

*Sabina Kruszyńska*  
Uniwersytet Gdański

## **Czy uprawianie filozoficznej historii filozofii jest jedyną szansą dla *philosophia perennis*?**

Wśród licznych problemów pojawiających się w dyskusjach toczonych wokół historii w ogóle i historii filozofii jeden zdaje się być podstawowy. Jest nim oczywiście problem prawdy zredukowany do kwestii prawdy historycznej. Stanowiska sytuują się tu pomiędzy dwiema skrajnościami, a mianowicie stanowiskiem klasycznym, uznającym możliwość ustalenia na podstawie dokumentów oraz obiektywizującej przeszłość metodologii takiej interpretacji, która aczkolwiek fragmentarycznie, to jednak prawdziwe odsłania określone tej przeszłości aspekty oraz stanowiskiem nieklasycznym, dziś przychylnie przyjmowanym, które sprowadza każdą historię do interpretacji czy ideologii, czyli do kreacji przeszłości na użytek interesów teraźniejszości. Kwestia prawdy – tu uszczegółowiona do kwestii prawdy historycznej – to kwestia fundamentalna, której rozwiązanie decyduje o uznaniu określonego statusu poznawczego wiedzy historycznej w ogóle. Nie ona jednak będzie tu przedmiotem moich rozważań. Interesować mnie będzie natomiast sprawa tzw. wieczystej filozofii, a więc zagadnienie specyficzne właśnie dla samej filozofii i historii filozofii, jako że historii innych niż wiedza filozoficzna nauk, nie dzieli się (choć oczywiście można by to zrobić, na co wskazują przykłady z przeszłości, np. historiozofie) na tę „właściwą” (np. dzieje fizycznej/historycznej prawdy) i pomocniczą (np. historiografia krytyczna literatury fizycznej/historycznej). Ograniczę się jednak do pytania o to, czy – o ile przyjmujemy możliwość pisania i tworzenia „wieczystej filozofii” – metody stosowane w tzw. filozoficznej historii filozofii muszą być uznawane za jedyny skuteczny sposób dochodzenia do niej.

Zwolennicy klasycznego stylu filozofowania oddzielają, idąc za tradycją (a dziś przede wszystkim za E. Gilsonem), filozoficzną historię filozofii, która jest integralną częścią dobrej filozofii od krytycznej historiograficznej analizy tekstów, stanowiącej naukę konieczną, ale względem myślenia *stricto* filozoficznego

pomocniczą. Historiografia ustala prawdy faktyczne, filozoficzna historia filozofii natomiast, posługując się kategorią czasu logicznego zmierza do wyłonienia „ponadczasowych trwałych elementów ujawniających się w zróżnicowanych dokonaniach poszczególnych filozofów”, uznając te dokonania za „przejaw dziejów jednej, uniwersalnej filozofii, głęboko różniącej się od dziejów całej mnogości poglądów filozoficznych i sposobów filozofowania”<sup>1</sup>.

Stosunek relatywistów do historii filozofii a szczególnie filozoficznej historii filozofii jest jednoznaczny. Upraszczając tu nieco złożoność i różnorodność filozoficznych postaw można powiedzieć, że uznają historię w ogóle, w tym historię filozofii a szczególnie tę, którą klasycy nazywają filozoficzną, za szczególnie przedmiot swoich krytycznych analiz. Filozoficzna historia filozofii, która ma odzyskiwać z przeszłości filozoficznej treści składające się na *philosophia perennis*, przedstawia dla nich najjaskrawszy przypadek poznawczej naiwności, przypadek „dziecięcej” wiary w prawdę.

Pytanie, które tu stawiam – powtórzę tu innymi słowy to, co już wcześniej zostało napisane – nie jest pytaniem o status poznawczy *philosophia perennis*, lecz o to, czy uprawianie filozoficznej historii filozofii, rozumianej tak, jak rozumiane jest w klasycznym stylu filozofowania, słusznie może być postrzegane jako jedyna droga odzyskiwania „wieczystej filozofii”. Interesuje mnie to, czy, niezależnie od przyjęcia klasycznej bądź nieklasycznej koncepcji prawdy, a także niezależnie od pozytywnej lub negatywnej oceny statusu poznawczego filozoficznej historii filozofii, filozoficzna historia filozofii pozostaje jedyną pretendentką do odzyskiwania „prawd wieczystych”.

