

Barbara Skarga

Złudzenia i nadzieje historyka filozofii

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (53), 7-29

1980

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Szkice

Barbara Skarga

Złudzenia i nadzieje historyka filozofii

Mówi się nieraz, że historia filozofii, dyscyplina stara, uprawiana niemal od czasów Arystotelesa, do dziś nie potrafiła wypracować swoich metod, że świadomość metodologiczna historyka jest słaba, że porusza się on w olbrzymim materiale po omacku i stąd płyną wszystkie sprzeczności w interpretacjach, w traktowaniu tego lub innego systemu, całych prądów, epok itd. Historia filozofii jest jeszcze za mało naukowa, za mało precyzyjna w swych instrumentach, należy zatem zająć się instrumentów tych opracowaniem. Krótko mówiąc, historia filozofii grzeszy wciąż wobec wymagań nauki.

Mogę się zgodzić z tą opinią. Jeżeli jest jednak ona słuszna, należy zadać pytanie, dlaczego tak się dzieje i czy w ogóle historia filozofii może wznieść się choćby do tego poziomu, jaki osiągnęła historia *tout court*, a więc historia polityczna, która nawiasem mówiąc zmienia także swoje metody badawcze i, co więcej, każda taka zmiana treść jej wzbogaca. W każdym razie historycy mają ambicję rozbudowania własnej teorii metodologicznej, która byłaby akceptowana przez *corpus* uczonych. Historycy filo-

Presja
naukowości

zofii takie pokusy zdradzają rzadziej. Może z tego względu, że mają do czynienia nie z wydarzeniami, a poglądami. Może dlatego, że zrozumienie drugiego jest problemem filozoficznym, a nie metodologicznym. Pasjonują się więc często ogólną teorią interpretacji, ale do prób skodyfikowania metod odnoszą się raczej niechętnie. Idą jakby własnymi drogami, nie patrząc na uczone traktaty. Czasem coś z nich zaczerpną, czasem odrzucają, czasem w ogóle nie wezmą pod uwagę, wypracowując za każdym razem własny sposób postępowania. I, o paradoksie, prace historyczne, które nie trzymają się skodyfikowanych zasad, zwykle bywają najciekawsze, najbardziej odkrywcze.

Założenia
historii
filozofii

Przypatrzmy się bliżej tej kwestii. Zacząć trzeba od przypomnienia tego oczywistego faktu, że nie ma historii filozofii, która by nie zakładała jakiejś koncepcji filozofii. Badając przeszłość filozofii nie możemy uciec od pytania, czym ona jest właściwie, jak się sytuuje wobec innych gałęzi wiedzy i twórczości ludzkiej i czy tak sytuowała się zawsze. W tym miejscu rodzi się spór o zasadniczym znaczeniu. Jedni więc twierdzą, że istnieje jakaś *philosophia perennis*, tak jak fizyka lub matematyka, a zatem pewna nauka precyzująca w toku rozwoju swój przedmiot, doskonaląca metody badań i organizująca ich wyniki w teoretycznych systemach podlegających kontroli i krytyce, procedurom powszechnie przyjmowanym w każdej nauce. Inni natomiast twierdzą, że istnieją jedynie filozofie, a raczej doktryny filozoficzne jako produkty twórczości oryginalnej myśli ludzkiej. Doktryny te są mniej lub bardziej systematycznym wykładem poglądów filozofa na takie zagadnienia, jak byt, poznanie, sytuacja człowieka w świecie, sens jego bycia itd., ujmowanymi w sposób rozmaity. Zwolennicy pierwszego stanowiska skłonni są dostrzegać postęp w filozofii i szukają niekiedy logiki jej rozwoju. Dla zwolenników drugiego — postęp ten stanowi problem. Sądzą

Problem
postępu

oni, że rozwój polega co najwyżej na eliminacji pewnych uroszczeń rozumu, zakorzenionych, a błędnych przeświadczeń. Po Kartezjuszu filozofia wkroczyła na nowe tory, nie można rozumować po Kancie tak, jak rozumowano przed nim itd. Mówią zatem o przebudowie wizji świata, stylów myślenia lub *episteme*, o przejściu od jednej do drugiej formacji intelektualnej, ale zastrzegają się, że trudno jest oceniać owe formacje, posługując się kategorią coraz wyższej doskonałości. Jest faktem, że filozofia związana ściśle w swym rozwoju z nauką, czerpiąca z niej i, odwrotnie, pobudzająca naukowe poszukiwania w nowym kierunku traci wiele ze swych pierwotnych naiwności i złudzeń, że jej analizy stają się bardziej wnikliwe. Nie znaczy to jednak, aby zmierzła w stronę rozstrzygnięć absolutnych. Może ona pogłębić widzenie różnych aspektów rzeczy, odkrywać nowe możliwości ich ujęcia, zawsze są to jednak ujęcia jednostronne, wynikające z tego podstawowego faktu, że podmiot poznania nie daje się zneutralizować w konstrukcji przedmiotu. Świadomość jest zawsze w bycie, a byt to proces, to czas, to historyczność, od której uciec nie można. Należy zatem poprzestać na jakiejś ogólnej klasyfikacji systemów, stworzyć coś na kształt fenomenologii filozoficznych doktryn. W pierwszym wypadku historyk szuka tych doktryn, które w jego przekonaniu znaczą momenty rozwoju, są jak gdyby wyrazami rozumu heglowskiego, torującego sobie drogę w dziejach ku prawdzie. W drugim wypadku historyk stara się opisać i zrozumieć konkretne systemy bez względu na ocenę ich wyników, ale zgodnie z ich historycznym kształtem i rolą kulturową, jaką ówczesznie odgrywały. Dwa te stanowiska dają się określić jeszcze inaczej. Skoro historyk filozofii bada myśli o rzeczach, a nie rzeczy same, może on uczynić przedmiotem swych rozważań stosunek myśli do rzeczy, a więc szukać, gdzie i dzięki komu artykulacja ich stała się doskonalsza, tzn. poddać ją kryterium prawdy i fał-

Historyczność

Prawdziwość

szu. Ale równie dobrze może od kwestii prawdziwości stwierdzeń analizowanych abstrahować, zając się czyjąś myślą jako odrębną całością, jej wewnętrzną logiką, jej przesłankami, napięciami, a przede wszystkim kontekstem kulturowym, w jakim powstała. Może się interesować swoistym kształtem tej myśli bez względu na to, czy była prawdziwa czy fałszywa, jest bowiem zdania, że znaki języka nie zawsze mają identyczne znaczenia, że przedmioty refleksji filozoficznej dawnych autorów konstruowane były przez nich tak odmiennie, że kryteria prawdy i fałszu nie mają do nich dostępu. Raczej pytać należy, czemu dany filozof tak je konstruował właśnie, jakie były warunki możliwości ich określenia.

