

Sabina Kruszyńska
Gdańsk

Problem historii filozofii w ujęciu XVII-wiecznej filozofii erudycyjnej oraz kartezjańskiego racjonalizmu

1. Wprowadzenie

W książce *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*¹ Krzysztof Pomian analizuje przemiany myślenia historycznego w pierwszych wiekach ery nowożytnej: w XV, XVI i XVII wieku. Autor zaczyna analizę historyczną od czasów, w których przeszłość uzyskuje osobny status jako przedmiot badań (na początek badań przede wszystkim lingwistycznych oraz filologicznych). Staje się to możliwe dlatego, twierdzi, że od XV w. począwszy, człowiek zostaje uznany za byt twórczy, co z kolei umożliwia „nową postawę wobec teraźniejszości i przeszłości, nowe rozumienie czasu historycznego i nowe określenie obowiązków, którym musi sprostać każdy, kto zamierza badać i opisywać przeszłość”². Nowości, najkrócej rzecz ujmując, polegały na tym, że pojmowanie czasu historycznego i, odpowiednio, pojmowanie teraźniejszości, przeszłości oraz, jeśli przejść do poziomu poznania, obowiązków historyka, zaczęło organizować się generalnie wokół dwóch idei przewodnich, a mianowicie: najpierw wokół *i d e i r e n e s a n s u*, której odpowiadała idea czasu cyklicznego oraz idea badacza-humanisty, a następnie wokół *i d e i k u m u l a c j i*, której odpowiadała idea czasu linearnego oraz idea badacza-erudyty. Idea renesansu odsyła do „złotego wieku”, a tym samym do cyklicznego wyobrażenia czasu, w którym człowiek oraz jego świat (przede wszystkim świat kultury duchowej) nieustannie przechodzą przez fazy maksymalnej i niemożliwej do przekroczenia doskonałości, stopniowego upadku, osiągnięcia duchowego minimum, wznoszenia i powrotu do „złotego wieku”. Ta druga natomiast kreuje myśl o stopniowym oraz trwałym

¹ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992.

² *Ibidem*, s. 30.

doskonaleniu się człowieka oraz jego świata, czyli myśl o dokonującym się duchowym i materialnym postępie.³ Historiografia humanistyczna uprawiana przez badacza-historyka-humanistę była dziejopisarstwem retorycznym – opis zdarzenia polegał na ukazaniu jego wzniosłości. Historia jest tym samym „nauczycielką życia”, skłania bowiem ludzi współczesnych do naśladowania tego, co w przeszłości reprezentuje cnoty, a dokument historyczny, dzieło przeszłości, badane jest jako uniwersalne świadectwo cnoty lub występku, których miernikiem jest aksjologia „złotego wieku”. W tak rozumianej historii oceniana jest moralna, rzecz można, prawomocność dokumentu, a nie jego autentyczność. W swej *Historie de France* (1643–1655) François Mézeray stosuje liczne zabiegi upiększające „przekonany, że historia jest gatunkiem literackim, którego celem naczelnym jest dostarczanie nauk moralnych”⁴. Historia ludzkich dziejów, właściwie przedstawiona, to taka historia, która pomija sprawy błahe, a ze spraw duchowo wielkich wydobywa sens dziejów – ukazuje się w nich moralny i ponadczasowy porządek ludzkiego świata. W „dobrej” historii chronologia nie jest najważniejsza.

Jakkolwiek porządek czasu jest najbardziej odpowiedni dla narracji, ponieważ ukazuje wydarzenia w tej kolejności, w jakiej następowały, niemniej przeto w układzie wydarzeń jest jakiś porządek rozumu, który winien być szczególnie badany przez historyka. Tylko ten ukryty porządek może zainteresować czytelnika; pozwala [historykowi] skłonić go do swych poglądów i przekazać mu swe uczucia, poprzez pokazanie, że ludzie działają z natury tak, jak powinni działać, i przedstawienie ich zwyczajów, myśli i zamiarów, motywów, działań takimi, jakimi są w swego rodzaju zależności wzajemnej i naturalnym porządku, w którym wszystko się mieści i któremu nic nie zaprzecza. Historyk, które umie ukazać to dobrze, jest wielkim człowiekiem.⁵

Historyk filozofii nie różni się od badacza dziejów. Dzieje myślenia filozoficznego zawierają w sobie nieocenione skarby życiowej mądrości oraz uniwersalnej wiedzy prawdziwej, ukazują „porządek rozumu” – idzie o to, by rozumną prawdę wydobyć w całym jej bogactwie i odpowiednio wyłożyć. Tak rozumiana historia – nauczycielka życiowej mądrości, ale także życiowej głupoty; skarbiec zapoznawanej-zagubianej-porzucanej prawdy o ludzkim życiu, ale także pouczająca „śmietnik” myśli, na którym odnaleźć można myśli „upadłe” – jest filozofom potrzebna. W niej bowiem ponad wszelkim czasem można odnaleźć ideał wiedzy filozoficznej oraz odstępstwa od tegoż ideału.