Zanim przejdę do przedstawiania głównego zagadnienia dodam jeszcze jedno wyjaśnienie, by lepiej określić miejsce, z którego rozpoczynam moje rozważania. Nie chcę włączać do nich problemów związanych z filozoficzną historiografią. Zwolennicy klasycznej filozofii, realiści, jak już zostało powiedziane, są przekonani o potrzebie i wartości historiografii dla uprawiania filozofii w ogóle. Dla realisty krytyczna historiografia literatury filozoficznej stanowi właściwy grunt, na którym możliwe staje się uprawianie filozofii systematycznej, w tym także filozoficznej historii filozofii mającej odsłaniać w zmieniających się filozoficznych systemach (oczywiście nie we wszystkich) jedną „wieczystą filozofię”. Sądzę, że relatywista, choć zazwyczaj nie mówi tego wprost, także potrzebuje, z innych niż „klasyk” powodów, rzetelnie przygotowanego historycznego gruntu, na którym będzie mógł posadzić swą właściwą filozoficzną robotę. I nie jest ważne to, iż wybiera, jak twierdzi, według kulturowo i historycznie uwarunkowanych potrzeb. Wystarczy sięgnąć do prac takiego mistrza (historycznego) relatywizmu, jakim jest Michel Foucault, by się o tym przekonać. Foucault gorszy historiografów tym, że „nagina” fakty historyczne tak, by stały

---

<sup>1</sup> S. Janeczek, *Metodologia historii filozofii w ujęciu Stefana Swieżawskiego*, [w:] Stefan Swieżawski. *Filozofia i historia filozofii*, red. T. Limski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008, s. 44.

się swoistą ilustracją dla jego tez. Zanim jednak, pisząc swe „historie krytyczne” zacznie wykorzystywać historię jako zbiornik, z którego można w „dowolny” sposób czerpać fakty, krytyczna analiza dokumentów musi zostać wykonana. Zauważmy, że intelektualne działania Foucaulta, dokonywane są zawsze na materiale historycznym, a ich powodzenie zależy od bogactwa i precyzji tegoż materiału. Natomiast irytująca historiografów dowolność w wykorzystywaniu historycznego materiału bierze się z określonego filozoficznego i metodologicznego projektu. Foucaultowskie metody, aczkolwiek są w oczywisty sposób „anarchizujące”, to podobnie, jak metody stosowane w filozoficznej historii filozofii, działają na poziomie wyższym niż poziom historiografii. Można powiedzieć, iż w obu przypadkach – filozoficznej historii filozofii oraz krytycznej historii – określone przyjętą metodą „wykorzystanie” materiału wymaga tego, by wcześniej historyk-historiograf rzetelnie wykonał swoją pracę. To dopiero na tym właściwym filozoficznemu działaniu poziomie Foucault powiada:

Ja ludzi, których kocham wykorzystuję. Jedynym znamieniem pokrewieństwa z myślą taką, jak nietzscheańska, jest właśnie jej wykorzystywanie. Wykręcanie, zmuszanie do zaciskania zębów, do krzyku. Czy wówczas, zdaniem komentatorów, będzie się wiernym czy niewiernym, nie ma żadnego znaczenia.<sup>2</sup>

„Wykręcanie, zmuszanie do zaciskania zębów i do krzyku” systemów filozoficznych musi być jednak poprzedzone krytyczną analizą tekstów historycznych. Rzetelna praca historiograficzna jest potrzebna zarówno realistycznie, jak i relatywiście, a różnią się oni w ocenie statusu poznawczego jej wyników. Realista uzna, na określonych warunkach metodologicznych, wyniki za prawdziwe, relatywista zaś stwierdzi, iż powstawały one w historycznie określonym polu poznawczym (w określonej *epistémé*) i w nim (w niej) są „prawdziwe”. Nie zmienia to jednak jego, relatywisty, wymagań, co do możliwie precyzyjnego opisanego owego pola poznawczego, a raczej, co do opisanego-odtworzenia tego, co się w tym polu wydarzyło. Opisu dostarcza zaś historiografia.

Krótko przypomnę ideę filozoficznej historii filozofii. Étienne Gilson w *Jedności doświadczenia filozoficznego*<sup>3</sup> określa kanon współczesnego klasycznego rozumienia istoty i funkcji właściwej, czyli filozoficznej, historii filozofii. Jest ona odtworzeniem dziejów filozofii (w odróżnieniu od odtworzenia historii filozoficznych doktryn), a dzieje te mają swój filozoficzny sens ważny dla filozoficznego poznania w ogóle<sup>4</sup>. Odtworzenie dziejów filozofii polega na odtworzeniu dziejów pojęć filozoficznych i ich powiązań, a idzie tu ostatecznie o pojęcia

<sup>2</sup> M. Foucault, *Gry władzy*, przeł. T. Komendant, „Literatura naświecie”, 1988, nr, s. 320 (cyt. za: Ch. Lemert, G. Gillan, *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 1999, s. 54).