„Historia
prawdy”
i „prawdziwa”
historia

Mamy więc dwie koncepcje filozofii i jej historii, dobrze znane historykom, a także metodologom. Pierwszą z nich nazywa się niekiedy historią systematyczną, logiczną lub „historią prawdy”, drugą, mającą stanowisko historyzmu za przesłankę, określa się czasem na przekór jako historię „prawdziwą”. Pierwsza kładzie nacisk na teorię, druga na historię. Obie są na pewno uprawnione, ale obie borykają się z licznymi trudnościami i kryją w sobie pewne złudzenie.

Dialogi
z przeszłością

Zatrzymajmy się przez chwilę nad „historią prawdy”. Muszę w tym miejscu dodać pewne wyjaśnienie. Mówiąc o niej nie mam na myśli prac tych filozofów, którzy sięgają do przeszłości, aby u prekursorów lub u tych, co myśleli inaczej, szukać argumentów na rzecz jakiejś tezy i w ten sposób wzmacniać racje swego stanowiska. Filozofowie często ponad czasem prowadzą dialogi z przeszłością. Taki dialog prowadził Marks z Heglem, Husserl z Kartezjuszem itd. Zakłada on znajomość dziejów filozofii, lecz nie ma na celu jej badania. Interesują mnie wyłącznie ci, którzy tę przeszłość studiują, dla których właśnie ona jest głównym przedmiotem analizy. Nader często śledzą oni dzieje tylko jednego problemu lub też rozwój jednego pojęcia, próbując,

jak to czyni wielu historyków nauki, wyłowić racjonalne jądro zagadnienia, a więc kładąc nacisk na te rozwiązania, które w ich przeświadczeniu coraz wyższą racjonalność wykazują. W pracach tego typu niejednokrotnie udaje się odnaleźć zależność logiczną między odległymi na pozór myślowo systemami lub też pewne ich cechy uchodzące dotąd uwagi. Bergson, zajmując się historią pojęcia czasu i przestrzeni, potrafił rzucić nowe światło na Kartezjusza dowodząc nie bezzasadnie, że jego geometria analityczna świadczy o głębokiej przemianie zachodzącej w ówczesnych wyobrażeniach, a mianowicie o regresji statycznej wizji świata na korzyść wizji dynamicznej. Weźmy inne przykłady. W próbach pokazania dziejów filozofii z punktu widzenia tak doniosłego problemu, jakim jest relacja podmiotu poznania z jego przedmiotem, związki Malebranche'a z Kartezjuszem stają się bardziej wyraziste, to samo można powiedzieć o związkach Husserla z Kantem. Śledząc niegdyś XIX-wieczne dyskusje na temat nieskończoności, ciągłości i nieciągłości mogłam się przekonać, jak wielką rolę odegrały w nich niektóre tezy Leibniza. Prace tego typu bywają niezmiernie pouczające wówczas jednak, kiedy nie stronią od pokazywania meandrów myśli ludzkiej, jej zahamowań i załamań. Jednakowoż znamy i takie, które dokonują zbyt daleko idącej selekcji, które lekceważą pomysły sprzeczne z przyjętą z góry tezą, tworzą więc historię *in abstracto*, w oderwaniu od rzeczywistości, jak gdyby gmach filozofii był budowany cegiełka po cegiełce, a wszystkie cegły musiały mieć tę samą wartość. Historycy nieraz dokonują operacji, którą można by nazwać „cięciem semantycznym”. Wychodząc od takiej lub innej definicji filozoficznego terminu, uznawanej za jedynie słuszną, podkreślają wagę tych znaczeń, które się do niej zbliżały lub ją zapowiadały, piętnując inne jako fałszywe i nie zadając sobie trudu odtworzenia pełnej struktury sensu terminu w danej epoce i u danego

„Semantyczne
cięcia”

Polowanie na
antycypacje...

filozofa. Patrząc z takiej perspektywy autorzy ci mówią np. o ruchu w *Fizyce* Arystotelesa i szukają też sprzyjających rozwojowi mechaniki klasycznej zapominając, że ruch dla Stagiryty nie oznaczał tego samego co ruch dla Newtona, poddają krytyce cztery rodzaje przyczyn wyróżnione przez Arystotelesa i zadają sobie pytanie, czy *causa efficiens* przygotowała współczesne ujęcie prawa przyczynowości. Wszędzie starają się wykryć antycypacje, problemem jest więc dla nich np., czy *nous* jest zasadą materialną świata i czy nie zapowiada wobec tego racjonalistycznego monizmu, lub też odwrotnie, antycypuje tendencje spirytualistyczne. Itd. Itd. Przykłady można przytaczać bez końca. Należy jednak zadać pytanie, czy postępowanie takie jest uprawnione, można bowiem przypuszczać, że znaczenia tych samych terminów nie miały identycznych odniesień, czasem zbliżone, ale na tyle odmienne, że utożsamienie znaczeń prowadzi do błędnych wniosków. Ileż nieporozumień powstaje na skutek takiego mechanicznego przenoszenia sensu, dziś wyróżnionego, przy interpretacji starych tekstów. Budzi wątpliwość także pojęcie antycypacji, którym historycy prawdy się posługują. Na czym ma ona polegać, skoro w każdej epoce tak wielkie różnice rysują się między przedmiotami filozoficznej refleksji, różnice odkrywane, gdy tylko historyk zaczyna rekonstruować znaczenia w całości kulturowego kontekstu i poglądów danego autora. Czy nie jest raczej tak, że wciąż zmianie ulega płaszczyzna rozważań, osiągnąca jakby inny teoretyczny poziom i powodując głębokie przekształcenia w strukturach sensu, a co za tym idzie przeformułowanie starych problemów? W rezultacie tych wątpliwości historia prawdziwa wsacza się w historię prawdy jakby wbrew intencjom badacza, rozwalając jej schematy. Bez historii trudno budować teorię.