W wieku XVI, pisze Pomian, wraz z nasileniem się badań nad autentycznością dokumentów i utrwalaniem się pojęcia prawdy historycznej oraz wraz z rozwojem postępu technicznego, pojawia się, na początku trudna do wyodrębnienia, szkoła erudycyjna, w której dojrzewa idea kumulacji:

³ K. Pomian wyróżnia trzy nowożytne „szkoły” historyków-historiografów: szkołę humanistyczną (idea renesansu), erudycyjną (idea kumulacji) oraz – którą pomijam jako tę mniej istotną dla moich rozważań, bo dającą się zredukować do humanistycznej – teologiczną (idea powrotu do źródeł wiary). Patrz: *ibidem*, s. 36.

⁴ K. Pomian, *op. cit.*, s. 197.

⁵ R. Rapin, *Instructions pour l'histoire*, Paris 1677, s. 51-52, podaje za: K. Pomian, *op. cit.*, s. 206.

[...] [czas] umożliwił [...] nam bowiem poznanie przez ich [starożytnych] pisma tego wszystkiego, co oni wiedzieli i czym mogli się byli szczycić, ponadto dał nam wiele rzeczy rzadkich i doskonałych, które były nieznane starożytnym. [...] Tak, jak [natura] udostępniła nam te, których odmówiła starożytnym, chowa przed nami inne, które odkryje naszym potomkom; oni zaś z tego powodu będą mogli się wywyższyć nad nami i naszymi przodkami.⁶

Szkola erudycyjna traktuje dokumenty z pietyzmem, a za obowiązek historyka-historiografa uznaje odtworzenie przeszłości – oddanie jej osobliwości, czyli tego, co opisywany czas odróżnia od teraźniejszości oraz od jego przeszłości; wyodrębnia się epoki – przecież nie ma dwóch takich samych epok, a przede wszystkim nie ma epoki wzorcowej: „każdy okres i każdy lud wnosi coś własnego do wspólnego dorobku”⁷.

Zasługą szkoły erudycyjnej – pisze Pomian – pozostaje to, że zainaugurowała [...] proces wyzwiania się historii spod władzy obcej jej retoryki i teologii, proces, który miał trwać przez następnych sto lat. Dopiero pokolenia Papebrocha, Mabilona i Bayle’a doprowadziło do końca dzieło rozpoczęte przez generację Massona i Faucheta. Dopiero Gibbon i jego rówieśnicy nadali ostateczny kształt nowożytnej nauce historycznej.⁸

Podaję powyższe informacje w określonym celu. Mówią one bowiem w syntetycznej formie o istotnych dla prowadzonych przeze mnie rozważań transformacjach, jakie historyk idei odkrywa w samym myśleniu historycznym, w samym myśleniu o przeszłości. Analogiczne transformacje dokonywały się także w myśleniu o historii filozofii, o filozoficznej przeszłości. Stosunek filozofów do filozoficznej przeszłości, co oczywiste, zależy w dużym stopniu od panującego w ich czasach ideału wiedzy historycznej w ogóle – o takich ideałach pisze Pomian. Stosunek ten zależy jednak także od rozpowszechnionego ideału wiedzy filozoficznej. Zakładając, że ustalenia Pomiana są trafne, że w okresie nowożytnym mamy do czynienia z dwiema (a licząc wspomnianą w przypisie drugim szkołę teologiczną, z trzema) szkołami historiograficznymi – ze szkołą humanistyczną oraz erudycyjną – oraz że w wieku XVII idea kumulacji reprezentowana przez szkołę erudycyjną była ideą dominującą, chcę pokazać, że kumulacyjne oraz erudycyjne pojmowanie historii nie daje się uzgadniać z panującym w tym samym czasie – oczywiście panującym podzielnie – ideałem wiedzy filozoficznej ukształtowanym pod wpływem racjonalizmu kartezjańskiego. Wiek XVII wzięty jako „wiek rozumu” jest czasem, w którym filozofowie racjoniści-kartezjaniści nie uznają erudycyjnej historii filozofii, a także, zanikającej, humanistyczno-teologicznej historii filozofii, czyli historii retorycznej. Erudycyjne historie filozofii należą ich zdaniem do „historii błędów” ludzkiej myśli. W tym samym czasie historia filozofii, nawet w tej swej części, w której stanowi ona historię fałszywych przekonań, potrzebna jest filozofom-erudytom.

⁶ La Popelinière (*contra* Bodin), *Premier livre de l'histoire accomplie*, cyt. za: K. Pomian, *op. cit.*, s. 66.

⁷ K. Pomian, *op. cit.*, s. 70.

⁸ *Ibidem*, s. 73.