<sup>3</sup> É. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Charles Scribner’s Sons, New York 1937, polskie wydanie: *Jedność doświadczenia filozoficznego*, IW PAX, Warszawa 1968.

<sup>4</sup> „[N]ikt [...] nie jest w stanie dojść do znaczniejszych osiągnięć w dziedzinie własnej myśli filozoficznej – twierdzi Gilson – o ile przedtem nie prześledzi dziejów filozofii” (*idem, Jedność doświadczenia filozoficznego*, s. 5).

metafizyczne, o pojęcia określające byt. Można odtworzyć dzieje filozofii i tym samym wykroczyć poza historię doktryn filozoficznych ponieważ

Filozofia – pisze Gilson – składa się z pojęć filozofów, z namiętności bezosobowej konieczności zarówno ich treści, jak i związków. Dzieje tych pojęć i ich powiązań stanowią historię samej filozofii [i chociaż] [...] idee filozoficzne nie istnieją nigdy niezależnie od filozofów i ich filozofii, są one do pewnego stopnia niezależne od filozofów i ich filozofii.<sup>5</sup>

Postulowaną przez Gilsona bezosobową konieczność, zwaną też przez niego abstrakcyjną koniecznością filozoficzną, każe przyjąć to, co autor nazywa „doświadczeniem filozoficznym”. Na to uniwersalne i pozapodmiotowe doświadczenie składają się konkretne filozoficzne doświadczenia, z których każde „stanowi określoną próbę zajmowania się poznaniem filozoficznym zgodnie z jakąś metodą, a wszystkie razem składają się na filozoficzne doświadczenie”<sup>6</sup>. „[W]szystkie te doświadczenia doprowadziły do jednego i tego samego wyniku”, pisze Gilson, co „uzasadnia... ogólną konkluzję... że mianowicie dysponujemy wielowiekowym doświadczeniem w odniesieniu do tego, czym jest filozoficzne poznanie oraz że doświadczenie to wykazuje zastanawiającą jedność”<sup>7</sup>. Polega ona głównie na stałym odradzaniu się postaw filozoficznych, na uporczywym powracaniu do problemów metafizycznych, na odradzaniu się metafizycznych spekulacji, przewyciężających każdy (a na podstawie dokonanego w *Jedności doświadczenia filozoficznego* przeglądu historycznych filozoficznych stanowisk można sądzić, że permanentny) filozoficzny kryzys, czyli każde zsunięcie się myśli filozoficznej w sceptycyzm<sup>8</sup>. W historii doktryn filozoficznych, która oczom historyka jawi się jako „niekończący się łańcuch nawzajem się obalających systemów”<sup>9</sup>, rozum filozoficzny potrafi dojrzeć jedność filozoficznego doświadczenia, ową nieuświadomianą przez samych twórców systemów „metafizyczną konieczność”<sup>10</sup>.

Argumenty na rzecz działania „metafizycznej konieczności”<sup>11</sup> Gilson zbiera w takich oto prawidłach:

- „filozofia zawsze grzebie własnych grabarzy” – czyli metafizyka zawsze przewycięża nastawienia antymetafizyczne/sceptyczne;
- „człowiek z samej swej natury jest stworzeniem metafizycznym” – czyli wykraczanie poza granice doświadczenia bierze się ze struktury jego rozumu – co trzeba uznać, licząc się z faktem, iż „wspólną cechą wszystkich doktryn metafizycznych jest to, że są one zgodne, co do konieczności odkrycia pierwszej przyczyny tego, co istnieje”;

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 208.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Patrz: *ibidem*, s. 208-209.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 209.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 209.

a zatem:

- „metafizyka to poznanie zdobyte przez naturalnie transcendentny rozum poszukujący pierwszych przyczyn tego, co dane w doświadczeniu zmysłowym”;

i wreszcie:

- „żadna nauka szczegółowa nie jest zdolna do rozwiązywania zagadnień metafizycznych, ani też do osądzania ich metafizycznych rozwiązań”, co ujawnia właśnie jedność doświadczenia filozoficznego, a mianowicie: „poczynania metafizyczne skazane są na niepowodzenie wówczas, gdy ich autorzy zastępują pojęcia metafizyczne pojęciami zapożyczonymi z nauki szczegółowej”<sup>12</sup>.