a zmiany
kulturowego
kontekstu

Istnieje także w literaturze filozoficznej szereg prac poświęconych historii rozmaitych nurtów, a więc

materializmowi, spirytualizmowi, pozytywizmowi itd. oraz — oczywiście — wielkie całościowe historie filozofii. Podobnie jak i te, o których wyżej była mowa, rodzą skomplikowane problemy dotyczące sensowności takich pojęć, jak prekursorstwo, antycypacja, ciągłość myśli, prawa jej rozwoju itd., zawsze żywo dyskutowanych. Zwłaszcza ciągłość myśli, którą niekiedy w pracach takich się zakłada, budzi zastrzeżenia. Weźmy dla przykładu książkę o pozytywizmie autora tak uczulonego na historię i problemy historyzmu, jak Kołakowski. W książce tej zostali złączeni we wspólnym nurcie myśliciele odmiennych formacji intelektualnych, takich jak starożytność i XIX lub nawet XX wiek. Została jednak podkreślona swoistość każdej epoki, ów historyczny czas wyciskający piętno na pewnej generalnej tendencji. I mimo to ogarnia zwątpienie, czy rzeczywiście była to tendencja wciąż ta sama. Budzi we mnie opór próba zbliżenia Comte'a i Poincarégo lub Bacona i Comte'a. Konwencjonalisci krytykowali naiwności pozytywizmu i bliżsi byli orientacji kantowskiej. Pojęcie nauki, którym operowali, miało już inny niż u Comte'a sens. Wszystkich tych doktryn nie łączyła reguła fenomenalizmu. Sam Comte, ojciec europejskiego pozytywizmu w tym sensie, o którym mowa w książce, fenomenalistą nie był. Nie mogę dyskutować szczegółowo tez Kołakowskiego. Boję się jednak, że pozytywizm stał się workiem, do którego można wrzucić, co się chce. Ale podobnie bywa i z innymi nurtami. Wszystko zależy od modelu, jaki historyk tworzy. Są one mniej lub bardziej udane. Nie możemy się bez nich obejść, to prawda. Ale trzeba pamiętać, że są to tylko modele, nic więcej, służące porządkowaniu historycznego materiału. Gorzej jeżeli ów heurystyczny instrument zmienia się w wyznawany pogląd, nie jest to na pewno przypadek Kołakowskiego. Wówczas ów model zaczyna służyć jako probież wartości doktryn. Historia nurtu staje się historią tego, co najcenniej-

Przykład
Kołakowskiego

Pamflety
i apologie

sze w dziejach ludzkiej myśli, przesłaniając wszystko inne. Na rozmaitych systemach filozoficznych dokonuje się cięcia całych ich rozdziałów uznanych za błędne, a więc nieistotne, marginesowe nie tylko dla dziejów filozofii, lecz także i całości danego systemu. Powstają w ten sposób pamflety i apologie, niekiedy barwne i zajmujące, częściej prymitywne w swym zacierzewieniu.

Reinterpretacja
tradycji

Nie chcę mówić o pracach, które jedynie *ex cathedra* ferują wyroki, rozdają pochwały i nagany, w których spotyka się tak żenujące stwierdzenia, jak to na przykład, że teoria idei Platona jest po prostu bajeczką dla grzecznych dzieci, oczywistą bzdurą z punktu widzenia nauki. Zdania tego typu niewiele wnoszą do naszej wiedzy o przeszłości filozofii i nie służą dobrej inicjacji w jej arkana. Myślę tu o dziełach, które uznane są powszechnie za wybitne, pisane jednak z pewnego stanowiska, odgrywającego rolę kryterium wyboru momentów doniosłych dla filozofii i będącego również zasadą oceny i analizy. Dzieła takie przynoszą niekiedy korzyści, burzą bowiem utrwalone przeświadczenia, zmuszają do rewizji akceptowanych dotychczas ocen i interpretacji. W poszukiwaniu źródeł wyznawanego poglądu nieraz odkrywano na nowo dawno zapomniane doktryny, zwracając ku nim zainteresowanie szerokich kół uczonych. Marksistom zawdzięczamy podjęcie studiów nad socjalistami utopijnymi, egzystencjalistom — odkrycie Kierkegaarda. Współcześni nam hermeneutycy przypomnieli Diltheya. Bywa jednak i tak, że dzieła te budzą sprzeciw, gdy zbyt jednostronnie interpretują niektóre doktryny, gdy wypaczają ich sens i jednym okazują zbyt wielkie lekceważenie, a innym zbyt wielki szacunek.

Postulat obiektywności w naukach historycznych jest czymś, czego zrealizować nie można. Historyk prawdy nie powinien więc uciekać od pytania, na jakich kryteriach prawdy się oparł, dlaczego takie,

a nie inne stwierdzenia uznał za słuszne. Na jakich podstawach budował swoje oceny? Co w ogóle jest dla niego prawdą w filozofii? Zgodność z doświadczeniem? Filozofia jest z natury swojej krytyką, nie wolno jej popełniać błędów naiwnego empiryzmu, które sama wykazała. Ona raczej pyta, czym jest doświadczenie i jakie są jego warunki, a pytając tak nie może się doń odwoływać w swych kryteriach. Zapewne więc prawdziwość ma polegać na zgodności z danym teoretycznym systemem, który — podobnie jak w naukach ścisłych i przyrodniczych — jest powszechnie akceptowany przez społeczność uczonych. Ale czy istnieje taki system filozoficzny, który byłby przez uczonych akceptowany? Zgoda powszechna dotyczy jedynie pewnych praw logiki, choć i tu spotyka się kontrowersje. W innych zaś kwestiach rozbieżność poglądów jest olbrzymia. Może więc należy uznać za prawdziwe te idee, które okazały się płodne. Niestety płodny bywa i fałsz, płodność to nie prawdziwość. Pozostaje więc tylko kryterium pragmatyczne, niebezpieczne dla myśli ludzkiej, podporządkowujące ją doraźnym, zgoda nie filozoficznym interesom. Jakże więc szukać owego racjonalnego jądra filozofii, jak budować ów gmach, skoro tak chwiejne są jego fundamenty? Jak organizować materiał historycznych faktów w filozofii, skoro w gruncie rzeczy żadnych faktów ona nie zna. Na czym oprzeć logikę rozwoju myśli ludzkiej i czy wolno w ogóle mówić o niej? Tyle wątpliwości, tyle nie rozwiązanych problemów. Jednakże historycy prawdy kontynuują swoje dzieło. Wierzą widocznie, że prawda jest im jakoś dana. To w gruncie rzeczy platończycy, którzy sądzą, że wyszli z jaskini i ogarnęli wzrokiem wieczne idee. Jednakowoż nasz świat nie jest światem skończonym ani gotowym, jest on otwarty ku przyszłości, która może zmienić całkowicie dziś wyznawane poglądy.

