowo-przedmiotowych relacji). Bowiem właśnie taki sposób

⁷⁶ *Ibidem*, s. 148.

jawienia się jest sposobem bycia tego bytu („społeczno-historycznego procesu” w jego „totalności”), który jest tej samej, co świadomość społeczna, metafizycznej natury, ale od świadomości różni się tym, że jest nieświadomy (jeszcze nieświadomy), że w relacji podmiotowo-przedmiotowej zajmuje pozycję przedmiotu. Z kolei „świadomość społeczna” to inna postać tego samego bytu („procesu”), taka, która w relacji podmiotowo-przedmiotowej zajmuje pozycję podmiotu. Podmiotu, który osiąga świadomość siebie, przeciwstawiając sobie jakiś przedmiot („byt społeczny”); podmiotu, który jednak zdolny jest do osiągnięcia pełniejszej samowiedzy, czyli uświadomienia sobie, że sam ten przedmiot jest jego własnym, nieświadomie wytworzonym wytworem, „urzeczowioną” formą jego aktywności (przede wszystkim produkcyjnej pracy).

Relacje zachodzące między „świadomością społeczną” a „bytem społecznym” mają przeto zmienny, dialektyczny charakter. Nie może być mowy o jednostronnym zdeterminowaniu świadomości przez byt społeczny. Przeciwnie, to świadomość odgrywa w swych relacjach z bytem społecznym rolę czynną. Byt społeczny jest bytem *dla* świadomości i jego bytowa, pozornie niezależna od świadomości postać warunkowana jest przez formę samej świadomości (świadomość jest tu świadomością niepełną, która część swych własnych wytworów nie rozpoznaje jako własnych i traktuje jako sobie obcą, niezależnie istniejącą rzeczywistość). Ta urzeczowiona forma świadomości może zostać przez samą świadomość „zniesiona” w jej wysiłku „dereifikacji” i „dezalienacji”. Nie znaczy to jednak, że zniesienie owo ma mieć wyłącznie „teoretyczny” charakter, że dokonać ma się tylko w świadomości. Przeciwnie, ma się ono dokonać również „praktycznie”, w realnym życiu społecznym, dzięki przeobrażeniom materialnych warunków owego życia. Ale i tu aktywną rolę odgrywa świadomość społeczna. Bowiem praktyczne przeobrażenia życia zbiorowego mogą się dokonać tylko dzięki celowym działaniom takich wielkich grup społecznych, które do celowych działań są w ogóle zdolne, które nie tylko mają wspólne interesy grupowe, lecz także wiedzą, że je mają,

i mogą (jako solidarnie działające „podmioty” zbiorowe) praktycznie je realizować. Takimi grupami są tzw. klasy społeczne, które nie tylko mają „interesy klasowe”, lecz także zdobywają świadomość tych interesów (stając się „klasami w sobie i dla siebie”) i zdolność ich praktycznej realizacji. Od świadomej aktywności klas społecznych, a w szczególności od świadomej aktywności proletariatu – klasy, której „potencjalna świadomość” wyraża interesy całej ludzkości – zależy więc w istocie byt materialny wszystkich społeczeństw i całej ludzkości. Dzięki praktycznej aktywności klas społecznych i w szczególności proletariatu (realizującego najpełniej zasadę „jedności teorii i praktyki”) ludzkość osiągnie swój cel, czyli uświadomi sobie, że wszystko, co wcześniej, na poprzednich etapach rozwoju dziejowego traktowała jako niezależny od niej, rzeczowy byt, jest jej własnym wytworem, urzeczowioną formą jej własnej aktywności. Celem dziejów jest więc „upodmiotowienie” człowieka, „dereifikacja” urzeczowionej świadomości, „rzeczywiste wyzwolenie” człowieka spod władzy jego własnych urzeczowionych i wyalienowanych wytworów. (Oznacza to, że „człowiek ma sobie uświadomić samego siebie jako istotę społeczną, że ma uświadomić sobie człowieka jako jednoczesny podmiot i przedmiot społeczno-historycznie działającego się procesu”⁷⁷).

Zwolennicy „dialektycznego” nurtu marksizmu nie tylko inaczej, niż reprezentanci kierunku „naturalistycznego”, interpretują podstawową tezę materializmu historycznego; inaczej też interpretują – jak widzieliśmy – wszystkie inne kluczowe tezy marksizmu (dotyczące prawdziwości procesu historycznego, „jedności teorii i praktyki”, dziejowej roli „rewolucyjnego proletariatu”, natury komunizmu etc.). Inaczej przede wszystkim pojmują sam materializm historyczny. Czy jest on dla nich w ogóle materializmem? Jest przede wszystkim „dialektyką” (dialektyczną „ontologią bytu społecznego”), której początek dało Marksowskie (a w istocie Hegłowskie) „zniesienie” filozofii. Ma to znaczyć, że „materializm historyczny” jest filozofią „nowego typu”,

⁷⁷ *Ibidem*, s. 99.

powstała w wyniku dialektycznego przewyciężenia i zniesienia klasycznej problematyki filozoficznej, w tym również, a nawet przede wszystkim problematyki metafizycznej. A więc materializm historyczny powstał w wyniku zniesienia zarówno idealizmu jak i materializmu, w ich tradycyjnych i klasycznych postaciach. Nie jest materializmem ani idealizmem, tylko „dialektyką” właśnie.

Zacierając właśnie tę dla całej tradycyjnej filozofii najpierwszą i najbardziej klasyczną granicę między „bytem” a „świadomością”, Lukácsowska dialektyka historyczności istotnie wkracza w obszar myślenia już-nie-filozoficznego. (...) Dialektyka ta bowiem rzeczywiście wyrasta z Marksowskiego „zniesienia” filozofii i nie waha się przed wyciągnięciem wszystkich jego poznawczych konsekwencji⁷⁸.

Jeśli przytoczona tu opinia Marka Siemka jest słuszna, to marksizm w wersji „dialektycznej” nie jest przeciwieństwem marksizmu w wersji „naturalistycznej”. Nie podejmuje tych samych, co ten ostatni, pytań, a przyjęte przezeń rozstrzygnięcia nie przeczą rozstrzygnięciom pytań stawianych przez tamten. Pytanie rozstrzygnięte w „naturalistycznie” zinterpretowanej tezie materializmu historycznego dotyczy – jak widzieliśmy – relacji między „bytem społecznym” rozumianym materialistycznie, a „świadomością społeczną”, rozumianą spirytualistycznie lub idealistycznie. Marksieści „dialektyczni” inny sens związali z wyrażeniem „byt społeczny”, a zapewne również inny sens przypisali wyrażeniu „świadomość społeczna”. Przeto pytając o relację zachodzącą między bytem społecznym a społeczną świadomością, zadali inne pytanie, niż to, które zadali marksieści „naturaliści”. Przyjęte przez nich rozstrzygnięcie tego pytania nie przeczy rozstrzygnięciu pytania tamtego. Jest z nim nieporównywalne.

Nie mogę zatem podjąć próby odpowiedzi na pytanie, które rozstrzygnięcie podstawowego problemu materializmu historycznego – „naturalistyczne” czy „dialektyczne” – jest lepsze, jest trafne (nie ma bowiem jednego takiego problemu ani konkurencyjnych jego

⁷⁸ M. J. Siemek, *Marksizm jako filozofia*, [wstęp w:] G. Lukács, *Historia i świadomość...*, *op.cit.*, s. XLI.

rozstrzygnąć); mógłbym jedynie próbować znaleźć odpowiedź na pytanie, która interpretacja tezy Marksa – „naturalistyczna” czy też raczej „dialektyczna” – bliższa jest tego, co „naprawdę Marks miał na myśli”. Nie będę jednak podejmował tej próby (nie rokującej zresztą wielkich nadziei na sukces), gdyż na co innego usiłuję zwrócić uwagę Czytelnika tego szkicu. Chcę zwrócić Jego uwagę na konsekwencje, jakie rozważane tu interpretacje materializmu historycznego mają dla strategii uprawiania historii filozofii.

* * *

„Naturalistyczna” interpretacja marksizmu prowadzi – jak widzieliśmy – do przyjęcia takiej koncepcji historii filozofii, zgodnie z którą głównym zadaniem historyka filozofii jest wskazanie, jaką rolę – „postępową” czy „wsteczną” – pełni jakaś doktryna filozoficzna w procesie dziejowym, pojmowanym jako zdeterminowana przez czynniki ekonomiczne „walka klas”, sterowanych przez antagonistyczne „interesy klasowe”. „Walka klas” ma z konieczności (na mocy praw historycznych) doprowadzić do zwycięstwa klas uciskanych („postępowych”) i występującego w ich imieniu „rewolucyjnego proletariatu”, przeto zadaniem historyka jest wskazanie, które doktryny i idee filozoficzne służyły zwycięstwu klas uciskanych i proletariatu, a które nie. By wspomnianego „wskazania” dokonać, historyk winien ustalić, jakie „odbicie” w myśli poszczególnych filozofów znalazła „walka klas” i determinującą ją przemianę „bytu społecznego”, w szczególności zaś winien ustalić, jakie rozstrzygnięcie – „materialistyczne” czy „idealistyczne” – znalazła w ich myśli kwestia „stosunku myślenia do bytu”. Naturalistycznie zorientowani marksistowscy historycy filozofii nie zajmują się *problemami filozoficznymi* – nie mają ani własnych „narzędzi” pojęciowych, ani kwalifikacji do ich roztrząsania i analizowania – interesują się wyłącznie *problemem filozofii*, tj. problemem funkcji filozofii w życiu społecznym (interpretowanym i tłumaczonym na gruncie materializmu historycznego).