W polskiej filozofii wybitnym i twórczym kontynuatorem Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii jest Stefan Swieżawski. I dla niego „historia filozofii jest najważniejszym warsztatem naukowym filozofa”<sup>13</sup>, warsztatu, który pozwala na „budowanie nowoczesnej metafizyki wykorzystującej gruntowne badania historyczno-filozoficzne i logiczno-metodologiczne”<sup>14</sup>. Swieżawski udoskonalił ów warsztat tak, by przezwyciężyć największą trudność, na jaką napotykają ci, którzy chcą w sposób metodyczny uprawiać filozoficzną historię filozofii. Trudność ta tkwi w wypracowaniu i przyjęciu stałych kryteriów filozoficzności. Gilsonowska właściwa historia filozofii wymaga bowiem przyjęcia takich kryteriów już w punkcie wyjścia. Gilson daje określone, aczkolwiek nie bezdyskusyjne, kryterium filozoficzności, i stosuje je także wtedy, gdy poszukuje „jedności doświadczenia filozoficznego”. W przywoływanej pracy o filozoficzności decyduje, co zrozumiałe w przypadku „klasyka”, umiejętność „przekroczenia progu metafizyki”. „Przekroczenie progu metafizyki” staje się zaś możliwe dopiero po postawieniu problemu pojęć ogólnych, który to problem, musi zostać jednak postawiony poprawnie w formie pytania o byt w ogóle: „[c]zym jest to, co pojmujemy jako należące do dwóch różnych rzeczy, ale nie należące do dwóch w sposób jednakowy?”<sup>15</sup>. Właściwie postawione pytanie domaga się właściwej odpowiedzi i tym samym, według tak ustanowionego kryterium, trzeba odmówić filozoficzności wielu systemom, składającym się na filozoficzną tradycję. Poza filozofię wypadają nie tylko zdeklarowani sceptycy i relatywiści, lecz także myśliciele tacy, jak Kartezjusz, Kant i Hegel. Ich prace (i innych, np. A. Comte’a) zasługują jedynie na miano „niewyczerpanych źródeł częściowych prawd i bystrych spojrzeń”<sup>16</sup>. I choć Kartezjusz nazwany zostaje „młodym geniuszem”<sup>17</sup>, to

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 210-214.

<sup>13</sup> S. Janeczek, *op. cit.*, s. 37.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, s. 215.

<sup>16</sup> Patrz: *ibidem*, s. 206.

<sup>17</sup> Patrz: *ibidem*, s. 89.

nie jest on dla Gilsona, jak można mniemać, geniuszem filozoficznym. Ostatecznie więc niewielu myślicieli pracuje na rzecz wieczystej filozofii, bo: „[m]etafizyka nie jest bynajmniej nauką, której możliwości zostały dawno wyczerpane, jest nauką dotychczas wypróbowaną zaledwie przez niewielu ludzi”<sup>18</sup>. W konsekwencji historia systemów filozoficznych – materiał, na którym pracuje historyk filozofii poszukując w nim filozofii wieczystej – jest historią błędów. Stwierdzenie Gilsona, iż „przywilejem prawdziwie filozoficznej historii filozofii jest to, że w jej świetle nie tylko prawda filozoficzna, lecz nawet błąd filozoficzny staje się zrozumiałą”<sup>19</sup> nie zmienia faktu wyrzucenia z obszaru filozofii (wieczystej) większości tych, którzy tradycję europejską filozoficzną zbudowali. Aczkolwiek systemy konstytuujące tę tradycję są „niewyczerpanymi źródłami częściowych prawd”, to nie przyczyniają się, w sensie pozytywnym, do tworzenia *philosophia perennis*. Ich funkcja w tym dziele jest jedynie negatywna. Historyk filozofii, wydobywający z filozoficznej przeszłości tylko trwałe prawdy, w ich przypadku ujawnia myślowe zbłądzenia, doprowadzając siebie i innych do zrozumienia popełnionych błędów, „a zrozumienie błędu jako takiego jest zarazem wyzwoleniem się z niego”<sup>20</sup>.