Istnieje jeszcze jedna trudność teoretyczna, na którą

Kryteria
prawdy

Platończycy

trzeba zwrócić uwagę. Przypuśćmy więc, że istnieje jakaś *philosophia perennis*, wyrażająca się w coraz to bogatszych i doskonalszych systemach, eliminująca stopniowo popełniane przez myśl ludzką błędy, powoli budująca swój gmach solidny i trwały. Przypuśćmy, że możemy w niej wyróżnić pewne sądy niewątpliwe. Historyk byłby więc uprawniony do szukania w przeszłości dróg, na których sądy te rodziły się i umacniały, a więc logiki rozwoju jakiejś prawdy. Czy jednak wówczas nie tworzy fałszywego obrazu przeszłości? Posługując się bowiem owymi sądami jako kryterium oceny tez — wypowiedzianych w różnych czasach i miejscach — nakłada on na dzieje logiczną siatkę. Owa logika rozwoju, jak to już dawno wykazano, nie jest bynajmniej z owych dziejów wywodliwa, jest czymś w stosunku do nich zewnętrznym, czymś narzuconym, może zatem łatwo przesłonić rzeczywisty obraz wydarzeń. Co więcej, wydaje się, że historyk, który tak dzieje konstruuje, nie może uniknąć zarzutu teleologizmu. Prawdę bowiem przez siebie wyznawaną traktuje jako cel rozwoju, jako punkt szczytowy, do którego myśl zmierza. Całą przeszłość gotów jest dzielić na poszczególne etapy realizacji tego celu. Czy więc historyk filozofii nie staje się tu filozofem historii i to filozofem występującym w przebraniu, który nie chce się przyznać wprost do swej autentycznej postaci?

Historyk
filozofii czy
filozof historii

Posłużmy się przykładami. Istnieje pogląd, że filozofia powinna być naukowa. Co znaczy owa naukowość, nie będę się w tej chwili zastanawiała, tym bardziej że i ci, co ten pogląd głoszą, mają w tym względzie różne opinie. Dzieje myśli ludzkiej przedstawia się więc jako stopniowy proces unaukowieńia wszelkich rodzajów wiedzy. Z takiej perspektywy podnosi się zazwyczaj zasługi Kartezjusza, Leibniza, także Spinozy, Hume'a, Kanta, gorzej trochę z Heglem, ale przy dobrej woli i jego da się podciągnąć pod schemat. Na bohatera przez jednych

bywa kreowany Comte, oczywiście jako twórca filozofii pozytywnej, przez innych Marks, tu drogi się rozchodzą zależnie od preferencji politycznych. Według historyka, który powyższym schematem się posługuje, postęp w filozofii polegać będzie na procesie autonomizacji filozofii spod wpływów religii i na stopniowej eliminacji metafizyki. Jest to często spotykany pogląd, ale oto historyk katolicki mówi coś wręcz odwrotnego. Dla Gilsona każda próba podporządkowania filozofii nauce była tej pierwszej zaprzeczaniem. Istotą filozofii jest właśnie metafizyka jako wyraz naturalnego dążenia człowieka do transcendencji. Dzieje filozofii ukazują więc nie tyle jej rozwój, co kolejne załamania, gdy rozum zostaje usidlonny przez naukę. W konsekwencji Gilsonowska historia filozofii podkreśla momenty załamania w dziełach Abelarda zafascynowanego logiką, Kartezjusza koncentrującego się na matematyce, Kanta hołdującego mechanice Newtona, Comte'a tworzącego fundamenta socjologii¹.

Nie mam zamiaru wdawać się w dyskusje, który z tych schematów odpowiada prawdzie historycznej. Próba ich oceny musi wziąć pod uwagę zespół założeń, na których historycy oparli swoje rozumienie samej filozofii. Tu się kryją różnice. Jednak w oczach historyka filozofii, który chce zbadać i zrozumieć rzeczywistość historyczną, obie grzeszą tym samym grzechem. Pisano już na ten temat wielokrotnie w literaturze filozoficznej, pozwolę jednak sobie powtórzyć dwa z wysuwanych przeciwko nim zarzutów. Tak więc, po pierwsze, obie opierają się na pewnych modelach naukowości i racjonalności, nie biorąc pod uwagę, że pojęcia te również zmieniły sens, że je inaczej rozumiano dawniej i dziś. Przykładają zatem miarkę do zjawisk, które być

Rozwój...

czy załamania
dziejów
filozofii

¹ Zob. E. Gilson: *The Unity of Philosophical Experience* (1937) i krytykę tej pracy przez H. Gouhier: *La philosophie et son histoire*. Paris 1948.