2. Historia filozofii według XVII-wiecznej szkoły erudycyjnej

W kulturze XVII-wiecznej Francji zwrot *république des lettres* zyskał nadzwyczaj intensywny żywot, odnosząc się do różnorodnego, ale zjednoczonego duchem wolnomyślicielstwa środowiska literackiego i naukowego. Duch wolnomyślicielstwa, jak wiadomo, był duchem myślenia całkowicie świeckiego, areligijnego, a nawet antyreligijnego, które to myślenie, nie bez racji, utożsamiano z myśleniem wolnym od ograniczeń religijnej oraz politycznej prawomyślności. Reprezentantów tego ducha można wymienić wielu: Jean Louis Guez de Balzac, Nicole Claude F. de Peiresc, Marin Mersenne, Pierre Gassendi, La Mothe le Mayer i inni tzw. libertyni ducha, Bernard Fontenelle, czy wreszcie Pierre Bayle. Dla nich wszystkich, którzy najchętniej zwać siebie „uczonymi”, *république des lettres* jest ideałem społeczności, w której pierwszą zasadą jest obowiązek rozumności, drugą wolność myślenia, czyli myślenia niezależnego od religijnych autorytetów, a trzecią wzajemna współpraca i wzajemna użyteczność. Czwarta zasada, która nie jest prostą logiczną konsekwencją trzech już wymienionych, lecz taką ich konsekwencją, która ma swe uwarunkowanie historyczne, to zasada „prowadzenia wojny przeciw każdemu”, kto wykracza poza wolnomyślicielskie rozumienie racjonalności. Jak wspomina bowiem Bayle w *Nouvelles de la République des Lettres*, republika ta jest „państwem niezwykle wolnym”, gdzie uznaje się tylko panowanie prawdy oraz rozumu i pod ich auspicjami prowadzi się bez obawy wojnę przeciw każdemu. Przystąpienie do republiki jest dobrowolne, ale wymaga przyjęcia bez zastrzeżeń owych zasad. Pomian ujmuje to tak:

Innymi słowy, wybór, którego trzeba dokonać, jeśli pragnie się wstąpić do *république des lettres* polega na opowiedzeniu się za wartościami uniwersalnymi, ogólnoludzkimi, przeciwko wszelkim partykularnym wspólnotom; uczony powinien identyfikować się z całą ludzkością.⁹

Walka, którą toczy prawowity członek republiki uczonych, to walka zewnętrzna, walka z autorytetem politycznym oraz religijnym reprezentowanymi przez monarchię, arystokrację oraz kościół oraz walka wewnętrzna, prowadzona z tymi, którzy nieświadomie „łamią zasady” republiki. Ideał *république des lettres* jest zatem nie tylko ideałem wiedzy, ale także ideałem społecznym, społeczną utopią, w której nakaz racjonalnej organizacji życia naukowego zostaje przemieniony w nakaz racjonalnej organizacji społeczeństwa w ogóle¹⁰. Rola wiedzy naukowej (*scientia*) w realizacji tegoż ideału jest zatem podstawowa, a postęp wiedzy, jej kumulacja, stanowi warunek doskonalenia się człowieka i celowo budowanego społeczeństwa. Uprawianie historii także ma służyć temu społecznemu i, jak się sądzi, uniwersalnemu ideałowi. Uniwersalność ideału zaś jest gwarantem obiektywizacji historii, co znaczyć ma tyle, iż dobrze uprawiana historia nie służy żadnym

⁹ K. Pomian, *op. cit.*, s. 158.

¹⁰ *Ibidem*, s. 195.

partykularyzmem, lecz służy całej ludzkości. Jean Chapelain, członek „akademii” braci Dupuy, w *Jugements sur l'histoire de la guerre des Flandres* pisze:

Uważam, że historia ustanowiona jest wyłącznie dla użyteczności społeczeństwa obywatelskiego i że ukazuje się w niej występki, by uczynić go ohydny, cnotę zaś – by wpoić ludziom umiłowanie jej. Są to dwie podstawy, co do których wszyscy są zgodni i którym nie sposób zaprzeczyć. Prawdziwa wiara, której powinien by przysługiwać ten przywilej [*scil.* prawomyślności] nie jest tak szczęśliwa. Każdy uważa swoją za lepszą i nie dowiedzie się niczego przeciwnikowi z innego wyznania, gdy przedłoży mu się argumenty i wywody wskazujące na fałszywość tego, w co on wierzy. Oto dlaczego uważam, że historyk, który chce dostarczyć pożytku publicznego, nie powinien wyprowadzać swych racji z religii, ponieważ są one bezużyteczne dla ogółu, lecz powinien się trzymać tego, co nie jest przedmiotem sporów, mianowicie dobra, pokoju, bogactwa i wzrostu państwa. Każdy, kto wykracza poza te granice, będzie natychmiast podejrzany o stronniczość [...].¹¹

Postulat obiektywizmu-universalności połączony z postulatem wierności dokumentom pozwala natomiast przekształcić historię w naukę, której zadaniem jest odkrywanie prawdy o przeszłości:

Tak jak umiłowanie sprawiedliwości winno być pierwszą cnotą sędziego, tak też szczerze i wnikliwe badanie rzeczy minionych winno być pierwszym obowiązkiem historyka. [...] Zważywszy, że nie wszyscy ludzie są sami przez się zdolni owych dawnych zdarzeń, wielu z nich musi słuchać werdyktu historyka; oszukuje on ich tedy, jeśli nie przedstawia prawdy taką, jaką ona jest [...].¹²

Portret idealnego historyka pojawia się w pełni w *Dictionnaire historique et critique* Pierre'a Bayle'a, najgorętszego z miłośników *république des lettres*. Zadaniem historyka, tego, który jako historyk uwolnił się już ze wszelkich innych zobowiązań niż te nakładane na niego jako członka republiki uczonych, jest przedstawianie prawdy, czyli prezentowanie historycznych faktów oraz, co nie mniej ważne, eliminowanie pseudofaktów:

Wszyscy, którzy znają prawa historii, zgodzą się z tym, że historyk pragnący rzetelnie wykonywać swe funkcje musi wyzbyć się ducha pochlebstwa i ducha obmowy i starać się w miarę swych sił zająć postawę stoika, który nie jest poruszany przez żadne namiętności. Musi, nie zważając na nic innego, być wrażliwy jedynie na interesy prawdy; musi złożyć im w ofierze poczucie krzywdy, wspomnienie otrzymanej łaski, a nawet miłość ojczyzny. Musi zapomnieć, że pochodzi z określonego kraju, że został wychowany w określonym wyznaniu, że zawdzięcza swe powodzenie tym lub innym osobom [...].¹³

Odkrywanie prawdy historycznej – opisywanie historycznych faktów oraz eliminowanie fikcji – daje wiedzę podwójnie użyteczną: z jednej strony wyzwala umysły z fałszywych mniemań, z drugiej, ustala fundamenty dla wiedzy nowej – umożliwia kumulację wiedzy i idący za tą kumulacją postęp. W erudycyjno-

¹¹ Podaję za: *ibidem*, s. 214.

¹² J. Mabillon, podaję za: *ibidem*, s. 220.

¹³ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1re édition en 1697, 2 volumes in-folio, édition de 1702, 3 volumes in-folio, édition de Adrien-Jean-Quentin Beuchot, 16 volumes in-8, 1820-1824), hasło *Usson*; podaję za: K. Pomian, *op. cit.*, s. 227.

kumulacyjnym modelu rozwoju wiedzy rozwój dokonuje się przez gromadzenie, porównywanie oraz eliminowanie. Nie jest zatem przypadkiem, iż wiedza szkoły erudycyjnej prezentowana jest szerokiej publiczności w formie słowników. Popularny *Dictionnaire historique et critique* Bayle'a, twór dojrzałej siedemnastowiecznej erudycji, stanowi tu najlepszy przykład. Zamyśl dzieła został jasno wyłożony: „Podzieliłem swój utwór na dwie części: jedna, czysto historyczna, jest związłym przedstawieniem faktów; druga jest wielkim komentarzem, mieszaniną dowodów i dyskusji, gdzie wprowadzam krytykę pewnych błędów, a niekiedy nawet jakieś refleksje filozoficzne”¹⁴. Zestawienie kilkuset haseł staje się zatem w wydaniu Bayle'a historią krytyczną – filozofii, religii, literatury, polityki, nauk szczegółowych oraz samej historii – historią, w której, używając słów autora, bada się, dyskutuje i obala.

Bayle'owi, podobnie jak innym erudytom, daleko do spełniania warunku obiektywności oraz niezaangażowania, jakie sami stawiają historykom. Rzecz w tym, iż erudyci, broniąc, w swym mniemaniu, interesów całej ludzkości, bronią słusznej i uniwersalnie ważnej sprawy, a gwarancją rzetelności jest rozpiętość, szczegółowość oraz rzetelność badań. Erudyci deklarują, że historia ma być nauką o człowieku – idzie przede wszystkim o to, by poznawać ludzi i oceniać ich poglądy oraz postępowanie. Dobrze wyraża ten cel Mabillon:

Znajomość historii – to poznawanie ludzi, którzy stanowią jej materię, to właściwe osądzenie tych ludzi. Badanie historii – to badanie motywów, przekonań i namiętności ludzkich, aby poznać wszystkie ich sprężyny i działania; to wreszcie; badanie wszystkich złudzeń, jakimi umieją one mamicić umysł, i niespodzianek, jakie szykują sercu. Jest to słowem, umiejętność poznawania samego siebie w innych, odnajdywania w świętych i osobach cnotliwych czegoś budującego, a w złych i występnych tego, czego należy unikać [...].¹⁵