Opisana niedogodność, biorąca się z nazbyt restrykcyjnego kryterium, u Swieżawskiego ma być wyeliminowana przez wprowadzenie „kwestionariusza filozoficznego” – precyzyjnego i dostosowanego do badanego przedmiotu (systemu filozoficznego i jego czasu) narzędzia pozwalającego stwierdzać tegoż przedmiotu filozoficzność lub niefilozoficzność<sup>21</sup>. Wsubtelnione narzędzia, jakimi są „kwestionariusz historyczny” i, co tu istotniejsze, „kwestionariusz filozoficzny”, przystosowywane do każdego badanego zespołu przypadków, pozwalają, w szczególności sposób, na relatywizowanie pojęcia filozoficzności.

Według Gilsona wolny wybór, wyznaczający właściwą, bądź niewłaściwą drogę filozoficznych poszukiwań jest dokonywany względnie niezależnie od historycznych i kulturowych uwarunkowań. Filozof jako osoba rozumna, w momencie (momentach) uzyskania (uzyskiwania) filozoficznej dojrzałości, dokonuje wyboru zasad filozofowania a to, co ma on do powiedzenia później oraz to, co inni mogą wyprowadzić, dopełniając jego system, to jedynie konsekwencje tego pierwotnego wyboru. Nie trzeba dodawać, że podział na „filozoficzne – niefilozoficzne” jest, co oczywiste, dychotomiczny, ale jest też wyznaczony raz na zawsze przez ponadczasowe kryterium. Swieżawski natomiast, jeśli można tak powiedzieć, wytrwale tropi samo kryterium, dopuszczając możliwość/konieczność jego historyczno-kulturowego uwarunkowania. Nie znaczy to, iż rezygnuje się w ogóle z jakiegokolwiek kryterium i że, tym samym, porzuca się myśl o „wieczystej filozofii”. Co do kryterium przyjmuje się tu jednak tę samą zasadę, która obwią-

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 219.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Por. S. Janeczek, *op. cit.*, s. 44.

zuje w przypadku *philosophia perennis*, a mianowicie, iż kryterium, podobnie, jak wieczysta filozofia, jest ustalane w permanentnym procesie poszukiwania. Odczytywanie filozoficznej prawdy z dokumentów przeszłości staje się procesem złożonym i tak samo ryzykownym, ze względu na ryzyko „niewłaściwego” wyboru, jak dokonanie wyboru zasad filozofowania według Gilsona, a odsłanianie skrywanej się w filozoficznej przeszłości „wieczystej filozofii” tak samo trudne (także trudne, co do oceny wartości poszczególnych systemów), jak przyczynianie się do jej tworzenia w terażniejszości. Wypracowywanie tego, co „filozoficzne” i „niefilozoficzne” uwarunkowane jest i osobistymi przekonaniem (kwestionariusze „wyłapują” te uwarunkowania na określonym etapie badań) i przekonaniem właściwymi badanej epoce (jw.), jak również współczesnym badaczowi rozumieniem filozofii. Te trzy zespoły przekonań powinny być ujawnione a ryzyko i odpowiedzialność historyka filozofii zasada się na jasnym określeniu swego filozoficznego *credo*, czyli na wyborze jednej filozoficznej drogi spośród wielu możliwych (uznawanych aktualnie za filozoficzne) i dochowaniu jej wierności pomimo świadomości wynikających z tegoż wyboru ograniczeń. Nie jest to ani łatwe ani powszechne, bo, jak pisze Janeczek:

Trzeba bowiem posługiwać się precyzyjną koncepcją filozofii, odpowiadającą współczesnym standardom, pozwalającą nie tylko wyróżnić w określonym tekście, choćby logicznym czy literackim, treści uznane za filozoficzne, ale nawet przekładać je na język filozoficzny, akceptowany przez historyka filozofii, który musi być jakoś równocześnie filozofem.<sup>22</sup>

„Kwestionariusz filozoficzny” Swieżawskiego, sporządzany z pełną świadomością dokonanego wyboru na rzecz realizmu (siatka metafizyczna utworzona jest na podstawie filozofii św. Tomasza z Akwinu), także dąży do ujmowania w przeszłości „nieosobowych esencji”, które przejawiają się w powtarzających się problemach metafizycznych i poznawczych. I tym razem analizuje się i wartościuje systemy ze względu na ich potencjał metafizyczny. Czułe narzędzie pozwala jednak odnaleźć i określić wagę metafizycznego potencjału także tam, gdzie Gilsonowskie kryterium pozwalało dostrzec jedynie genialny błąd. Wieczysta filozofia, jak Hegłowski duch, żyje w historii i przez historię. I nie musi to być wyłącznie historia filozofii. Filozoficzna historiografia może i powinna przechodzić w historię kultury filozoficznej, musi być „otwarta” i „pluralistyczna”, a nie „zamknięta” i „dogmatyczna”<sup>23</sup>.