Inny jest projekt historii filozofii oparty na „dialektycznej” interpretacji materializmu historycznego. Zgodnie z tą interpretacją nie tylko „świadomość społeczną”, lecz także „byt społeczny” daje się opisać i scharakteryzować przy użyciu kategorii i metod Heglowskiej (z pewnymi modyfikacjami) dialektyki, gdyż „byt społeczny” ma tę samą zasadniczo ontologiczną naturę co „świadomość społeczna” i związany jest ze świadomością ścisłymi dialektycznymi (podmiotowo-przedmiotowymi) relacjami. Oznacza to, że dialektyka Heglowska jest użytecznym środkiem ontologicznego opisu nie tylko historycznej w swej istocie rzeczywistości w ogóle, lecz także, w szczególności, zmieniającej się „świadomości społecznej”, której jednym z przejawów jest świadomość filozoficzna. Nie trzeba wcale „stawiać Hegla z głowy na nogi”, by móc oddzielić właściwie („materialistycznie”) rozumianą „dialektyczną metodę” od fałszywego, bo idealistycznego, jego „systemu”. Można wprost sięgnąć do dialektyki Hegla i użyć jej do opisu i tłumaczenia zjawisk życia społecznego, dziejów kultury umysłowej i dziejów filozofii. Hegel (a nie Marks) jest prawdziwym twórcą dialektycznej filozofii i historii kultury. I jest też prawdziwym twórcą naukowej historii filozofii.

Genialna historyczna idea Hegla – pisze Lukács – polega na stwierdzeniu wewnętrznej współzależności dialektycznej, w jakiej pozostają filozoficzne systemy. Historię filozofii – będącą dotąd zbiorem anegdot i biografii lub metafizycznych stwierdzeń o trafności lub błędności poszczególnych poglądów poszczególnych filozofów – Hegel jako pierwszy podniósł do godności rzeczywistej nauki historycznej⁷⁹.

Reprezentanci „dialektycznego” nurtu marksizmu mają więc pojęciowe „narzędzia” – narzędzia Heglowskiej dialektyki – do uprawiania historii filozofii. Chętnie też z nich korzystają, traktując je często jak wytrychy otwierające wszystkie filozoficzne zamki, jak uniwersalne środki rozumienia wszystkich filozoficznych zagadnień i oceniania wszystkich podejmowanych przez filozofów prób ich rozstrzygnięć.

⁷⁹ G. Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1980, s. 3-4.

W ocenianiu tych prób nie idą w ślady marksistów „naturalistycznych”, nie zajmują się zazwyczaj wskazywaniem myślicieli postępowych i wstecznych ani mierzeniem stopnia ich postępowości lub wsteczności. Bowiem dla Hegla i dla „dialektycznych” marksistów proces historyczny, ontologicznie rzecz ujmując, jest z natury jeden: wszystko jest w nim powiązane dialektycznymi związkami w jedną integralną Całość. Również dzieje filozofii są dziejami jednego wielkiego dyskursu, w którym wszystkie wypowiedzi, wszystkie stanowiska są w pewnym sensie słowa „konieczne”. Stąd i idealistyczne stanowiska (nawet, jeśli z politycznego punktu widzenia są „reakcyjne” i „wsteczne”) są w nie mniejszym stopniu historycznie i filozoficznie „konieczne”, niż stanowiska materialistyczne. „Konieczność” tych stanowisk nie oznacza ich prawdziwości. Przeciwnie, możliwość wykazania dialektycznej „konieczności” jakiegoś stanowiska oznacza zwykle możliwość pokazania jego „fałszywości” (w specyficznym marksistowskim sensie słowa). Bowiem dialektyczna „konieczność” jakichś filozoficznych doktryn oznacza ich reprezentatywność dla pewnych dialektycznie „koniecznych” form świadomości społecznej, a ta świadomość znów „z konieczności” jest – jak wykazywał Marks – „świadomością fałszywą” („ideologią”, „ideologiczną nadbudową”). Historia filozofii w ujęciu „dialektycznego” marksizmu jest więc przede wszystkim historią ideologicznych „fałszów” wytwarzanych „z konieczności” przez filozofów wszystkich epok i wszystkich krajów. Idealizm epoki nowożytnej był ideologicznym fałszem, wytworzonym przez filozoficznych reprezentantów nowoczesnego mieszczaństwa, jednak i takim fałszem ideologicznym był także (przewyciężony przez Marksa) mechanistyczny materializm tamtego okresu, wreszcie wytworzony przez marksistów okresu II Międzynarodówki „naturalistyczny” marksizm, którym karmił się „rewolucyjny proletariatus” tamtego czasu, był również ideologicznym fałszem – przewyciężonym i „zniesionym” już przez Marksa, później Lenina i współczesny nam „proletariatus” (profesorów „dialektycznego” marksizmu i ich adeptów). Teoria ideologii – teoria złudzeń i fałszów

ideologicznych oraz ich dialektycznych demistyfikacji, dialektycznych przewyciężeń i „zniesień” – jest może najważniejszym wkładem dialektycznego marksizmu do historii filozofii. Dzięki tej teorii marksistowska historia filozofii usiłuje ukazać „historyczność” filozofii, jej społeczne zakorzenienie i jej „bytowe” uwarunkowania. Wszystko to bez przekraczania granic rzeczywistości z istoty dialektycznej, a więc przejrzystej dla dialektycznej myśli, uchwytnej w dialektycznych pojęciach i opisywalnej w dialektycznych, podmiotowo-przedmiotowych relacjach. Marksistowski i „dialektyczny” historyk filozofii, niczym mityczny król Midas, nigdy nie dociera do pozadialektycznej, w najgłębszym sensie słowa – predyskursywnej – rzeczywistości; co uchwyci przy użyciu swych pojęć i relacji, zaraz zamienia mu się w złoto dialektyki. Granice dialektyki są dla „dialektycznych” marksistów granicami wszelkiego możliwego rozumienia. Są więc też granicami możliwego rozumienia filozoficznej myśli.

Historia filozofii w ich ujęciu jest więc dyscypliną zorientowaną całkowicie „ergocentrycznie”. Myśl filozoficzna daje się rozumieć i tłumaczyć tylko wewnątrz „horyzontu” dialektyki. Podobnie jak myśl ekonomiczna, polityczna i naukowa, jak świadomość estetyczna, religijna i moralna. Jak wszelkiego rodzaju społeczna praktyka: gospodarcza, militarna, techniczna, terapeutyczna i socjotechniczna. Całe dzieje ludzkiej kultury i całe dzieje filozofii dają się zrozumieć, opisać i wytłumaczyć tylko wewnątrz tego horyzontu.

Tylko „naturalistyczny” marksizm usiłował wytworzyć historię filozofii przełamującą granice „ergocentryzmu”. Ale im bardziej jego zwolennicy usiłowali konsekwentnie badać „byt społeczny” (determinujący „społeczną świadomość”), penetrować jego najgłębsze, materialne pokłady, tym bardziej oddalali się od filozofii i tracili zdolność rozumienia jej „kryptoproblemów”. Zresztą wracali chętnie na tory dialektyki i próbowali stworzyć jakąś paradoksalną „dialektykę przyrody”, „dialektykę materialistyczną” nadającą się do opisu owych najgłębszych warstw materialnego społecznego bytu. W najlepszym

razie tworzyli schematyczne historie życia gospodarczego i politycznego oraz „ekonomistycznie” zorientowane historie kultury, w których dla „wewnętrznej” problematyki filozofii nie było żadnego miejsca.

2. Demaskatorzy złudzeń i funkcjonariusze podejrzeń.

Nazwano pisma moje – powiada Nietzsche – szkołą podejrzeń, więcej jeszcze – szkołą pogardy, na szczęście także i odwagi, a nawet zuchwalstwa. Rzeczywiście, ja sam nie przypuszczam, żeby kiedyś ktoś z równie głębokim podejrzeniem patrzył w świat, i nie tylko jako przypadkowy rzecznik diabła, lecz zarówno, wyrażając się teologicznie, jako wróg i antagonistą Boga⁸⁰.

Nietzsche to mówi z dumą, przekonany o swoim nowatorstwie i pierwszeństwie. Z perspektywy jednak dwudziestego pierwszego wieku słowa te wydają się niemal symptomatyczne. Ich autor nadał swym filozoficznym roztrząsaniom obrazoburczy i demaskatorski charakter, ale znalazł w swoim i następnym stuleciu tysiące wielbicieli i wyznawców, a także rzesze naśladowców. Nietzscheizm, będący pierwotnie wyrazem ekskluzywnej postawy „arystokratycznego” kultu Nadczłowieka oraz pogardy dla pospolitości i motłochu, stał się – paradoksalnie – modną filozofią popularną. Wiek dwudziesty był w filozofii nie tylko (jak go chętnie nazywa akademicka historia filozofii) „wiekiem analizy”; był także wiekiem „krytycznych” i „podejrzliwych” filozofii i historii kultury (również „podejrzliwej” historii filozofii) uparcie nicujących wszystko, co wytworzyły poprzednie stulecia, w poszukiwaniu ukrywających się pod postaciami przekonań religijnych, filozoficznych czy moralnych jakichś intruzów, obcych religijnej, moralnej czy racjonalnej myśli. Owe „podejrzliwe” – genetycznie, krytycznie ale i rozumiejąco lub wyjaśniająco usposobione – filozofie i historie kultury nie tylko demaskowały filozoficzne, religijne, moralne, estetyczne „iluzje”, wyciągając na światło dzienne to, co w nich „naprawdę” się ukrywało – „autentyczne”

⁸⁰ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 5.

przeświadczenia, uczucia, skłonności, popędy i interesy. Zajmowały się również pytaniami filozoficznymi i traktowały je ze wzmożoną czujnością. W świetle ich krytycznej genealogii i genetycznej krytyki pytania te ujawniały swą „autentyczną” naturę. Okazało się, że nie są tym, za co były podawane, nie są wiecznymi problemami filozoficznymi. Przeciwnie, ani nie są wieczne, gdyż ujawniają „perspektywiczne” stanowiska pytających, wyrażają konkretne dążenia, pragnienia, popędy czy interesy konkretnych (usytuowanych w określonym miejscu i czasie) jednostek i grup społecznych, ani nie są filozoficzne, gdyż nie dotyczą przedmiotów zwykle za filozoficzne uważanych (bytu, poznania, dobra, piękna, prawdy), lecz możliwego zaspokojenia zmysłowych uczuć, pożądań, popędów czy interesów; wreszcie nie są w ściśle filozoficznym sensie pytaniami, gdyż nie wyrażają bezinteresownego dążenia do prawdy, przeciwnie, w formie pytania skrywają zgoła inne intencje, np. pożądanie lub nienawiść, zawiść, wolę mocy, żądzę panowania.