Niedowodliwe
racjonalizacje

Uniwersalne
prawa...

może mierzyć się nią nie dają. Kiedy czytam w jakiejś pracy historycznej o Kartezjuszu, że jego fizyka była budowana na zasadach naukowych, nie wiążąc się w niczym z metafizyką, ogarnia mnie zdziwienie. Czyżby autor nie dostrzegał, że cały system tej fizyki jest oparty na założeniach metafizycznych, zwłaszcza na tym, które dokonuje radykalnego rozdziału między duszą a ciałem? Sądy, które dziś gotowi jesteśmy uznać za metafizyczne, kiedyś mogły być traktowane jako pewniki, na których prawdziwa wiedza się zasadza. A zresztą, ileż metafizycznych pojęć i dziś tworzy fundamenta nauki. Po drugie, obie koncepcje poddają proces historyczny pewnemu schematowi, który zaznacza etapy, rytm przemian i ostateczny cel rozwoju, obie więc zakładają intelligibilność dziejów myśli. Na jakiej jednak czynią to podstawie? Z teoretycznego punktu widzenia każda próba podporządkowania historii filozofii jakiemuś schematowi, który ma nie tylko porządkować materiał, ale jednocześnie obrazować rytm pracy ludzkiej myśli poprzez wieki, ma tę samą wartość. Można z tym samym powodzeniem nakreślić wielką historię filozofii, wywodzącą się z ducha Rousseau i wykazującą, że człowiek od wieku złotego, w którym odczuwał identyczność z przyrodą, zmierza ku pełnemu upadkowi, co snuć wizję rozumu realizującego się w dziejach. Są to koncepcje filozoficzne, które mogą nam mniej lub bardziej odpowiadać, ale dowieść ich nie można. Jest rzeczą niezmiernie charakterystyczną, że wybitni historycy filozofii, którzy w swych pracach teoretycznych za tym programem *philosophia perennis* opowiadali się i dowodzili konieczności poszukiwania logiki rozwoju filozofii, w swych pracach historycznych o tych postulatach zapominali, śledząc specyficzne cechy danej epoki, próbując zrozumieć sens danego systemu w jego oryginalnej i niepowtarzalnej postaci, we wszystkich jego związkach z ówczesną kulturą. Jest to przypadek Gilsona, na co

zwrócił niedawno uwagę Gueroult². Fakt ten nie wynika, moim zdaniem, z braku konsekwencji wobec własnych założeń. Jest on raczej następstwem dążenia do pogłębienia badań. Kiedy bowiem historyk zaczyna mówić o danej doktrynie lub epoce, zwraca ku nim swój wzrok, ku ówczesnej kulturze, tradycjom, próbom ich przebudowania, odkryciom nauki, a także ku wydarzeniom polityczno-społecznym itd. Jeżeli nawet wszystkie te elementy potraktuje jako pomocne w wyjaśnieniach, ale nie decydujące, pozostanie jeszcze specyficzny kształt ówczesnej formacji intelektualnej, z charakterystycznym dla niej zakresem problemów i sposobami ich podejmowania oraz rozwiązywania bazującymi na pewnych podstawowych założeniach ontologicznych, epistemologicznych i aksjologicznych, wyznaczających strukturę *episteme*. I tak historia prawdy zaczyna się przerażać w historię prawdziwą, teoria przekształca się w historię. Gdy jednak pytamy o dzieje jakiegoś ogólnego problemu lub myśli w ogóle, poszczególne doktryny z ich rozwiązaniami historyk gotów jest traktować jako już zbadane i interesować go zaczyna, czy dadzą się ułożyć w jakiś logiczny schemat rozwoju. Nie powinien jednak żywić złudzenia, że owa logika będzie czymś więcej niż sposobem porządkowania, który wybrał spośród wielu możliwych. Stąd wielość interpretacji, czasem interesujących, czasem urągających uczciwości historyka.

W tym miejscu trzeba zadać pytanie, gdzie leży granica dowolności w interpretacjach, które z nich są uczciwe, a które traktują cały materiał historyczny jak papkę, dającą się lepić na różne dowolne kształty w zależności od woli badającego. Zdając sobie sprawę z płynności owych granic, wielu historyków pragnie — o ile tylko to możliwe — stworzyć rzeczowe podstawy dla interpretacji. Usiłują

i historyczne
epistemy

Granice
dowolności

² *Philosophie et méthode. Actes du colloque de Bruxelles*. Bruxelles 1974, s. 47.

więc ustalić szereg ważnych szczegółów dotyczących danego dzieła lub doktryny, podejmują badania krytyczne rękopisów i kolejnych wydań, studiują okoliczności, w jakich dzieło powstawało, wpływy, kontakty, lektury filozofa. Wnikają w szczegóły jego życia itp., itd. Do tego typu prac należą także modne dziś komputerowe analizy tekstu. Historycy ci wolą też zazwyczaj koncentrować badania na jakimś systemie lub epoce. Są też zdania, że pytania o prawdę lub fałsz jakiejś głoszonej przez filozofa tezy nie ma sensu. O wiele ważniejszą kwestią staje się wyjaśnienie, dlaczego tak twierdził.

Zatrzymajmy się z kolei nad historią prawdziwą. Jej zwolennicy korzystają z rozmaitych procedur badawczych. Metodologowie skompletowali ich rejestr i poddali każdy drobiazgowej krytyce. Mówi się więc nieraz o metodzie genetycznej, funkcjonalnej, strukturalnej, komparatystycznej itd. Każda może coś wnieść do naszej wiedzy, żadna z nich nie wystarcza, nie pozwala na wielostronne i wyczerpujące wyjaśnienie zjawiska, jakim jest myśl ludzka. Każda z nich ukazuje jedynie jakiś jej aspekt — dla jednego z systemów ważny, dla drugiego drugorzędny. Jest rzeczą powszechnie znaną, że taki produkt otrzymamy, jaki żeton do maszyny przeszłości wrzucimy. Metodę zwykle dobieramy taką, aby móc odnaleźć odpowiedź na konkretne pytanie. Chcę się dowiedzieć, jak się rodził pozytywizm, śledzę jego genezę. Pytam o jego formy w różnych krajach — stosuję metodę komparatystyczną. Chcę dociec jego istoty, używam metody strukturalistycznej. Interesują mnie: jego zasięg, wpływy, oddziaływania w życiu społeczno-politycznym, miejsce w kulturze, uciekam się do metod funkcjonalnych itd. Za każdym razem stawiam inne cele badawcze, innych więc używam instrumentów próbując oświetlić jakąś stronę zagadnienia. Historycy na ogół dobrze zdają sobie sprawę z jednostronności każdej takiej metody. Alquién z tego względu wyznawał niegdyś, że

Jakie pytanie,
taka odpowiedź

jest szczęśliwy nie posiadając żadnej. Gorzej, jeżeli się łudzimy, iż tylko jedna z nich ma rozstrzygające znaczenie, że jedna tylko ma bezwzględny walor naukowy. Zmniejszamy wówczas naszą szansę dotarcia do przeszłości, szansę zrozumienia danego filozofa. Zamiast wielu zwierciadeł, z których każde oświetla jakiś fragment, ustawiamy jedno. Otrzymany obraz może być całkiem zdeformowany, wręcz fałszywy.