Historia jest nauką moralności, ale nauką moralności naturalnej, takiej, której zasady wyprowadza się ze znajomości niezliczonych przypadków ludzkich mniemań oraz zachowań. Pomian pisze, iż erudycyjna historia krytyczna przekazywana w słownikowej formie traci wszelkie zasady porządkujące poza ewentualnym współwystępowaniem i następstwem czasowym – same dzieje nie mogą być ukazywane jako posiadające wewnętrzny sens, jakąś niezależną od historycznych podmiotów rację. Historia, tak jak i pojedyncze ludzkie życie, przedstawia sobą zbiór luźno ze sobą powiązanych zdarzeń, z których większość widzieć należy jako konsekwencje błędnych mniemań oraz zaćmiewających jasne myślenie namiętności. „Historia jest dla Bayle'a »zwierciadłem życia ludzkiego« i jako taka »jest zwierciadłem ludzkiej nędzy«”¹⁶ – pisze Pomian i dodaje dalej: „wszyscy w ogóle przedstawiciele tej szkoły zakładali milcząco w swej praktyce dziejopisarskiej, że dzieje nie mają żadnego celu, ani transcendentnego, ani im-

¹⁴ P. Bayle, *Préface*, [w:] *Dictionnaire historique et critique* – podają za: K. Pomian, *op. cit.*, s. 273.

¹⁵ J. Mabillon, *Traité des Etudes Monastiques* – podają za: K. Pomian, *op. cit.*, s. 275-276.

¹⁶ K. Pomian, *op. cit.*, s. 279.

manentnego. [...] życie społeczne było przez nich zgodnie potępiane, a z potępieniem tym łączy się postulat wyemancypowania się indywidualum, a przynajmniej uczonego, od społeczeństwa”¹⁷.

Trzeba zatem powiedzieć, że wartość erudycyjnej historycznej wiedzy zasadza się na prawdzie, na odtworzeniu historycznych faktów na podstawie autentycznych dokumentów oraz na ułożeniu tychże faktów we właściwym porządku chronologicznym i genealogicznym. Prawda, właściwa chronologia i genealogia wymagają jednak wcześniejszego wyeliminowania historycznego fałszu, wymagają krytyki przeszłości, w tym także przeszłości samej historii, ale wymagają też wyeliminowania wszelkich innych, partykularnych, historii, które z punktu widzenia historii uniwersalnej, ogólnoludzkiej, są historiami zakłamanymi. Dzieje ludzkości nie niosą w sobie wewnętrznego sensu (także moralnego), który powinien być ujawniany przez badacza przeszłości, niemniej rzetelnie odtworzona „naukowa” historia, historia wierna dokumentom przeszłości, wierna historycznej prawdzie, ma sama z siebie służyć enigmatycznej pomyślności całej ludzkości. Obiektywizacja wiedzy historycznej dokonuje się więc w szczególnych warunkach, bo każdy „obywatel” republiki uczonych prowadzi swoistą walkę z przeszłością i, co zostało już powiedziane, w ideał *république des lettres* oraz uprawianej w niej historii, wpisany jest ideał racjonalnie zorganizowanego społeczeństwa, a historyczna prawda obywatela republiki uczonych jest prawdą stronnictwa walczącego o nowy ideał społeczny. Aby mógł on zostać zrealizowany, należy uwolnić umysły od fałszywych mniemań i zaszczerpić w nich wiedzę nową – racjonalną, czyli naukową. W erudycyjno-kumulacyjnym modelu rozwoju wiedzy rozwój dokonuje się przez gromadzenie, porównywanie oraz, co istotne, eliminowanie według kryterium racjonalności-naukowości.

Przedsięwzięcie Bayle’a reprezentuje sposób uprawiania historii filozofii przez siedemnastowiecznych racjonalistów-erudyków. Historia filozofii (ale także historia religii, literatury, polityki itd.) musi być historią krytyczną – eliminującą historyczny błąd, historią, która bada, dyskutuje i obala. Za tym sposobem uprawiania historii w ogóle, a historii filozofii w szczególności, stoi określona wizja rozumu filozoficznego (filozoficznej racjonalności, czyli filozofii w ogóle). Zakłada się mianowicie, że rozum filozoficzny jest tożsamy z rozumem naukowym, a tym samym, że, niezależnie od miejsca i czasu, z właściwym filozofowaniem ma się do czynienia wtedy, gdy filozof głosi tezy możliwe do uzgodnienia z aktualnym stanem wiedzy naukowej (wiedzą fizyczną, techniczną i faktograficzną), bo jedynie naukowa filozofia właściwie wypełnia swą społeczną misję kształtowania przyszłości całej ludzkości według ideałów republiki uczonych. Dawne filozofie oceniane są według tego samego kryterium. Przeszłość filozofii (przeszłość w ogóle) zostaje zatem podporządkowana przyszłości, w której umieszcza się uniwersalny ideał społeczny.

¹⁷ *Ibidem*, s. 281.