Nieświadome przebieranie potrzeb fizjologicznych w płaszcze obiektywne, idealne, czysto duchowe – powiada Nietzsche – sięga zastrasząco daleko – i dość często zapytywałem się, czy na ogół biorąc filozofia nie była dotąd przeważnie tylko tłumaczeniem ciała i *złym rozumieniem ciała*⁸¹.

Problemy filozoficzne nie są więc, ściśle rzecz biorąc, problemami źle sformułowanymi, pseudoproblemami czy problemami pozornymi; są raczej „kryptoproblemami”, które wyrażają – w złudnej formie filozoficznego zagadnienia – zupełnie coś innego, co samo w sobie ma jakiś preracjonalny, a nawet predyskursywny, przedjęzykowy charakter; daje się jednak – gdy ma się właściwy „klucz”, pozwalający rozszyfrować jego właściwą naturę – wyrazić w postaci autentycznego pytania. Tego „przekładu” filozoficznego kryptoproblemu na problem autentyczny nie można jednak dokonać, rzecz jasna, na gruncie systemu pojęciowego klasycznej filozofii, będącej przedmiotem

⁸¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 7.

badania. Można tego dokonać jedynie na gruncie aparatu pojęciowego jakiejś nowej, „krytycznej” teorii filozoficznej, zajmującej się wykrywaniem głębokich, determinujących jednostkowe i zbiorowe życie ludzkie sił i procesów, i oferującej tłumaczenie mechanizmów przekształceń i deformacji, jakim ulegają owe siły i procesy, gdy z głębi nieświadomego życia jednostkowego i społecznego wydostają się na powierzchnię zbiorowej świadomości i przybierają ową zwodniczą postać filozoficznych problemów. Wszystkie wpływowe doktryny i filozofie kultury dziewiętnastego oraz dwudziestego stulecia dysponowały takimi teoriami wyjaśniającymi owe mechanizmy zafałszowań i zniekształceń świadomości. Taką teorię (teorię „ideologii”) stworzył – jak widzieliśmy – marksizm. Taką teorią dysponował nietzscheanizm, tłumaczący przeobrażenia, dokonujące się w dziedzinie wartości moralnych, mechanizmami powstawania i działania „resentymentu” (swoistej „zemsty” aksjologicznej, dokonywanej nieświadomie przez słabych i uciśnionych na ich ciemnościach – „dostojnych i silnych panach”). Taką teorią wyjaśniającą dysponowała Freudowska filozofia kultury, tłumacząca fenomen umysłowej aktywności (a także aktywności filozoficznej) mechanizmami „tłumienia” i „sublimacji” nieświadomych popędów seksualnych. Dzięki zastosowaniu pojęć, oferowanych przez te teorie tłumaczące złudzenia filozoficznej świadomości (pojęć „ideologii”, „resentymentu”, „tłumienia” i „sublimacji” etc.), daje się z większym lub mniejszym trudem wykryć „prawdziwe” pytania skryte w zwodniczej formie pytań filozoficznych. Jeśli filozof pyta więc, na przykład, o naturę bytu jako bytu, to „naprawdę” pyta, choć sam o tym nic nie wie, o to, jaki obraz świata zgodny jest z „interese klasowym” klasy panującej, jaki światopogląd sankcjonuje jej ekonomiczne i polityczne panowanie, albo znów pyta o to, jaki obraz świata służy interesom klasy uciskanej i pragnącej uwolnić się od ucisku, bierze więc udział, choć nie jest tego świadom, w walce klas. Na gruncie innej teorii ten sam filozoficzny „kryptoproblem” może zostać „przełożony” na inny zupełnie problem „autentyczny”. Może się więc okazać, że

filozof pytający o naturę bytu jako bytu, pyta w istocie o to, jaka wizja świata zapewni status absolutnych wartości (Dobra, Prawdy, Piękna) tym cechom jego marnego i niskiego życia, które on sam chciałby widzieć jako „wysokie” i „szlachetne” i dla których chciałby zdobyć powszechne uznanie (co dałoby mu duchową władzę nad tymi, których skrycie nienawidzi, bo reprezentują wartości naprawdę wysokie i szlachetne). W świetle innej teorii interpretacyjnej pytanie to może jednak odsłonić inne jeszcze oblicze. Może zostać uznane za filozoficzną maskę dla takiego, na przykład, problemu: „Jak uwolnić się od presji popędu seksualnego i zaspokoić go w formie wysublimowanej – kreując wizję świata dobrze urządzonego, zhierarchizowanego i stabilnego, w którym nie ma miejsca na ciemne, irracjonalne siły – co pozwoli uzyskać powszechną aprobatę i szacunek społeczny?” Ale i inne „autentyczne” formy pytanie to (dotyczące natury bytu) może ujawnić, jeśli tylko zostanie poddane odpowiednio „krytycznemu” i dociekliwemu badaniu. Może na przykład się okazać, że jest ono wyrazem poczucia utraty kontaktu z byciem bytu i zdradza nie w pełni autentyczną formę egzystencji pytającego, dla którego „prawda bycia” przesłonięta została przez – wypełniające jego horyzont problemowy i będące przedmiotem codziennego zatroskania – rzeczy bytujące.

Dla wszystkich tych teorii i preferowanych przez nie strategii „przekładu” pytań filozoficznych charakterystyczne jest to, że oferują skromny stosunkowo zestaw pytań „autentycznych”, na które mają zostać „przełożone” liczne i różnorodne filozoficzne „kryptoproblemy” Dla teorii tych równie charakterystyczne jest to, że oferują nam swoistą – w szerokim sensie słowa genetyczną – strategię rozumienia problemów filozoficznych. Zamiast próbować zrozumieć pytania filozoficzne formułowane explicite w filozoficznych tekstach, ich rozstrzygnięcia i uzasadnienia tych rozstrzygnięć, mamy przede wszystkim nauczyć się krytycznego i „podejrzliwego” rozumienia ich ukrytej genezy, rozumienia warunków ich pojawiania się, skrytych mechanizmów ich formowania się, ich narodzin i wyłaniania się z łona nieświadomego życia, czy też bycia w świecie. Wreszcie samo

rozumienie, które dzięki nim uzyskujemy, ma mieć terapeutyczny charakter. Ma nas uwolnić od skrępowania filozoficznymi złudzeniami i iluzjami, od opętania „wiecznymi” problemami, ma nas uleczyć z filozoficznej choroby.

Każda filozofia, stawiająca pokój wyżej od wojny, każda etyka o zaprzecznym ujęciu pojęcia szczęścia, każda metafizyka i fizyka znająca finał, stan ostateczny jakiego bądź rodzaju, każde przeważnie estetyczne lub religijne pożądanie jakiegoś ubocza, zaświata, jakiegoś poza, ponad – pozwala zapytać – mówi Nietzsche – czy to nie choroba właśnie była filozofa natchnieniem. (...) Oczekuję ciągle jeszcze – dodaje – że jakiś filozoficzny *lekarz*, w wyjątkowym tego słowa znaczeniu (...) zdobędzie się raz na odwagę, by podejrzenie me na ostrzu miecza postawić i zdobyć się zuchwale na zdanie: we wszelkim filozofowaniu nie chodziło dotychczas wcale o „prawdę”, lecz o coś innego, powiedzmy o zdrowie, przyszłość, rozwój, moc, życie...⁸².

To, na co czekał Nietzsche, już dziś z pewnością zostało spełnione. Zuchwalstwo, jakie zaleca, jest dziś towarem najtańszym ze wszystkich, a filozoficznych lekarzy jest dziś znacznie więcej, niż chorych pragnących uzdrowienia.