Nasuwa się jednak inne jeszcze pytanie. Oto dokonane zostały wszelkie wstępne procedury, dzieło rozpatrzone z różnych punktów widzenia, czy oznacza to, że zinterpretowano je właściwie, że dotarto do myśli drugiego, w dodatku żyjącego w przeszłości? Być może historyk ulega złudzeniu, że myśl tę odtworzyć mu się udało.

Pytanie jest kłopotliwe. Z pytania tego zrodziła się teoria interpretacji. Nie mam możliwości dyskusowania jej tez. Chcę więc tylko zwrócić uwagę na tę, która na pozór podważa sens pracy historyka. Czym bowiem jest interpretacja? Jest ona w istocie swej próbą wysłowienia w innym języku czyjejs myśli, a więc próbą swoistego przekładu języka użytego przez kogoś w przeszłości na język nam współczesny. Otóż nie ulega wątpliwości, że każdy taki przekład przynosi już znaczne modyfikacje, wierny być nie może. Jeżeli autor pisał trudno, zawile, przekład taki bywa pomocny, choć nie powinno się w pełni interpretatorowi ufać, bo łatwo może wprowadzić w błąd. Czy jednak taki przekład jest potrzebny, gdy mamy do czynienia z dziełem pisany tak przejrzysto, jak *Rozprawa o metodzie*? Tu wszelkie komentarze wydają się zbędne. Rzecz jasna, zawsze wolno szukać genezy poglądów Kartezjusza, okoliczności, w jakich dzieło powstało, do kogo było adresowane itp. Nasza wiedza o Kartezjuszu na pewno w ten sposób się wzbogaca, a nawet pewne fragmenty rozprawy, aluzje w niej zawarte zostają rozświetlone, ale sama intencja dzieła czyż nie jest

Co autor miał na myśli?

Zbyteczność interpretacji?

dla nas oczywista natychmiast po uważnym jego przeczytaniu?

Intencje autora

a znaczenie
dzieła

Zapewne więcej przynosi korzyści czytanie dzieł klasyków filozofii aniżeli monografii im poświęconych. A jednak historycy nie rezygnują, swój trud podejmując od nowa. Twierdzą bowiem, że czytanie oryginału nie wystarcza, gdyż trzeba być znawcą epoki i filozofa, by móc odczytać ukryte jego intencje. Na ich odsłonięciu polegać ma praca historyka. Jednakowoż dlaczego mamy przyjąć, że intencje te są ukryte, a nie wyłożone wprost? Historycy więc wyjaśniają, że filozofem powodowały intencje przez niego w pełni nie uświadomiane. Dzieło wykracza poza zamierzenia twórcy, transcenduje możliwości jego samowiedzy. Sądzę, że jest to twierdzenie słuszne. W historii filozofii panuje jednak rozbieżność co do charakteru owych nie uświadomionych przesłanek myśli i w związku z tym co do metod ich badania. Dla jednych są one natury psychologicznej, są związane ściśle z przeżyciami filozofa, jego życiem, a także cechami charakteru, wymagają więc zastosowania w studiach nad nimi historycznej psychoanalizy. Dla drugich są one pochodne względem interesów rozmaitych klas społecznych, dla innych wreszcie są znakami ówczesnej kultury. Gdy więc jedni mówią o kompleksach i refrenach, drudzy tworzą teorię fałszywej świadomości, trzeci szukają archetypów lub zastanawiają się nad strukturą ówczesnej formacji intelektualnej, nad granicami pola epistemologicznego i osiami pole to wyznaczającymi itd. W literaturze filozoficznej znamy niejedną pracę, która wszystkie te stanowiska analizując ostrej poddawała krytyce. Pierwsze dwa rodzaje wyjaśnień mogą być pomocne, ale nie są wystarczające. Miłość Comte'a do Klotyldy de Veau zapewne wpłynęła na kierunek jego myśli, nie tłumaczy jednak treści dogmatów religii pozytywnej. Możemy się zgodzić, że Goldmann ma rację, iż Pascal wyraża interesa ówczesnej *noblesse de*

robe. W stwierdzeniu tym jednakże nie można zamknąć Pascalowskiej filozofii. Jest w niej coś znacznie więcej, coś, co sprawia, że *Myśli* Pascala będziemy wciąż czytać, podczas gdy nazwisko Goldmanna zniknie w niepamięci. Owa rzekoma świadomość fałszywa ma w sobie taki ładunek intelektualny, że długo będzie nam służyła jako źródło natchnień i twórczej refleksji. Istota Pascalowskiego dzieła kryje się w nim samym. W próbie redukcji filozofii do uwarunkowań czy to psychologicznych, czy polityczno-społecznych jest coś niesłychanie stronniczego, coś, co przesłania rzeczywiste wartości intelektualnego wysiłku filozofa, reagującego bezsprzecznie na swój czas, ale jednocześnie ów czas transcendującego.

Ale i trzecie stanowisko, które wymaga zbadania kształtu ówczesnej formacji intelektualnej, a więc w swych ambicjach najszersze, kryje w sobie pewne niebezpieczeństwo redukcjonizmu, choć nieco innej natury. Tu bowiem próby odtworzenia sensu ukrytego, a istotnego dla myśli danego filozofa postępują również drogą pośrednią przez odniesienie tej myśli do danej formacji, do struktury jej *episteme*. Istnieje zatem obawa, abyśmy nie utracili tego, co dla tej myśli oryginalne, co się nie da roztopić w całości kulturowej. Grozi nam odpodmiotowienie tej myśli w bezpodmiotowej *episteme*. Wyjaśniając ją w taki sposób, jakieś fragmenty jej uwypuklamy, ale inne możemy zatrzeć, bo jest gdzieś źródło oryginalności, które powodować musi odchylenie, różnicę z ówczesną *episteme*. Filozof jest twórcą, porusza się on co prawda w pewnym kręgu zakreślonym przez daną formację intelektualną, jego myśl czasem bezwiednie postępuje według reguł wyznaczonych w *episteme*, ale jednocześnie te reguły już łamać może, już się z nich wydobywać, znacząc moment zerwania. Nie da się więc zredukować nawet do całości kulturowej, w której tkwi. Jest ona czymś samym w sobie, czymś nie-

Los Pascala
i los
Goldmanna

Episteme

a oryginalność

Historyczność...

a racjonalność

powtarzalnym i w niej samej należy szukać tego, co dla niej istotne, a nie tylko poza nią.