3. Historia filozofii a racjonalizm kartezjański

Pierre Gassendi, odnosząc się do pierwszej *Medytacji* Kartezjusza, wyraża zdziwienie, dlaczego Kartezjusz, słusznie uwolniwszy swój umysł od wszelkich przesądów, nie wybiera z dorobku przeszłości tego, co okazało się prawdziwe. Dla niego, tak jak i dla innych erudytów, wiedza nagromadzona przez pokolenia ma wielką wartość – materiał historyczny stanowi rezerwuar prawd, które erudyta wydobywa na powierzchnię społecznej świadomości oraz błędów, które strąca w otchłań zbiorowego zapomnienia. Zdziwienie polemisty Kartezjusza bierze się stąd, że sądzi on, zresztą jak wielu dawnych i współczesnych komentatorów autora *Medytacji*, że w Kartezjańskim racjonalizmie, wyprowadzonym wszak także z nauki, rozum filozoficzny oraz rozum naukowy są tym samym rozumem, a wiedza filozoficzna powinna być uzgadniana z wiedzą naukową. W artykule zatytułowanym *Siedemnastowieczne opisywanie rozumu filozoficznego: Kartezjusz, Spinoza, Leibniz (Filozofia XVII wieku – jej źródła i kontynuacje*, red. J. Żelazna, Toruń 2012) ujawniłam warunki, jakie Kartezjusz stawia rozumowi filozoficznemu i pokazałam, że nie są to te same warunki, jakie, według filozofa, spełniać ma poznanie naukowe (matematyczne, fizyczne, biologiczne) – choć w każdym z tych przypadków idzie o prawdę. Nie będę powtarzać tamtych treści. Powołam się na inne i dobrze znane poglądy, które posłużą tu jako argumenty na rzecz tezy o różnicy między Kartezjańskim rozumem filozoficznym a rozumem naukowym.

Idealiści niemieccy utrwali przekonanie, że nowożytna filozofia zaczyna się od Kartezjusza. Tak twierdzi Hegel w swych wykładach z historii filozofii i to samo utrzymuje Schelling: „Renatus Cartesius [...], prekursor nowej filozofii, rewolucyjny w duchu swojego narodu, zaczął od tego, że zerwał wszelkie związki z wcześniejszą filozofią, wszystko, co przed nim w tej nauce osiągnięto, startł jak gabką i zbudował na nowo, tak jakby przed nim nigdy nie filozofowano”¹⁸.

Niemieccy filozofowie cenią kartezjański rozum filozoficzny za to, że kazał on francuskiemu myślicielowi odrzucić wcześniejszą filozofię, która była, bo być musiała, nieświadoma podmiotowego uwarunkowania wszelkiego przedmiotu poznania i bezwarunkowo zacząć od początku: „Pierwszą, niemal narzucającą się definicją filozofii jest powiedzenie, że jest ona nauką bezwarunkowo zaczynającą od początku”¹⁹. Rozum filozoficzny rozpoczyna wszystko od początku, ponieważ jego podstawowym zadaniem jest permanentne i porzucające, choć nie odrzucające, dotąd ustaloną wiedzę metafizyczną, powracanie do prapoczątku, *do arche*.

Krytyka wiedzy, jaką Kartezjusz przeprowadza w *Rozprawie*, dotyczy zarówno nauk szczegółowych, jak i filozofii:

¹⁸ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart–Augsburg 1856–1861, Bd. X, s. 4 (podaję za: K. Albert, *Studia o historii filozofii*, przeł. B. Baran i J. Marzęcki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006, s. 660).

¹⁹ *Ibidem*.

Nie powiem nic więcej o filozofii jak tylko to, że widząc, iż uprawiały ją najwyborniejsze umysły, jakie tylko żyły w ciągu wielu wieków, i że mimo to nie znajduje się w niej jeszcze żadnej rzeczy, o którą by się nie spierano, która by więc tym samym nie była wątpliwa [...].²⁰

Z tych samych powodów zawieszona zostaje i wiedza nauk szczegółowych i wiedza filozoficzna: prawda-pewność jest pożądana w każdym obszarze wiedzy. Jednakże korzeniem Kartezjańskiego drzewa nauk jest metafizyka, filozofia pierwsza, i tylko z metafizycznego korzenia wyrastać może pień fizyki oraz gałęzie innych nauk. Sprawność intelektualna potrzebna do tworzenia wiedzy filozoficznej-metafizycznej różni się od sprawności rozumu naukowego, czyli rozsądku, którym wszyscy są równo obdarzeni. Sprawne posługiwanie się rozsądkiem polega w zasadzie na wyćwiczeniu się w powściągliwości w akceptowaniu zdań – na uporczywym odrzucaniu zdań nieoczywistych i rygorystycznym trzymaniu się zasad metody. To ta powściągliwość umożliwiła stopniowe poszerzanie zakresu pewnej-prawdziwej wiedzy przedmiotowej. Rozum filozoficzny, który także poszukuje wiedzy pewnej, a zatem także przestrzega reguł metody, ma inne zadanie – jego celem jest odkrycie źródła wszelkiej pewności, a przede wszystkim źródła pewności metafizycznej²¹. Filozof poszukuje źródła takiej pewności, z którego można wyprowadzić wiedzę o tym, co istnieje i istnieć może, znajduje „ogólne zasady, czyli pierwsze przyczyny wszystkiego tego, co jest lub też co być może na świecie”²².