IV. Trzecia droga

Dwa postulaty Tatarkiewicza wyznaczają, jeśli nadać im określoną (ontologiczną) interpretację, dwie nie tylko logicznie możliwe strategie postępowania, lecz także dwie często uczęszczane drogi, którymi podążali historycy filozofii w epoce rozkwitu swej dyscypliny, tj. w XIX i w XX wieku. Można zrozumieć, dlaczego tak liczni badacze filozofii poszli tymi drogami, choć czyhały tam na nich liczne niebezpieczeństwa, a same drogi, jeśli się ich konsekwentnie trzymać, prowadzą na manowce. Każda bowiem z tych dwu dróg postępowania zdaje się być z pewnych względów dla historyka bardzo atrakcyjna. Postępując pierwszą drogą (drogą „ergocentrycznej” historii filozofii)

⁸² *Ibidem*.

odkrywa on właściwy teren swojego badania – dziedzinę filozoficznej myśli – i poznaje jego topografię: znajduje podstawowe, „wieczne” pytania filozoficzne i penetruje wyznaczone przez nie wielkie dziedziny problemowe. Uczy się więc wiązać idee i poglądy filozoficzne w pewne całości, wykrywać sprzeczności i śledzić wysiłki zmierzające do ich usunięcia, odkrywać konflikty przeciwstawnych stanowisk i rozumieć przedsięwzięcia zmierzające do tworzenia stanowisk „syntetycznych”, w których konflikty te zostaną przewyciężone. Uczy się odkrywać i poznawać związki logiczne, którymi filozofowie wiązali swe idee, trudności, jakie napotykali, wnioski, do jakich dochodzili, dobre lub nieprzyjemne konsekwencje praktyczne stanowisk, których bronili etc. Historyk, który postępuje tą drogą, żywi czasem nadzieję, że uda mu się wykryć w następujących po sobie stanowiskach i poglądach jakieś logiczne prawidłowości, że uda mu się odkryć jakąś „logikę rozwoju” filozoficznej myśli, jej wewnętrzną dialektykę, immanentne prawa jej historycznego rozwoju. Stąd wykraczanie poza obszar myśli w dziedzinę jej obcą – w świat fizycznych ciał, świat psychicznych, społecznych, ekonomicznych zdarzeń i procesów – wydawać się może całkiem niepotrzebne, grożące „zabrudzeniem” czystej jego roboty.

Ale i druga droga, którą podążyli zwolennicy „krytycznych”, „podejrzliwych” i „wyjaśniających” historii filozofii, ma dla badaczy dziejów filozoficznej myśli niemałą atrakcyjność. Oferuje ona historykowi możliwość przeżycia tego rodzaju emocji, jakie przeżywają śmiali podróżnicy, odkrywcy lądów nieznanych – możliwość poznania realnych, materialnych warunków, w których zrodziła się i kształtowała badana przez nich filozoficzna myśl. Warunki te – żywiołowe i niezrozumiałe procesy społeczne, zjawiska zachodzące w ciemnym obszarze jednostkowego i zbiorowego życia nieświadomego – są zwykle owej myśli filozoficznej niedostępne. Przeto zapuszczenie badawczej sondy w te obszary, nieznanie historykowi działającemu tylko w przejrzystym środowisku filozoficznej refleksji, zdaje się obiecywać możliwość dokonania ważnych odkryć. Zdaje się obiecywać możliwość

poznania pozadyskursywnych procesów i zjawisk, które miały wpływ na pojawienie się i przeobrażanie filozoficznej myśli, a tym samym zdaje się obiecywać możliwość zakotwiczenia jej w jakiejś realnej ludzkiej rzeczywistości, związania z jakimś miejscem i czasem, z jakąś jednostkową egzystencją, z jakimś społeczeństwem, z jakąś konkretną kulturą. Można byłoby mniemać, że tylko w ten sposób poznać można prawdziwą historyczną genezę filozoficznych idei, pochwycić je w momencie ich rodzenia się, uzyskać ich rzetelne historyczne „rozumienie”. Temu mniemaniu zawdzięczają – jak się zdaje – swą moc atrakcyjną te projekty uprawiania historii filozofii, których zwolennicy zalecają stosowanie metod „krytycznych” i strategii „podejrzeń”.

A jednak mniemanie to jest – moim zdaniem – zasadniczo błędne, a strategię postępowania zwolenników zarówno pierwszej jak i drugiej drogi, choć nie są bezowocne, nie prowadzą – zwłaszcza, gdy są konsekwentnie stosowane – do tego celu, do którego dążyć powinien historyk filozofii. On bowiem zmierzać winien przede wszystkim do trafnego zrozumienia, poprawnego opisu i adekwatnej historycznej interpretacji filozoficznych wypowiedzi. Cel ten może mu się udać tylko wtedy osiągnąć, gdy uda mu się trafnie zrekonstruować problemy, które usiłowali rozwiązać autorzy tych wypowiedzi, przedstawić ich rozstrzygnięcia tych problemów, ukazać wreszcie i ocenić racje, dla których rozstrzygnięcia te powinny, ich zdaniem, zdobyć powszechne uznanie. Ale cel ten uda mu się dopiero wtedy osiągnąć, gdy uda mu się również ukazać historyczną genezę owych rozwiązywanych problemów, a także historyczny charakter podawanych ich rozstrzygnięć.

Dobrze jest, jeśli historyk uświadamia sobie jasno, jakie „zobowiązania ontologiczne” musi zaciągnąć, by z powodzeniem realizować te zamierzenia. Zdaje się, że nie zawsze ma taką świadomość, choć chętnie zazwyczaj przyznaje, że historia filozofii jest dyscypliną filozoficzną. Zapewne ma rację, gdyż jej uprawianie wymaga wykonywania wielu czynności, które uchodzą za czynności filozoficzne. By dokonać historycznej rekonstrukcji filozoficznej myśli, dokonać musi – użyjmy

określenia N. Hartmanna – „ponownego rozpoznania tego, co już zostało poznane”, musi filozofować i uczestniczyć – choćby tylko w odtwórczy sposób – w filozoficznym dyskursie swej epoki. Ale historia filozofii nie tylko z tego powodu jest dyscypliną filozoficzną. Historyk nie tylko rekonstruuje założenia ontologiczne, na których badane przez niego doktryny się opierają, lecz także sam, podejmując swe badania, przyjmuje pewne założenia ontologiczne; nie tylko prezentuje poglądy epistemologiczne dawnych filozofów, lecz także sam jakieś przeświadczenia epistemologiczne żywi i w zgodzie z jakimiś poglądami epistemologicznymi w swej pracy postępuje; nie tylko opisuje systemy aksjologiczne różnych myślicieli, lecz także sam – w swych opisach – na jakimś systemie aksjologicznym się opiera.

Zaprezentowany w tym szkicu wywód miał to przede wszystkim na celu, by pokazać, że stosowane przez historyków filozofii zasadnicze strategie badawcze nie były „bezzałożeniowe” ani filozoficznie nieuprzedzone; że, przeciwnie, opierały się one na nie zawsze jasno uświadamianych przez ich orędowników założeniach ontologicznych; i że przyjęcie tych założeń nakłada na tych, którzy je przyjmują, pewne dotkliwe ograniczenia, których uniknąć można tylko za cenę popełniania niekonsekwencji. Pierwsza droga, efekt wyboru postępowania zgodnego z postulatem ontologicznej wstrzemięźliwości (Tatarkiewicz postulat „czystości roboty”) prowadzi tych, którzy ją obrali, do badania związków wewnętrznych filozoficznej myśli, wewnętrznej „dialektyki” sterującej rozwojem tej myśli. Droga ta prowadzi więc nie tylko – jak chce Tatarkiewicz – do „historii filozofii bez nazwisk”; prowadzi także – jak to już widzieliśmy – do paradoksalnej „historii filozofii bez historii”, gdyż brak nazwisk jest tylko symptomem braku zakotwiczenia myśli w realnym, historycznym czasie i geograficznej przestrzeni. Filozoficzne idee nie związane z „nazwiskami” muszą – niczym balony uwolnione z uwięzi – oderwać się od realnej rzeczywistości historycznej i poszybować w przestworza „czystej”, tj. beczasowej myśli. Jeśli idee te wiążą się jeszcze w pewne ciągi, jeśli współtworzą pewne „dialektyczne procesy”, to dzieje się

tak za sprawą praw rządzących samym logosem – za sprawą prawideł logiki – a nie za sprawą przyczynowych praw opisujących przemiany fizycznego i historycznego kosmosu, w którym żyją twórcy tych idei.

A jednak i druga droga, którą podążają odważni badacze pozamyślowych przyczyn i uwarunkowań filozoficznej myśli, prowadzi – jak widzieliśmy – na manowce. Badacze ci – postępujący zgodnie z postulatem (ontologicznie rozumianej) „kompletności roboty”, kierują swoją uwagę na te przedmioty i te zjawiska, które zignorowali zwolennicy pierwszej drogi, na rzeczy i zdarzenia fizyczne, psychiczne, społeczne, gospodarcze, towarzyszące pojawiającym się i przeobrażającym się ideom, i wśród tych pierwszych szukają przyczyn wyjaśniających powstawanie i przemiany tych ostatnich. Ale w istocie nie ma żadnego sposobu, by pokazać, jakie procesy fizyczne, chemiczne, biologiczne, psychiczne, społeczne, muszą zrodzić jakie idee. Nie ma żadnych uchwytnych, jednoznacznych, przyczynowych zależności między „szeregiem” zjawisk fizycznych, chemicznych, psychicznych etc. a „szeregiem” filozoficznych idei. Wbrew filozoficznym mitom stworzonym w XIX i w XX wieku nie ma żadnych prostych zależności między „interesami klasowymi” a zainteresowaniami metafizycznymi, między „resentymentami” niewolników a wiarą i etyką chrześcijan, między „tłumieniem” popędów seksualnych a wytwarzaniem filozoficznych światopoglądów.