Znawcy i uczniowie Swieżawskiego przyznają, iż pisząc swe monumentalne dzieło *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku* mistrz nie przestrzega rygorystycznie założeń metodologicznych wyłożonych najpełniej w pracy *Zagadnienie historii filozofii*. Powstało dzieło, które sam autor nazywa przewodnikiem po problematyce filozoficznej (typowej dla XV w.) i któremu nie przypisuje się spełnienia tego celu, którym byłoby wytropienie w kulturze filozoficznej XV w. treści należących do

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>23</sup> Por. *ibidem*, s. 50.

wieczystej filozofii. Tym niemniej, jak w innym artykule pisze Janeczek, „[g]warantuje [ono] wszechstronne i integralne ujęcie problematyki filozoficznej, a nade wszystko widzi w filozofii renesansu przejaw odkrywania ponadczasowej prawdy [wyróżnienia – S.K.]...”<sup>24</sup>. Janeczek, i inni, trudności w zrealizowaniu najważniejszego zadania filozoficznej historii filozofii widzą przede wszystkim w ametafizyczności i pozafilozoficznym uwikłaniu filozofii odrodzenia. Przypomnę, że Gilson w *Jedności doświadczenia filozoficznego* stanowczo odrzuca filozoficzność myśli (i kultury) XV w. W tym czasie, według niego, uteologicznienie filozofii zniszczyło filozofię scholastyczną („truzimem stała się już prawda, że wszelkie próby traktowania problemów filozoficznych z punktu widzenia, czy też za pomocą metod właściwych jakiegokolwiek innej dyscyplinie w sposób nieunikniony prowadzą do zniszczenia samej filozofii”<sup>25</sup>) i w konsekwencji, po tym okresie, „filozofia oparta na rozumie była już martwa” a filozofowie, jako że pozostała im tylko wyobraźnia „stali się ledwo czytelnii” i zmuszeni do uznania, iż wiedza musi ustąpić przed uczoną niewiedzą<sup>26</sup>. Wyszubtelnione badania Swieżawskiego utrudniają wygłoszenie tak zdecydowanie negatywnej oceny:

Preferencja za Gilsonem filozoficznej historii filozofii okazała się jednak trudna do urzeczywistnienia w praktyce badawczej, gdy przyszło się Swieżawskiemu zmierzyć z literaturą filozoficzną XV wieku, która była uwikłana z bogaty kontekst kulturowy związany z rodzeniem się tyleż nowożytnej humanistyki, co i przyrodoznawstwa, przy wyraźnym niedocenianiu metafizyki stanowiącej – zdaniem Swieżawskiego i jego mistrza – jądro problematyki filozoficznej. Nic więc dziwnego, że choć jego monumentalne *Dzieje filozofii w XV wieku* zawierają elementy filozoficznie pojętej historiografii, zwłaszcza w wyeksponowaniu wartościującego ukazanej realistycznej teorii bytu i krytycznej oceny drugiej scholastyki, to przecież panuje zgodna opinia, że jest to dzieło z zakresu historii kultury filozoficznej<sup>27</sup> – stwierdza Janeczek.

Ja, uznając słuszność przywoływanych tu opinii, uparczywie wskazuję tu na inną a nie mniej istotną przeszkodę utrudniającą Swieżawskiemu napisanie filozoficznej historii filozofii XV w., przeszkodę leżącą nie po stronie badanego materiału (niewątpliwej deklarowanej ametafizyczności filozofii XV w. oraz jej pozafilozoficznego uwikłania), lecz po stronie wyszubtelniejszego narzędzia badawczego. Można zaryzykować tezę, pozostając zresztą w zgodzie z intuicjami Gilsona, a tym bardziej, jak sadzę, z przekonaniem Swieżawskiego, iż „właściwa filozofia”, filozofia bytu, czyli w istocie filozofia wieczysta, potrafi przetrwać nawet czasy filozoficznego „upadku”, znajdując „schronienie” w systemach deklaratywnie antymetafizycznych. W nich mogą, choć oczywiście nie muszą,

<sup>24</sup> S. Janeczek, *Między filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozważań nad metodą historii filozofii w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LV, 2007, nr 1, s. 104.