„[F]ilozofia” znaczy dążenie do mądrości [...] przez mądrość rozumie się nie tylko roztropność w działaniu, lecz także d o s k o n a ł ą z n a j o m o ś ć w s z y s t k i c h r z e c z y [podkreśl. – S.K.], które człowiek może poznać [...]. Aby jednak to poznanie było takie, konieczne trzeba je wyprowadzić z pierwszych przyczyn, tak iż dążąc do zdobycia go, co właśnie nazywa się filozofowaniem, zaczynać należy od badania [...] pierwszych przyczyn, to znaczy od zasad.²³

Mamy u Kartezjusza pięć stopni mądrości, z których dopiero piąty jest stopniem wiedzy filozoficznej:

Otóż zawsze istnieli ludzie wielcy [podkreśl. – S.K.], którzy usiłovali wykryć piąty stopień, prowadzący do mądrości, stopień bez porównania wyższy i pewniejszy niż tamte cztery. [...] I zwłaszcza tych, którzy nad tym [nad poznaniem pierwszych zasad – podkreśl. S.K.] pracowali, nazwano filozofami.²⁴

Karl Albert w swych *Studiach o historii filozofii* pisze, że nie zrozumie się właściwie zamysłu Kartezjusza zrealizowanego w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, jeśli nie bierze się poważnie słowa „medytacje”. Medytacja, rozumiana jako ćwiczenie duchowe, ma potrójne zadanie: przez zawieszenie tego, co zmysłowe i, na pozór, bezzałożeniowo dane, wydobywać podmiot ze stanu potocznej

²⁰ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2008, s. 10.

²¹ Patrz: *ibidem*, s. 45.

²² *Ibidem* s. 74.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 13.

naiwności, przez zwrócenie podmiotu ku niemu samemu doprowadzać go do stanu samopoznania i wreszcie, przez umożliwienie rozpoznania siebie jako realnie bytującej świadomości, doprowadzić do uznania przez podmiot swej zdolności do dokonywania fundamentalnego wglądu w byt jako taki²⁵. To dlatego medytacja wymaga bezwzględnego porzucenia pewności istnienia czegokolwiek. Wątpliwość ma tu inną jakość niż wątpliwość w prawdziwość niejasnych przeświadczeń, mówiących o właściwościach rzeczy. Oczyszcza świadomość z „mułu” świata zewnętrznego, aby mogła ona źródłowo doświadczyć bytu jako takiego, odkryć byt w ogóle w bytującym *cogito*. Metafizyka „źródłowego doświadczania bytu” jest metafizyką ponadczasową – Albert uznaje, że opisane w *Medytacjach* Kartezjańskie doświadczenie bytu jako takiego z zasady jest doświadczeniem niehistorycznym albo pozahistorycznym czy, lepiej, ponadhistorycznym, choć opisanym w siedemnastowiecznych kategoriach pojęciowych²⁶.

Erudycyjna historia filozofii nie jest zatem potrzebna Kartezjańskiemu filozofowi – on bowiem poszukuje doświadczenia bytu, w którym odsłoni się przed nim metafizyczna prawda. Znajomość filozoficznej przeszłości, nawet jeżeli byłaby to przeszłość oczyszczona z błędnych mniemań, nie zastąpi źródłowego podmiotowego doświadczenia. Poszukujący metafizycznej pewności filozof zawsze zaczyna swą pracę od początku. Pomijając sam proces medytowania, odrzucenie historii filozofii nie jest konieczne. Historia może być i, jako twór najlepszych umysłów, prawdopodobnie jest *residuum* metafizycznej prawdy, ale jedynie samodzielnie podjęta medytacja daje podmiotowi filozofującemu pewność co do sądów metafizycznych.

Ferdynand Alquié twierdzi, iż metafizyka Kartezjusza: „pokazuje zawsze, że byt nie może być poznany w sposób naukowy. Jest to przypadek charakteryzujący ją i Boga: objawiając myśleniu bezpośrednią obecność bytu, są przedmiotem poznania wyższego od naukowego i bardziej pewnego niż ono”²⁷. W *Medytacjach* „dokonuje się zerwanie z wszelkim spontanicznym nastawieniem świadomości, a postępowanie Kartezjusza przywodzi tu raczej na myśl krok natury religijnej, w którym człowiek, rozumiejąc, że codzienne zachowanie, techniczne i praktyczne, stanowiące jego życie, nie wyczerpuje jego własnego bytu, przeciwstawia Światu przedmiotów inny Świat, w który się zagłębia i który już jakoś określa”²⁸.