Lecz czy to, co istotne dla myśli, da się przeniknąć, czy uznając jej historyczność, jej zmienność w czasie nie zamyka się możliwości jej dokładnego poznania? Jeżeli reguły, według których historycy snują swoje rozważania, są tak odmienne od tych, które panowały w jakiejś epoce, interpretacje muszą napotykać bariery nie do pokonania. Konsekwentny historyzm przekreśla sens badania przeszłości. Musimy zatem przyjąć, że nie wszystko zmianie ulega, że przynajmniej w danej kulturze, a więc i w naszej europejskiej, coś pozostaje trwale i że są to zarówno niektóre znaczenia pojęć, jak i pewne ogólne prawa myślenia. Musimy założyć jakieś *eidós* twórczości intelektualnej, inaczej każdy tekst stałby się dla nas szyfrem nie do odcyfrowania.

Zakładając jednak istnienie takiego *eidós*, czyż nie powinno się pytać o to, czym jest, na czym polega, a tak pytając, czy nie powracamy do idei *philosophia perennis*, do problemu owego racjonalnego jądra filozofii? Skoro bowiem to coś ma walor niezmienności, czyż nie jest tym samym, co bezwzględnie obowiązujące i słuszne, tak jak np. prawo sprzeczności i inne podstawowe prawa logiki? Może też w owym *eidós* kryją się pewne wartości, te najbardziej ogólne i zasadnicze, Platónskie idee? Istniałby zatem jakiś ponadhistoryczny obszar racjonalności, ale w takim razie sensowne stają się pytania o wszelkie od niego odchylenia i przybliżenia. I już zaczynamy patrzeć na dzieje z punktu widzenia konstrukcji owego jądra, coraz dokładniejszej konceptualizacji pojęć jemu właściwych, coraz większej świadomości jego treści, co wymaga także przyjrzenia się, w jaki sposób dokonuje się w nim artykulacja rzeczy świata. Historia prawdy wdziera się więc w historię prawdziwą wbrew naszym pierwotnym intencjom.

Jakże więc łatwo historykowi się zgubić, jak łatwo

ulec złudzeniom. W tym błędnym kole gdzie szukać kryteriów, które by pomogły w weryfikacji interpretacyjnych wyników. Teraźniejszość kładzie się cieniem na przeszłości i nigdy nie możemy być pewni, czy tak należy badać myśl rozumieć, czy też inaczej. Czy w ogóle można żywić przekonanie, że istnieje jakiś jeden właściwy sens tej myśli, bez względu na nasze odczytywanie, sens, do którego należy dotrzeć, który jest głównym celem podejmowanych analiz? Być może jest taki, ale przekonanie, że już został uchwycony, jest największym złudzeniem. Struktura sensu bywa tak złożona, tak wielowarstwowa, zwłaszcza w dziełach wybitnych, że nie daje się wyrazić w innym języku. Bogactwo myśli ginie nieraz przy przekładach z jednego języka na inny, bo już tam dosłowności nie ma, bo już tam wkracza interpretacja, cóż dopiero mówić o czystej pracy interpretacyjnej.

A jednak jesteśmy przekonani, że istnieją w interpretacjach granice, że nie mogą być one całkowicie dowolne, że są takie interpretacje, które sens rozjaśniają, i takie, które go wypaczają, że są uczciwe i nieuczciwe, rzetelne i demagogiczne, usprawiedliwione i fałszywe, wypływające z wysiłku badawczego i takie, które są podporządkowane zgoła nie filozoficznym kryteriom. Co więcej, jeżeli się zna epokę, przestudiowało dokładnie dzieła danego autora, nie tak trudno je odróżnić. Popołniają one zwykle błąd owego semantycznego cięcia, a także anachronizmu rzutując wstecz współczesne nam pojęcia. Próba uczynienia z Kartezjusza zamaskowanego rewolucjonisty nie w sferze myśli, lecz w sferze stosunków społecznych, może tylko wywołać wzruszenie ramion. Wręcz wesołość zaś może obudzić stwierdzenie, że *Rozprawa o metodzie* została napisana, aby nowy światopogląd, będący orężem w walce o lepszy ustrój świata, „stał się udziałem mas”. Tego rodzaju interpretacje są złośliwą naroślą na historii filozofii. Nie można ich jednak lekceważyć. Przez

**Prawda
przekonań**

swą agresywność, radykalizm ujęcia często zyskują poklask co prawda nie znawców, ale dość szerokiej publiczności. Często udaje im się stworzyć jakiś stereotyp, który funkcjonuje przez lata mimo krytyki i wysiłków jego obalenia. Przykładów można podać wiele. Namiętności się budzą zwłaszcza wtedy, gdy do czynienia mamy z wielkim filozofem jak Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson.

Jakże trudno wytyczyć granice interpretacji. Cóż więc robić? Jak postępować? Nie mam zamiaru postulować tu żadnych reguł. Sądzę tylko, że rzekome błędne koło między perspektywą historyczną a teoretyczną takim nie jest, że raczej ich dialektyczny związek ma hermeneutyczny sens. Historie prawdy i prawdziwe nie wydają się alternatywne, jedna odnosi się do drugiej wzbogacając się wzajemnie. Nie ulega natomiast wątpliwości, że uczciwy historyk musi zacząć od demistyfikacji samego siebie, musi podjąć wysiłek refleksji nad sobą i uroszczeniami własnego światopoglądu, musi zdać sobie sprawę, że jego własne przeświadczenia mogą wypaczyć obraz historii. Powinien więc zastosować samokontrolę, zawiesić ideologię, porównać własne wyniki pracy z wynikami innych i tam, gdzie największe powstały rozbieżności, zapytać, gdzie jest ich źródło; czy to, co uznał za odkrycie, nie jest tylko płaską karykaturą, powstałą na skutek zastosowania krzywego zwierciadła.