<sup>25</sup> É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, s. 88.

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 87.

<sup>27</sup> S. Janeczek, *Między filozoficzną historią filozofii...*, s. 103.



„objawiać się” nowe metafizyczne prawdy nieosiągalne, jak można przypuszczać, w schematycznie uprawianej klasycznej filozofii.

Najbardziej wyrafinowane sposoby tropienia metafizyki wypracowane zostały w filozofii krytycznej, w tym szczególnie w tzw. poststrukturalizmie. Metody stosowane w tym stylu filozofowania nie mogą być zaakceptowane przez zwolenników stylu klasycznego. Warto jednak zwrócić uwagę na dwie sprawy. Poststrukturalistyczne metody nieźle, choć kosztem nieuniknionych strat, radzą sobie z obfitością historycznego materiału, która stanowi poważny problem dla filozoficznej historii filozofii. Mamy tu oczywiście do czynienia z, programowo wyznawaną, przypadkowością w doborze historycznych faktów. Przypadkowość jest jednak miarkowana, z jednej strony przez zadeklarowanie wprost celu podejmowanych poszukiwań (ujawnienie tego, co zmarginalizowane, utajone w jawnych praktykach, zdemaskowania ontoteologii, logocentryzmu itp.), a z drugiej, przez wielość i różnorodność stosowanych metod (archeologia, genealogia, genealogia krytyczna, dekonstrukcja).

Druga sprawa dotyczy samego sposobu uprawiania historii, w tym historii filozofii, w którym to sposobie przeszłość jest ujmowana, podobnie jak to się dzieje w przypadku poszukiwań prowadzonych w filozoficznej historii filozofii, nie w czasie historycznym, lecz, w czasie logicznym. Nie od rzeczy jest stwierdzenie, że poststrukturaliści uprawiają filozoficzną historię filozofii *à rebours* – rozluźniają zasady metodologiczne, deklarują „kulturowość”, czyli swoistą subiektywizację własnych stanowisk i wreszcie, co dla mnie najważniejsze, stawiają sobie za najważniejszy cel tropienie błędu (zamiast prawdy) metafizyki. W tym właśnie miejscu spotykają się dwa omawiane tutaj i niemożliwe do pogodzenia, filozoficzne przedsięwzięcia z zakresu historii filozofii.

Omówię teraz, także bardzo schematycznie, drugi interesujący mnie sposób uprawiania historii filozofii, a mianowicie historię krytyczną.

Twierdzenie ogłaszające „koniec historii” stało się swoistym dogmatem poststrukturalistów. Idzie tu oczywiście o „koniec historii” ciągłej, rozumianej jako ciąg zdarzeń dokonujących się w zobiektywizowanym czasie (czasie, który nie jest jedynie czasem podmiotowego bycia – czasowością, sytuacyjnością), w czasie świata. To w tym czasie mogą dojrzeć sens i prawda, w tym prawda wieczystej filozofii. Poststrukturalista uzna, iż „czas obiektywny” oraz „ciągła historia” to jedynie pojęcia skonstruowane na użytek określonych praktyk ideologicznych. On sam jako badacz (filozof), idąc za lekcją Louisa Althussera (a tym samym całej postkonwencjonalistycznej francuskiej filozofii nauki, której niekwestionowanym mistrzem jest Gaston Bachelard<sup>28</sup>), sytuuje siebie w praktykach naukowych, które od praktyk ideologicznych różnią się przede wszystkim tym, że dysponują wiedzą (samoświadomością) o ideologicznym (metafizycznym) uwikłaniu praktyk dys-

<sup>28</sup> Uczniowie przewyżczyli także „nienaukowość” samego mistrza, odrzucając Bachelardowską wiarę w prawdy fizyki teoretycznej.

kursywnych (także wiedzą o wciąż zagrażającym samouwikłaniu) i w związku z tym poddają krytycznej analizie (psychoanalizie) dyskursy ideologiczne uzurpujące sobie prawo do głoszenia prawd. Warto przypomnieć, że praktyki naukowe, o których tu mowa nie są działaniami podejmowanymi na terenie nauk formalnych i przyrodniczych. Przeciwnie, określenie naukowości stosuje się do badań prowadzonych przede wszystkim na materiale wziętym z filozofii, humanistyki i nauk społecznych, podejmowanych także w obrębie wymienionych obszarów, a nazwać je można naukowymi tylko wówczas, gdy porzucono w nich „samoświadomość ideologiczną” na rzecz „samoświadomości krytycznej”.