Znane w XVII w. sposoby uprawiania historii wyznaczone przez odrzuconą historię teologiczną, zamierającą historię humanistyczną oraz ugruntowaną historię erudycyjną nie dają się uzgodnić z Kartezjańskim projektem wiedzy filozoficznej, a zatem zdziwienie Gassendiego, wywołane brakiem zainteresowania francuskiego filozofia prawdami przeszłości, jest zrozumiałe.

²⁵ Patrz: K. Albert, *op. cit.*, s. 676 i n.

²⁶ Patrz: *ibidem*, s. 687.

²⁷ F. Alquié, *Kartezjusz*, przekład i wybór pism Kartezjusza S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 132.

²⁸ *Ibidem*, s. 66.

Dwa sposoby XVII-wiecznego odnoszenia się do filozoficznej przeszłości – jeden właściwy racjonalizmowi erudycyjnemu, w którym historia w ogóle, a historia filozofii w szczególności, eksploatowana jest z punktu widzenia „prawdy” określonego filozoficznego stronnictwa oraz drugi, reprezentowany tu przez racjonalizm kartezjański, gdzie przeszłość filozofii musi być zapomniana po to, by możliwe stało się samo filozofowanie jako źródłowe doświadczanie bytu – przetrwały, oczywiście w zmienionych postaciach, do dziś i powinny być brane pod uwagę we współczesnych dyskusjach o znaczeniu historii filozofii dla szeroko rozumianej kultury filozoficznej.

Warto dodać, że wspomniane sposoby odnoszenia się do filozoficznej przeszłości nie pokrywają się z ostrym rozróżnieniem historyków filozofii od filozofów, oczywistym dla nas tak samo, jak dla Platona, Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu czy dla Kanta. Ci pierwsi zajmują się *historią*, ci drudzy, *mathesis*. Tu idzie o istotniejszą różnicę, a mianowicie o różnicę między filozoficzną historią filozofii a filozofią. (Kant dopuszcza uprawianie filozoficznej historii filozofii – „Filozoficzna historia filozofii nie jest historyczna czy empiryczna, lecz rozumowa, tzn. możliwa *a priori*. Ukazując bowiem *facta* rozumu, nie zapożyczają ich z przekazu historycznego, lecz wydobywa je z natury ludzkiego rozumu jako filozoficznej archeologii”²⁹ – a Hegel ostro przeciwstawia ją referującej historii filozofii, uznając za jedynie właściwą.)

Nerwem dzisiejszych sporów o wartość historii filozofii jest właśnie problem filozoficznej historii filozofii, który odsyła do bardziej podstawowego problemu pojmowania zadań filozofii w ogóle. W sytuacji, w której uprawianie referującej historii filozofii jest niezwykle trudne ze względu na nieustannie poszerzanie się materiału historycznego, wybór przedmiotu analiz historycznych zdaje się zależeć przede wszystkim od „wyznawanej” metafizyki. Nie chcę poszukiwać zbyt daleko idących analogii, ale można, jak sądzę, zasadnie twierdzić, że we współczesnej kulturze filozoficznej, w jej części zwanej nieanalityczną, mamy do czynienia z dwiema dominującymi metafizykami; ponietzscheańską nazwaną postmodernistyczną albo neoliberalną oraz fenomenologiczno-hermeneutyczną. Ta pierwsza jest analogonem erudycyjnego uprawiania historii filozofii – historia służy tu określonym ideałom społecznym. Ta druga, analogonem kartezjańskiego stosunku do historii filozofii – przeszłość filozoficzna ważna jest o tyle, o ile pomaga odtwarzać historii „źródłowego doświadczania bytu”. W obu przypadkach historia filozofii staje się, i słusznie, „wstępem” do właściwej filozofii, a ta jest dziełem nielicznych. Nie każde zaś dzieło musi być wstępem opatrzone.

²⁹ I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1902–1983, t. XX, s. 340 (podaję za: K. Albert, *op. cit.*, s. 733).

Sabina Kruszyńska

**The Problem of the History of Philosophy in the 17th-Century Erudite
Philosophy and Cartesian Rationalism**

Abstract

In the seventeenth century the comprehension of historic time refers to two ordering ideas: the declining idea of renaissance and the increasing cumulation idea. These ideas also affect the comprehension of a role which the history of philosophy is supposed to play in the system of knowledge and its historical development. The seventeenth-century conceptions of the history of philosophy are also influenced by some contemporary ideals of philosophical knowledge. In the article two such ideals are presented—the erudite school and Cartesian rationalism as well as their consequences which deal with understanding of philosophical tasks of the history of philosophy.

Key words: declining idea of renaissance, increasing cumulation idea, history of philosophy, erudite school, Cartesian rationalism.