Zwolennicy „drugiej drogi” zwykle więc nie podejmują (niewykonalnego, jak się zdaje) zadania pokazania związków przyczynowych między tym „szeregiem rozwojowym”, jaki tworzą filozoficzne idee, a tymi „szeregiem”, do których należą zjawiska psychiczne, fizyczne, biologiczne czy społeczne. Próbują zrealizować zadanie inne. Osłabiają status ontologiczny rzeczywistości filozoficznych idei, przypisując im istnienie tylko zjawiskowe, a wzmacniają status rzeczywistości fizycznej, biologicznej, psychicznej, materialnie-społecznej, czyniąc z tych rzeczywistości byt realny, „rzeczywistość prawdziwą” – determinującą całkowicie jedynie „pozorną” rzeczywistość idei. Ale nie „wyjaśniają” w ten sposób rzeczywistości filozoficznych

myśli ani nie umożliwiają ich lepszego rozumienia, tylko – sugerując ich pochodność wobec materialnego podłoża – dokonują (mniej lub bardziej zdecydowanej) ich redukcji do rzeczywistości „prawdziwej”. Historia filozofii w ten sposób uprawiana nie staje się – wbrew deklaracjom – nauką wyjaśniającą historyczną genezę filozoficznej myśli. Staje się raczej historią zjawisk innych niż filozoficzne, zjawisk należących do rzeczywistości „prawdziwej”; staje się – paradoksalnie – „historią filozofii bez filozofii”.

Morał, jaki płynie z tej opowieści o rozstajnych drogach i przeciwnych strategiach uprawiania historii filozofii jest – jak sądzę – przede wszystkim taki: jeśli historyk filozofii chce zajmować się istotnie historią filozofii, musi oprzeć się pokusom redukcjonistycznym. Jeśli chce się zajmować *filozofią*, musi oprzeć się pokusie ontologicznego redukowania idei filozoficznych do przedmiotów i zjawisk fizycznych, psychicznych, biologicznych czy społecznych, pokusie traktowania idei jako „iluzji”, złudnych przejawów jakiejś innej, „prawdziwej” rzeczywistości. Ale jeśli chce jednak być również *historykiem*, który „bezczasowe” idee filozoficzne potrafi wiązać z momentami czasu historycznego i miejscami geograficznej przestrzeni, z osobami (ciałami i umysłami) filozofów, musi pozbyć się pragnienia redukowania całej tej (fizycznej, psychicznej, społecznej) rzeczywistości do rzeczywistości idei. Sytuacja historyka filozofii nie jest łatwa. Musi nauczyć się żyć w świecie nie poddanym redukcyjnym zabiegom, świecie bogatym, złożonym, skomplikowanym, różnorodnym i nie całkiem przejrzystym, rezygnując z rozmaitych – oferowanych mu przez filozofów – przepisów „czyszczenia”, upraszczania i wyjaśniania. Filozofowie, którzy są obiektami jego badań, nie powinni być jego jedynymi doradcami w sprawie sposobu ich prowadzenia. Przyjmowana przez niego ontologia powinna być dostatecznie bogata, by mógł mówić nie tylko o filozoficznych ideach i ich związkach, lecz także o psychicznych przeżyciach oraz fizycznej i społecznej egzystencji jednostek wytwarzających idee, a także egzystencji jednostek i zbiorowości zdolnych do ich rozumienia i robienia z nich

praktycznego użytku. Z tego skromnego morału płynie – jak sądzę – całkiem niebanalna nauka. Rzućmy okiem na jeden tylko, za to ważny przykład – przykład filozoficznych pytań.

Kwestia pytań filozoficznych jest dla historyka filozofii kwestią logicznie pierwszą. Pierwszym jego pytaniem jest pytanie o (filozoficzne) pytania. Pyta on przecież przede wszystkim o to, jakie filozoficzne pytania faktycznie postawił sobie badany przez niego myśliciel, jakie filozoficzne kwestie rozstrzygane są faktycznie w badanym przez niego tekście. By na to swoje pytanie znaleźć jakąś odpowiedź, historyk musi w pierw coś (choćby mgliście) wiedzieć o naturze pytań filozoficznych w ogóle; powinien też mieć (choćby mgliste) wyobrażenie o tym, jak ma ustalić historyczną autentyczność tego filozoficznego pytania, które ma badać. Nacisk, jaki kładę na kwestię natury filozoficznych pytań i kwestię sposobu ustalania ich historycznej autentyczności, może wydawać się nie całkiem zrozumiałą. Przedstawiciele bodaj wszystkich kierunków dziewiętnastowiecznej i dwudziestowiecznej historii filozofii eksponują znaczenie filozoficznych pytań; wiele o filozoficznych pytaniach mówią też zwolennicy dwu prezentowanych tu przeciwstawnych „dróg” uprawiania tej dyscypliny. Jednak sposób, w jaki ci ostatni pojmują naturę filozoficznych pytań i ich rolę w filozoficznym dyskursie, dość znacznie różni się od tego sposobu pojmowania tej natury i tej roli, jaki cechować powinien zwolenników „trzeciej drogi”.

Wiele uwagi do pytań filozoficznych przywiązują zwłaszcza ci zwolennicy „ergocentrycznej” strategii uprawiania historii filozofii, którzy mówią o „wiecznych pytaniach” filozoficznych. Właśnie istnienie tych (w określony sposób ze sobą powiązanych) pytań ma decydować – ich zdaniem – o istnieniu niezmiennej istoty filozofii wraz z jej wielkimi dziedzinami problemowymi. Pytania te nie wyrastają z niepowtarzalnych sytuacji egzystencjalnych i problemowych filozofów; są przez nich co najwyżej w tych sytuacjach odkrywane. Filozofowie otrzymują je niejako w gotowej postaci od samej Filozofii. Zadają je, ale nie w swoim imieniu. Nie są to, w samej rzeczy, *ich* pytania,

gdyż „wiecznych pytań” nie można wziąć w trwałe posiadanie; można je tylko czasowo dzierżawić. Gdy mija okres dzierżawy, filozofowie zwracają je prawowitej ich właścicielce, Filozofii, wraz z należnymi jej procentami – ze swymi prowizorycznymi odpowiedziami. Całkiem niezużyte, gdyż niezniszczalne, zostaną znów pущzone w dzierżawę innym miłośnikom mądrości.

Inne całkiem wyobrażenie o naturze pytań filozoficznych mają zwolennicy „drugiej drogi”, uprawiający „krytyczną” i „podejrzliwą” historię filozofii. Pytania filozoficzne, o których mówią, reklamowane są jako *autentyczne* pytania samych filozofów, czyli pytania zadawane przez konkretne jednostki, wyposażone w konkretną, fizyczną i psychiczną naturę, konkretną kondycję społeczną, określone „miejsce klasowe” i określoną sytuację historyczną. Ale mylibyśmy się bardzo, gdybyśmy sądzili, że dzięki tylu określeniom konkretyzującym jednostkowy byt filozofów, zdobywamy pewność, że ich pytania (pytania przypisywane im przez historyków reprezentujących „drugą drogę”) są rzeczywiście *ich* pytaniami, pytaniami faktycznie przez nich zadanymi (co można stwierdzić, czytając, na przykład, ich autentyczne pisma). Przeciwnie, są to raczej pytania, których oni nigdy faktycznie nie zadali, których, co więcej, zadać – według zwolenników „drugiej drogi” – w ogóle nie mogli. Mogliby je zadać, gdyby byli świadomi wszystkich uwarunkowań swojej egzystencjalnej, społecznej i historycznej sytuacji. Tak jednak stać się nie mogło, gdyż sytuacja ta – zdaniem historyków, o których mowa – z konieczności nie może zostać uświadomiona przez tych, którzy w niej się znajdują. Sytuacja, w której znajdują się (czy raczej: tkwią) filozofowie, określana jest bowiem każdorazowo przez zjawiska i procesy zachodzące bez udziału ich woli i świadomości. A więc pytania, których filozofowie nie mogli zadać, gdyż tkwili w nieuświadomianych przez siebie sytuacjach, zadać za nich musi historyk filozofii, „rozumiejący” dobrze owe sytuacje, gdyż mający „klucz” do nich (określoną „teorię podejrzeń”). Nic tu nie ogranicza jego wyobraźni i pomysłowości, nic nie hamuje arbitralności ani interpretacyjnej samowoli. Jest całkiem bezkarny,

gdyż nie istnieje sposób zweryfikowania jego hermeneutycznych hipotez. Sami filozofowie niezdolni są już do protestu; gdyby jednak powstali z grobu i kategorycznie oświadczyli, że nigdy nie zadawali tych pytań, które imputują im ich „krytyczni”, „podejrzliwi” i „rozumiejący” interpretatorzy, że nie chodziło im o panowanie, o życiową ekspansję, o wolę mocy, że nie próbowali ukrywać swej nienawiści klasowej, maskować pogardy dla słabych albo sublimować swych seksualnych popędów, lecz, przeciwnie, po prostu pragnęły prawdy, szukali prawdy, chcieli poznać Prawdę, Dobro, i Piękno (o czym przecież pisali tak często w swych książkach), to ich protest nie przyniósłby zapewne żadnego efektu. Wszak wszelkie ich enuncjacje zostały już *a priori* uznane za nieświadomie wytworzone „iluzje” czy ideologiczne „falsze”, a zadawane przez nich pytania zostały już zawnocześnie zinterpretowane jako „kryptoproblemy”.