Jednakże nawet w granicach interpretacji, które gotowi jesteśmy uznać za trafne, rozbieżności będą istniały. Nie mamy możliwości dotarcia do autentycznego sensu cudzej myśli. Ktoś więc może mi zarzucić, że podważam znaczenie historii filozofii. Po co tyle wysiłków, skoro zbliżyć się doń jedynie usiłujemy, nie wiedząc, jaki dystans dzieli nas jeszcze od pełnego zrozumienia. Co więcej, dość znaczne różnice w interpretacjach wydają się uprawnione. Mam więc się zgodzić na te rozbieżności opinii, które

Samowiedza
uczciwego
historyka

przeczą podstawowym wymogom dyscypliny naukowej?

Zarzuty płyną ze strony tych, którzy nie rozumieją pracy historyka filozofii. Przede wszystkim powtórzmy ten truizm — każda nauka posługuje się hipotezami, prawda bezwzględna nigdzie nie jest dana. Jest ona przedmiotem wiary, ale nie wiedzy. Historia filozofii nie różni się więc tak dalece od innych dyscyplin. I w niej we wspólnym wysiłku badaczy przynajmniej pewne rażące błędy interpretacyjne zostają usunięte. Gdyby jednak historia filozofii raz na zawsze zdołała ustalić jakieś kanony interpretacji różnych systemów, wówczas dopiero stanęlibyśmy w obliczu klęski, wówczas nie warto byłoby się zajmować dziejami ludzkiej myśli.

Prawda jako przedmiot wiary

Czym bowiem jest dla nas historia filozofii? Jest pewnym sposobem uprawiania samej filozofii przez zanurzanie się w źródle, przez odkrywanie własnych korzeni. Jest bowiem tak, jak to niegdyś pięknie powiedział Croce, że „w dziele myśli dom nieustannie nowy, podtrzymywany jest nieustannie przez dom stary, który trwa w nim nadal, jakby dzięki jakiejś sile magicznej”³. W takiej pracy pryzmatu terażniejszości rozbić się całkowicie nie da. Jest on zresztą potrzebny, bo pozwala odsłonić w przeszłości to, co mogło uchodzić uwagi innych pokoleń interpretatorów. Czas obecny współgra w dziele interpretacji. On przeszłość ożywia, skierowując światło tam, gdzie panował cień. W dziełach wybitnych następuje zatarcie między historią prawdy a historią prawdziwą. Jak w tej pierwszej nie można się było obejść bez głębokiej znajomości wyobrażeń i problemów dawnej kultury, tak w tej drugiej nie można powstrzymać pytania o racje, o prawdę, trzeba tylko, aby historycy byli gotowi stale kontrolować to, co się wydaje prawdą naszego czasu, a przede wszystkim prawdę własną, własne przeko-

Historia jako filozofia

³ B. Croce: *Zarys estetyki*. Warszawa 1962, s. 24.

niania, które należy traktować jako problem, a nie jako bezwzględne kryterium oceny. Nie byłoby filozofii bez historii filozofii, nie ma historii filozofii bez filozofii. Ta ostatnia zaś zmienia się nieustannie w swych zasadach, swych pojęciach. Jest ona po prostu tożsama z myślą ludzką, której biegu zatrzymać nie można, choć ten bieg nie ma wyznaczonego kierunku.

Utopia
czy historia
filozofii

Łudzą się więc ci, którzy marzą o skodyfikowaniu metod historii filozofii i powszechnym ustaleniu jej wyników. Sprzeczności, które rodzi, należą do jej istoty, świadczą o jej żywotności i jej potrzebie w nieustannej pracy myśli ludzkiej nad poznaniem samej siebie. Historia filozofii jest w gruncie rzeczy próbą zrozumienia myśli przez myśl, próbą odsłonięcia swych własnych urojeń i intuicji, mocy odkrywczej i źródeł błędów, rytmu rozwoju, o ile taki istnieje, punktów zahamowań i momentów wielkości. Pamięć przeszłości decyduje o jej kształcie w teraźniejszości, bez pamięci nie byłaby sobą, jak chora na amnezję, nie wiedząca, kim jest, nie umiejąca poruszać się w świecie. Ale każda chwila tę pamięć modyfikuje, dodaje do niej nowe treści, coś rozjaśnia i coś przesłania. Każde zagłębianie się w przeszłość rzuca światło na chwilę teraźniejszą, każda refleksja nad teraźniejszością pomaga przy ponownym spojrzeniu wstecz coś przywrócić pamięci. Historia jest pamięcią i doświadczeniem myśli, pisana więc musi być wciąż na nowo.

Pamięć...

i nadzieja

Dopóki myśl stereotypom się wymyka, dopóki nie poddała się obróbce mechanicznych sił, które jej grożą z różnych stron, historyk jest pełen na przyszłość nadziei. Każda nowa interpretacja otwiera przed nim jakby nowy świat wydobywając na światło to, co wydawało się już zapomniane. Czuje się bogatszy sam i wie, że wzbogaca się jednocześnie ogólna intelektualna kultura. Obcując z myślą ludzką w różnych momentach jej historii zna jej wielkość i war-

tość, wie, że z niej wyrosliśmy i że się do dziś nią żywimy, i że bez niej bylibyśmy niczym.

Różnice interpretacji nie boją więc ani historyka, ani filozofa, przyjmuje on je jako znak życia wbrew tym, co by chcieli uzyskać bardziej konkretne efekty. W tym miejscu przypominają mi się słowa Diderota, które mogą posłużyć wąpiącym w wartość historii filozofii za odpowiedź: „W oczach spóółstwa — pisał on — istnieje tylko jeden sposób, by uczynić filozofię rzeczywiście godną uwagi, trzeba wykazać, że towarzyszy jej pożytek. Spóółstwo pyta zawsze, do czego to coś służy, lecz nie należy mu nigdy odpowiadać: do niczego. Nie wie ono bowiem o tym, że to, co oświeca filozofa i co służy spóółstwu, są to dwie różne rzeczy. Rozum filozofa często zostaje oświecony przez to, co szkodliwe, a zaciemniony przez to, co użyteczne”⁴.

Życiodajne
zróźnicowanie

⁴ Diderot: *De l'interpretation de la nature*. XIX.