Nie twierdzę, że wszystkie (stosowane przez historyków należących do obu charakteryzowanych w tym szkicu kierunków) metody, zmierzające do ujawnienia autentyczności – zadawanych przez filozofów – pytań, są błędne. Nie utrzymuję w szczególności, że poszukiwania nieustannie ponawianych w dziejach filozofii pytań, „wiecznych pytań”, były całkiem bezowocne. Nie zamierzam zwłaszcza twierdzić, że historyk nie ma prawa rekonstruować pytań, których filozof faktycznie nie sformułował i nie zadał, lecz mógłby je sformułować i zadać, gdyby mógł z pewnej perspektywy – tej, którą zazwyczaj ma już badający jego doktrynę historyk – spojrzeć na swą egzystencjalną i problemową sytuację. Sądzę jednak, że dokonywane przez historyka rekonstrukcje powinny mieć całkiem inny charakter, niż te dokonywane przez zwolenników obu „dróg” historyczno-filozoficznego badania.

Punktem wyjścia historyka, kierującego się postulatami trafności interpretacji (a nie zautonomizowanym postulatami „czystości” lub postulatami kompletności) powinna być zawsze analiza autentycznych wypowiedzi (tekstów) filozoficznych i wydobywanie wyrażonych w nich pytań. Podstawowym faktem historycznym, od ustalenia którego hi-

storyk filozofii zaczyna swą pracę nie jest więc chyba (jak chciał Tatariewicz) skonstatowanie zdarzenia w rodzaju „Filozof F wygłosił twierdzenie T”, lecz już raczej skonstatowanie zdarzenia, jakim jest zadanie przez jakiegoś „filozofa F” filozoficznego pytania, na które pewne wygłoszone przez niego twierdzenie jest odpowiedzią. Każdy tekst filozoficzny zawiera zwykle wiele twierdzeń. Niektóre z nich nie są w ogóle twierdzeniami filozoficznymi. Niektóre są błahymi lub „pomocniczymi” tylko twierdzeniami filozoficznymi. Zdarza się także, że są wśród nich również takie, które uznać można (z różnych względów) za twierdzenia filozoficznie doniosłe. By odkryć te, które w ogóle na miano „filozoficznych twierdzeń” zasługują, a następnie odkryć łączące je relacje i panującą wśród nich hierarchię ważności, trzeba znaleźć zasadnicze pytanie filozoficzne, które pragnął rozstrzygnąć „filozof F”, a także inne pytania, które musiał zadawać i które musiał rozstrzygać, by móc zmierzyć się ze swoim zasadniczym problemem. Analiza tekstu powinna prowadzić więc do znalezienia pytań, które w tekście filozoficznym zostały *explicite* lub *implicite* zadane i odkrycia łączących je związków.

W tej pracy analitycznej, zmierzającej do odtworzenia struktury problemowej tekstu filozoficznego, historyk jest zmuszony wykraczać nieustannie poza sam tekst i przydać się mu mogą różne metody postępowania wytworzone i wypróbowane przez historyków reprezentujących zarówno ergocentryczne jak i nieergocentryczne strategie uprawiania historii filozofii. Swoje badanie prowadzi on – bardzo upraszczając skomplikowany i intuicyjny często sposób jego postępowania – niejako w dwu kierunkach, czy też dwu „płaszczyznach” jednocześnie. Prowadzi je w kierunku „poziomym”, czy też „horyzontalnym”, poszukując właściwych kontekstów dla badanego tekstu, kontekstów pytań zadawanych w tekście (w tej pracy może i powinien korzystać z wielu technik stosowanych przez dialektycznie lub hermeneutycznie usposobionych historyków postępujących „pierwszą drogą”); prowadzi je też w kierunku „pionowym” czy też „wertikalnym”, badając warunki, w których te pytania zostały zadane,

warunki, które umożliwiły czy też wymusiły ich zadanie (w tej pracy może korzystać z różnych technik stosowanych przez historyków postępujących „drugą drogą”). Punktem wyjścia zarówno pierwszego kierunku badania (nazywanego czasem „badaniem kontekstowym”) jak i drugiego (nazywanego często „badaniem genetycznym”) jest sam tekst, a w szczególności pytania wyrażone w tekście. Same te pytania są więc przedmiotem pytań historyka, który chce przede wszystkim wiedzieć, *o co* pyta badany przez niego filozof (w badanym przez niego tekście), który chce też wiedzieć, *dłaczego* ów filozof pyta o to właśnie, o co faktycznie pyta.

Pierwsze z tych pytań kieruje uwagę historyka na kontekst pytania zadanego przez filozofa, na sam tekst, w którym pytanie zostało wyrażone, i na całą „strukturę problemową” tekstu. By zrozumieć sens tego pytania oraz jego miejsce w tej strukturze, historyk sięga zwykle (o ile istnieje taka możliwość) do innych tekstów napisanych przez badanego filozofa i rekonstruuje oraz analizuje ich „struktury problemowe”. Na tym jednak zwykle nie poprzestaje: bada inne teksty powstałe w tej samej epoce i tym samym miejscu, co tekst „wyjściowy”, jeszcze inne, powstałe wcześniej i później, zarówno te które były znane autorowi tekstu „wyjściowego” jak i te które mogły być mu znane, te również, które nie były mu znane, ale powstały pod wpływem lektury jego tekstów etc. Tak badając bliższe i dalsze konteksty problemowe jakiegoś pytania, historyk próbuje uchwycić jego sens, jego miejsce i rolę, jaką spełnia w jakiejś konkretnej wypowiedzi, w jakimś konkretnym systemie filozoficznym, w filozofii jakiejś szkoły filozoficznej, jakiejś epoki, jakiejś narodowej tradycji, wreszcie, być może, tradycji „filozofii powszechnej”. Tym, co go skłania do mówienia o „systemach” filozoficznych, o filozoficznych „szkołach”, „kierunkach”, „nurtach”, wreszcie o „filozofii powszechnej” jest stała obecność pewnych pytań, pytań tworzących pewne – charakterystyczne dla owych „systemów”, „szkół”, „kierunków” itd. – „struktury problemowe”. Tym, co przede wszystkim konstatuje w swym badaniu, jest nieustanne zadawanie pewnych pytań, nieustanne ponawianie prób ich rozstrzygnięcia, nieustan-

ne zachowywanie w pamięci owych pytań i owych (uznawanych zwykle za niezadowalające) ich rozstrzygnięć itd., a więc *ciągłość filozoficznej tradycji*, czy raczej ciągłość różnych filozoficznych tradycji. Dzięki badaniu tych tradycji historyk wytwarza swoje typologiczne pojęcia, a przede wszystkim wytwarza swoje podstawowe pojęcie – pojęcie „problemu filozoficznego”. Ale i na odwrót: dzięki swoim typologicznym pojęciom (i przede wszystkim pojęciu „problemu filozoficznego”) może badać rozmaite filozoficzne tradycje. Badanie to bowiem (i jednocześnie wytwarzanie pojęć służących do badania) ma zapewne cechy owego „koła hermeneutycznego”, o którym chętnie mówią historycy reprezentujący kierunki „ergocentryczne”. Nie przebiega ono zgodnie z indukcyjnym modelem postępowania: nie jest tak, że historyk najpierw bada i odkrywa „strukturę problemową” jednego tekstu, później indywidualnego „systemu” filozoficznego, później „szkoły”, „nurtu” „epoki”, wreszcie „filozofii powszechnej”. Nie buduje swego obrazu przeszłości krok po kroku metodą stopniowego uogólniania; raczej przystępuje do badania tekstu z pewnymi ogólnymi „przesądami”, obecnymi w kulturze umysłowej swej epoki, z pewnymi intuicjami, dotyczącymi m.in. natury filozoficznych problemów w ogóle; dzięki nim może dokonać wyboru tych właśnie problemów, które będzie czynił przedmiotem dalszych swych analiz i rekonstrukcji; ale dzięki owym rekonstrukcjom i analizom ulegnie zmianie jego pierwotne, mgliste pojęcie natury filozoficznych problemów; to krystalizujące się pojęcie umożliwi mu wyjście poza badany tekst i badanie jego bliższych i dalszych kontekstów; dzięki temu badaniu znów uzyska jaśniejsze rozumienie natury filozoficznego problemu, co umożliwi mu z kolei lepsze zrozumienie tekstu „wyjściowego”. Żaden tekst, żadna filozoficzna wypowiedź nie jest dla historyka jedynie „materiałem”, jedynie środkiem do budowania „syntez” ogólnych. Jest również, a może nawet przede wszystkim *celem* jego poznawczych zabiegów. Każda historyczna „synteza” z kolei nie jest tylko owych zabiegów celem; jest także, a może nawet przede wszystkim *środkiem* do rozumienia konkretnych wypowiedzi (tekstów) filozoficznych.

Historyk zajęty jedynie badaniem filozoficznych tradycji, a więc poszukiwaniem tego, co w „strukturach problemowych” tekstów i ich kontekstów jest podobne i ciągle obecne, łatwo może stracić z oczu to, co jest w nich niepodobne i nowe, łatwo może ulec złudzeniu, że „systemy”, „szkoły”, „nurdy” etc. tworzą jakąś jedną i w istocie swej niezmienną „filozofię powszechną”, mającą jedną i niezmienną „strukturę problemową”. Złudzenie to z pewnością utrudnia dostrzeżenie zmian, zachodzących w myśli filozoficznej; z drugiej jednak strony radykalny historyczno-filozoficzny „wariabilizm” uniemożliwia wytłumaczenie natury owych dostrzeżonych już zmian. Bowiem wytłumaczenie natury zachodzących w filozofii przeobrażeń, historycznych „przełomów”, „kryzysów” etc. wymaga pomyślenia czegoś względnie trwałego, czegoś, co przeobrażeniu, przełomowi czy kryzysowi ulega (jakiegoś „paradygmatu”, jakiejś „formacji”, jakiejś „ideowej struktury”). Dokonujące się w dziejach filozofii przełomy polegają najczęściej nie na tym, lub raczej polegają nie tylko na tym, że inaczej, niż to było wcześniej, rozstrzygnięto jakieś stare, obecne w tradycji pytanie. Ani nawet nie polegają tylko na tym, że pojawiło się jakieś nowe pytanie, które dołączone zostało do repertuaru pytań tradycyjnych. Polegają one raczej przede wszystkim na tym, że ulega zmianie cała tradycyjna „struktura problemowa” filozofii, że w tej strukturze zmieniają swoje miejsce poszczególne pytania i zespoły pytań, tak że, na przykład, pytania wcześniej uważane za pytania podstawowe, pytania „filozofii pierwszej”, stają się pytaniami drugorzędного znaczenia, a na ich miejsce wciskają się pytania (czasem „milczące” tylko rozstrzygane) uważane wcześniej za pytania drugorzędного znaczenia, pytania należące do „filozofii wtórej”. W ten sposób w czasach nowożytnych zmieniały swoje miejsca pytania należące tradycyjnie do problematyki „filozofii pierwszej”, do metafizyki, i pytania należące do problematyki epistemologii, która wcześniej nie istniała w ogóle jako oddzielna dyscyplina. Podobny los spotkał pytania dawnej „filozofii teoretycznej” (zarówno metafizyki jak i epistemologii), której uprzywilejowaną, „pierwszą” pozycję, zaczęli w dziewiętnastym,

a zwłaszcza dwudziestym stuleciu kwestionować głosiciele prymatu „filozofii praktycznej”.

Szkolnym przykładem takiego przełomu dokonującego się w filozofii europejskiej w końcu XVII i na początku XVIII wieku, przełomu inicjującego tzw. oświecenie, jest pojawienie się problematyki „filozofii umysłu”, czyli problematyki należącej do – uznawanej dawniej za drugorzędną – filozofii poznania, epistemologii (nie istniejącej jeszcze pod tą nazwą). Nieoczekiwana i oszałamiająca kariera tej nowej problematyki związana była z nowym rozstrzygnięciem starego („epistemologicznego”) pytania dotyczącego genezy naszej wiedzy. To nowe rozstrzygnięcie, podane przez Locke’a, mimo różnych błędów i nieporozumień, jakie ze sobą niosło, nie tylko położyło kres przeszło dwa tysiące lat trwającej dominacji tzw. natywistycznej koncepcji poznania, lecz otworzyło drogę kariery nowej dyscypliny, epistemologii, skromnej pomocnicy dawnej „królowej nauk”. Kariery tej nie zahamował kolejny przełom, dokonany za sprawą Immanuela Kanta. Choć Kant dokonał pewnej rewindykacji roszczeń dawnego natywizmu, to jednak jego „transcendentalna” filozofia przypieczętowała wyrok wydany na dawną „filozofię pierwszą” i umocniła pozycję nowej dyscypliny. Dyscyplina ta usadowiła się w wygodnych fotelach, zajmowanych dawniej przez metafizykę, i rozpierała się w nich przez cały wiek dziewiętnasty.

Przykład ten dobrze – jak sądzę – pokazuje, że nie ma żadnej żelaznej struktury problemowej konstytuującej „filozofię powszechną”. Pytania filozoficzne, ujmowane w aspekcie historycznym, nie są „wieczne”. Pojawiają się i znikają. Jeśli nawet zachowują swą „formę” (zmieniając swą „treść”, czyli przeobrażając się w inne pytania), to zmieniają swe miejsce w strukturze filozoficznych pytań – mają więc permanentnie „ruchomy” charakter.

Pozwala to uświadomić sobie ograniczenia „ergocentrycznych” historii filozofii. Bowiem „ruch” pytań, zmiany miejsca w strukturze pytań i same przeobrażenia tej struktury nie są – jak zwykli sądzić o tym niektórzy zwolennicy „ergocentrycznej” strategii uprawiania

historii filozofii – jedynie przejawem działania jakichś immanentnych praw rozwoju filozoficznej myśli, jakiejś jej wewnętrznej logiki czy dialektyki. Jest coś, co z „zewnątrz” wdziera się w obszar ludzkiego logosu, gmatwa, zakłóca, a często stymuluje pracę filozoficznej myśli. Myśl ta nie „rozwija się” jedynie pod ciśnieniem logicznych konieczności; zmienia się również pod presją warunków, w których żyją myśliciele.

Zainteresowanie pozamyśłowymi warunkami myśli stymuluje badania historyczno-filozoficzne nazywane zwykle genetycznymi. Ich punktem wyjścia (podobnie jak w przypadku badań „kontekstowych”) jest tekst filozoficzny i wyrażone w nim pytania, a nie (jak dzieje się to często w pracach historycznych podejmowanych przez zwolenników „podejrzliwych” strategii uprawiania historii filozofii) sama osoba myśliciela. Celem badań genetycznych jest bowiem odkrycie i zrozumienie sytuacji – nie tylko i nie tyle „sytuacji egzystencjalnej”, lecz także i przede wszystkim „sytuacji problemowej – w której powstał i ukształtował się światopogląd myśliciela. (Relacje zachodzące między sytuacją, w szczególności warunkami życia filozofa, a myślą, która się w tej sytuacji zrodziła i ukształtowała, są zresztą zwykle dwustronne. Nie tylko warunki życia wywierają wpływ na myśl filozofa, również jego myśl wywiera wpływ na owe warunki. Spektakularnych przykładów takiego dwukierunkowego oddziaływania dostarczają doktryny filozofii „praktycznych”, takich jak starożytne „filozofie życia” lub nowożytne „filozofie-ideologie” społeczne).

„Filozofia rodzi się ze zdziwienia”. W ten, nieco eufemistyczny – jak można mniemać – sposób mówi o genezie filozofowania myśl starożytna. Wyraża ona sugestię, że celem badania genetycznego powinno być odkrycie pierwszych i podstawowych, choć nie zawsze zapewne wyraźnie sformułowanych pytań, od których bierze początek czyjeś filozofowanie. Zdziwienie jest zawsze „czyjeś”, jest zdziwieniem konkretnej osoby, stąd badania genetyczne mają zawsze w pewnym sensie „osobowy”, „personalistyczny” charakter. Zdziwienie wyraża się w pytaniach, stąd badanie genetyczne zmierza do

wykrycia konkretnych, „osobowych” pytań, zrodzonych w umysłach konkretnych osób, żyjących w konkretnych warunkach, znajdujących się w konkretnych sytuacjach. Nie byłoby żadnej potrzeby zwracania na to uwagi, gdyby badania innego rodzaju, w szczególności badania „kontekstowe”, miały ten sam cel. Tak jednak nie jest: celem badacza „kontekstów” filozoficznych wypowiedzi jest nie geneza filozoficznych myśli, nie geneza (konkretnych) filozoficznych pytań, lecz filozoficzna tradycja, a więc to, co jest przenoszone i przekazywane jako wspólna i w pewnym sensie „bezosobowa” wiedza. Pytania filozoficzne, podobnie jak wszelkie pytania, rodzą się w konkretnych sytuacjach, w umysłach konkretnych ludzi. Ale pytania te włączone w kontekst filozoficznego „systemu”, „dziedziny problemowej”, „problematyki”, a także „nurtu”, „kierunku” oraz (w pewnym znaczeniu słowa) „szkoły”, wreszcie „filozofii powszechnej” tracą ten swój pierwotny (osobowy i konkretny) charakter. Oderwane od swego „początku”, od swej genezy, stają się „bezosobowymi” problemami filozoficznymi.

Dlatego pojęcia „typologiczne” badań genetycznych są inne, niż „typologiczne” pojęcia badań kontekstowych. Badacza genezy filozoficznej myśli interesuje przede wszystkim – była już o tym mowa – „światopogląd”, a nie „system” czy „dziedzina problemowa”. Nie oznacza to, że „systemy filozoficzne” nie mogą być ujmowane w „światopoglądowym” aspekcie, ani że jakies „światopoglądy” filozoficzne nie mogą być „systemami”⁸³. „Światopogląd” nie jest odmiennym od „systemu” gatunkiem filozoficznym, lecz „typologicznym” pojęciem historyczno-filozoficznego badania – badania genetycznego. Kto bada światopogląd jakiegoś filozofa, ten próbuje wykroczyć poza to, co filozof ten wyłożył, na przykład, w swych dysertacjach akademickich poświęconych teorii poznania albo w swym systemie metafizycznym, albo w swej „teorii” społecznej czy etycznej, i dotrzeć do jego osobi-

⁸³ Odnoszę wrażenie, że pewne – prowadzone w Polsce – dyskusje dotyczące kwestii, czy filozofia polska (w której brak ponoć „wielkich systemów”) nie powinna być badana w kategoriach „światopoglądów” raczej niż „systemów” oparte są na nieporozumieniu.

stych, podstawowych, zrodzonych na gruncie jego „życiowego doświadczenia”, poglądów na świat.

Systemy filozoficzne mogą (i powinny) być przeto przedmiotem genetycznego badania. Zaczyna się ono – tak jak badanie „kontekstowe” – od odtworzenia pytań wyrażonych w dziełach, w których system został wyłożony. Ale nie zmierza ono wyłącznie do odtworzenia „struktury problemowej” tych dzieł. Badacza genetyki interesuje bowiem – jak już wiemy – nie tylko to, jakie pytania zadał autor dzieła; interesuje go także i przede wszystkim, *dlaczego* autor ów pytał faktycznie o to, o co pytał. Dlatego wśród pytań zawartych w dziele będzie mógł on wyróżnić te, które związane są z przedsięwzięciem nadania wypowiedzi filozoficznej charakteru spójnej całości, charakteru „systemu” właśnie – nazwijmy je „pytaniami wewnątrzsystemowymi” – od pytań, które do wewnętrznej „struktury problemowej” dzieła nie należą i często nie są w ogóle wyraźnie formułowane. Jednak dają się historycznie zrekonstruować i wyrazić, gdyż daje się historycznie zrekonstruować i wyrazić zasadniczy powód, dla którego autor dzieła to powołał do życia. Te ostatnie pytania, które konstytuują nie strukturę problemową dzieła czy wyłożonego w nim „systemu”, lecz sytuację egzystencjalną i problemową filozofa i tworzą podstawy jego światopoglądu, nazwijmy tu – z braku lepszego określenia – „pytaniami zewnątrzsystemowymi”. Dla badacza genetyki filozoficznej myśli odtworzenie tych właśnie pytań jest szczególnie ważne, ale i pierwszego rodzaju pytania – pytania „wewnątrzsystemowe” – nie są dla niego bez znaczenia. Sama bowiem obecność (jak również nieobecność) tych pytań „wewnątrzsystemowych” jest faktem godnym odnotowania, charakteryzuje bowiem pewien „styl myślenia”, czyli coś co ma pewien wyraźny światopoglądowy walor. (Warto pod tym względem porównać np. styl filozofowania „more geometrico” z oświeceniowym, programowo „eklektycznym” i „encyklopedycznym” stylem filozofowania; podobnie pouczające jest porównanie „stylu” redagowanej przez Diderota *Encyklopedii* francuskiej z *Encyklopedią nauk filozoficznych* Hegla albo *Panteonem wiedzy ludzkiej* naszego Trentowskiego).

Praktyczne odróżnienie pytań „wewnątrzsystemowych” od „zewnątrzsystemowych” nie zawsze jest łatwe, ale w zasadzie powinno dać się przeprowadzić. Na przykład Kartezjański problem, związany z koniecznością dowodzenia istnienia „świata zewnętrznego”, po jego uprzednim „zawieszeniu” w procesie „metodycznego wątpienia”, można uznać za problem „wewnątrzsystemowy”. Przy rozwiązywaniu go skorzystał Kartezjusz z repertuaru środków, których dostarczyła mu tradycja, m.in. z tzw. ontologicznego dowodu istnienia Boga. Ale problem, który usiłował rozwiązać Kartezjusz wnosząc swój filozoficzny system (jak zintegrować problematykę klasycznej filozofii z matematycznym przyrodoznawstwem, by dostarczyć „nowoczesnemu” człowiekowi integralnego światopoglądu – pewnego i solidnego jak nowa nauka a zarazem „totalnego” w swych aspiracjach, jak tradycyjna metafizyka) uznać można chyba za problem „zewnątrzsystemowy”. Jego rozwiązanie nie mogło polegać na bardziej lub mniej zręcznym manipulowaniu tradycyjnymi pojęciami. Rozwiązanie to wymagało podjęcia przedsięwzięcia „życiowego”; i Kartezjusz istotnie całe życie mu właśnie poświęcił wnosząc niestrudzenie swój „system”. W systemie tym znalazł wyraz styl jego życia i myślenia zarazem, styl filozofowania „more geometrico”. Jest to właśnie styl oryginalnego *światopoglądu* Kartezjusza. Kartezjusz nie przejął go znikąd ani nie naśladował. Raczej narzucił go całej epoce, na której – jak chętnie mówimy – „wycisnął swe piętno”.

W podobny sposób rozróżnić można pytania „wewnątrzsystemowe” i „zewnątrzsystemowe” w tekstach rozmaitych „systemotwórców”, np. Spinozy czy Leibniza, Fichtego czy Hegla. Fichte zadając pytanie, jak to się dzieje, że „inteligencja”, która wytwarza „świat zewnętrzny”, spostrzega ten swój wytwór, jako coś jej obcego i od niej niezależnego, formułuje problem związany z wewnętrzną spójnością swego systemu „teorii wiedzy”, ale powiadając, że „taką się ma filozofię, jakim się jest człowiekiem”, prowokuje pytanie charakteryzujące jego własną kondycję egzystencjalną i „sytuację problemową” – pytanie o możliwość wyboru zasadniczego, ludzkiego „sposobu bycia”. Od

tego zasadniczego światopoglądowego wyboru ma zależeć wybór tej („dogmatycznej”) lub tamtej („krytycznej”) filozofii. Wybór filozofii nie jest wyborem filozoficznym. Jest wyborem światopoglądowym, a światopogląd, na gruncie którego sam Fichte dokonał swojego wyboru, Dilthey nazwał – z głębokim zrozumieniem rzeczy – „idealizmem wolności”.

Analiza tekstów filozoficznych – również tych zawierających wykłady „systemów” – powinna doprowadzić historyka (nie będąc śledził tu różnych dróg, którymi może on podążać) do ustalenia podstawowych pytań, nie zadawanych zwykle *explicite* przez filozofa a charakteryzujących dobrze jego kondycję jako człowieka i zarazem myśliciela, charakteryzujących jego sytuację egzystencjalną i zarazem problemową. Do tych pytań podstawowych, konstytuujących fundament światopoglądu filozoficznego, dotrzeć można zadając właściwe pytania o pytania, pytając o powody, dla których filozofowie zadawali swoje pytania, w szczególności pytając o powody, dla których zadawali swoje pytania „zewnętrzsystemowe”. Tu jest właśnie możliwość odkrycia pytań, których filozofowie sami sobie nie stawiali.

By skorzystać z tej możliwości, historyk nie musi koniecznie grzebać w nieświadomych i „podświadomych” rejonach życia psychicznego filozofów, przeprowadzać wiwisekcji ich popędowej natury ani badać ich rodowodów klasowych. Wystarczy, jeśli podejmie próbę zrozumienia i rozjaśnienia tego „ciemnego” podłoża filozoficznej, dyskursywnej myśli, jakim jest – wyrażone w postaci „świadomości potocznej” i światopoglądu pewnej kulturowej wspólnoty i pewnej epoki – ludzkie jednostkowe i zbiorowe doświadczenie życiowe, doświadczenie historyczne. Uda mu się wtedy odkryć zapewne podstawowe pytania zawarte potencjalnie w „sytuacji problemowej” filozofa żyjącego w tej kulturowej wspólnotcie i w tej epoce. Historykowi badającemu ową epokę i ową sytuację problemową pytania te same się narzucają, choć przez filozofa, który w niej tkwił, zostały przemilczane, gdyż przekraczały zakres jego problemowego „horyzontu”. Indywidualny światopogląd filozoficzny zakorzeniony

jest bowiem w czymś, co tylko częściowo poddawane jest krytycznej refleksji i tylko częściowo znajduje wyraz w postaci wyraźnie sformułowanych pytań i filozoficznego dyskursu – w świadomości potocznej, w „potocznym światopoglądzie”.

Historyk kierujący się „postulatem trafności” (podążający „trzecią drogą”) powinien móc prowadzić w sposób nieskrępowany swe badania filozoficznej myśli – zarówno badania „kontekstowe” jak i genetyczne. Powinien więc przyjąć takie założenia ontologiczne, które mu takie nieskrępowane badania umożliwią. Nie powinien więc przyjmować ontologii zbyt ubogiej (np. takiej, na gruncie której tylko twierdzenia filozoficzne w sensie logicznym uznać można za jedyne „fakty filozoficzne”), gdyż będzie zmuszony zredukować „sytuacje problemowe” (filozofów), o których była mowa, do sytuacji „dialogu”, w którym biorą udział nie żywi ludzie, lecz „momenty” dialektycznie rozwijającej się myśli albo różne formy i postaci „mowy”, albo same „pytania” i „odpowiedzi”. Jeśli historyk da się zwieść kuszącej hipotezie, że to sama filozofia, mocą swej immanentnej dialektyki, generuje swe wieczne pytania i szuka na nie odpowiedzi, albo że to „mowa” prowadzi za pośrednictwem filozofów sama ze sobą dialog, to stosuje strategię, która jest potencjalnie samobójcza. Gdyż konsekwentnie realizowana prowadzi – jak widzieliśmy – do eliminacji historii z historii filozofii i samobójczej śmierci przez uduszenie się w beztlenowych przestworzach „czystej myśli”. Historyk filozofii musi oddychać atmosferą „prawdziwej” historii, czyli stanąć (przynajmniej od czasu do czasu) na twardym gruncie czasoprzestrzennie określonych, historycznych (fizycznych, psychicznych, społecznych) faktów.

Ale winien on – z drugiej strony – pamiętać, że redukcjonowanie świata filozoficznych myśli do rzeczywistości owych faktów lub traktowanie tego świata jako iluzorycznego i zniekształconego odbicia owej, rzekomo jedynie „realnej” rzeczywistości prowadzi musi do równie niebezpiecznej – jak poprzednia – jednostronności i skrajności. Kto by chciał uprawiać historię filozofii opartą konsekwentnie na ontologii reistycznej albo fenomenalistycznej (psychologistycznej,

socjologicznej) etc. ten może mógłby poruszać się sprawnie w świecie fizycznych ciał i psychicznych faktów, badać różne warstwy podłoża filozoficznej kultury, pisać bibliografie dzieł filozoficznych lub biografie filozofów, ale do dziejów filozoficznej myśli nigdy nie znalazłby dostępu.