Trzeba teraz powiedzieć, iż twórcy poststrukturalistycznych koncepcji, także „późny” Foucault, sami już niechętnie używają w stosunku do swoich poznawczych przedsięwzięć słowa „naukowe”, a to ze względu na wstąpienie na wyższy stopień samoświadomości poznawczej, na którym każda wiedza jawi się jako ideologiczna – także ta uzyskiwana w myśli krytycznej. Jednakże, unikając słowa „naukowy” w takim znaczeniu, jakie mu nadał Althusser, przekonany o możliwości przekroczenia progu ideologiczności wiedzy, nie wyzbywają się przekonania, iż to właśnie ich działania prowadzą do uzyskiwania wiedzy aktualnie najbardziej wartościowej. Wartość tej wiedzy miałaby oczywiście polegać nie na jej (klasycznie pojmowanej) prawdziwości, lecz na swoiście pojmowanej użyteczności. Będę tę wyróżnioną przez poststrukturalistów działalność badawczą jednak nadal nazywać po Althusserowsku nauką lub praktyką naukową.

Pojęcie ciągłej historii, będące, jak już zostało powiedziane, konstrukcją ideologicznych dyskursów, współtworzy, wraz z pojęciami bytu, Boga, podmiotu, siatkę pojęciową utrwaloną w kulturze europejskiej przez klasyczną filozofię, chrześcijańską religię i teologię. Nauka (wartościowa wiedza), pojmowana tu jako zespół rozproszonych praktyk, ma zatem bezwzględny obowiązek ukazania prawdziwego (*sic!*) statusu ontycznego i poznawczego tych oraz innych pojęć. Ukazania tego, iż są one narzędziami konstruowanymi po to, by możliwe stało się rozwiązywanie problemów-trudności stale pojawiających się w rozmaitych praktykach poznawczych. Akceptacja tej postkonstruktywistycznej tezy pozwala wyzbyć się naiwności właściwej wyznawcom ideologii. Ważne, w kontekście rozważanego tu problemu – możliwości budowania „wieczystej filozofii” jedynie w nurcie filozofii klasycznej – jest to, że postulowane przez poststrukturalizm wznoszenie się na poziom „naukowości” wymaga przyjęcia za „wieczną prawdę” przynajmniej tej jednej tezy. Wprawdzie to, co wygłasza się z naukowych pozycji, także zawsze jest pojęciowym konstruktem (dyskursem) dostosowanym do aktualnych potrzeb, ale sam ten konstrukt nie byłby możliwy, gdyby nie został osiągnięty stan samoświadomości, a mianowicie pewność, iż każde pojęcie jest tymczasowym wewnątrzsystemowym konstruktem i nie może mieć realnego desygnatu. To ta „prawda” musi być zachowana, nawet jeśli przyjmie się – za mistrzem Bachelardem – że zawsze możliwy (i pożądany) jest „wyższy” stan samoświadomości (u Bachelarda, wzniesienie się na kolejny poziom racjonalności,

poziom zawsze tymczasowej nadracjonalności). Teza konstruktywistyczna nie może być przekroczona, bo jak Fichteańskie Ja, staje koniecznym warunkiem wyższej, czyli nieklasycznej samoświadomości.

Inną „wieczną prawdą” poststrukturalizmu (oczywiście nie tylko poststrukturalizmu), a którą nader rzadko wprost formułują jego zwolennicy, jest teza o realnym istnieniu jednej jedynej sfery, a mianowicie sfery cielesności-popędowości. Choć jak inne sfery ludzkiego działania-bytowania, jest ona, mówiąc po Lacanowsku, „obkulturowana”, czyli regulowana prawami systemów symbolicznych, to tylko ona ma wyróżniony status ontyczny. To ona pojawia się w kulturze, na wzór Kantowskiego świata „rzeczy samych w sobie”, w formie moralnego zobowiązania, zobowiązania do uwalniania siebie i innych od wszelkiej kulturowej władzy. Idzie tu już nie wprost o wolność podmiotu, bo podmiot jest konstruktem, jest miejscem spotkania się dyskursów, swoistym „węzłem” obowiązujących systemów symbolicznych, ale o wolność zobiektywizowanej cielesności-popędowości. Ta, podobnie jak bezosobowa Nietzscheańska moc życia działająca w podmiotach jako wola mocy, jest względem tychże podmiotów transcendentna, pozostając dzięki temu jedyną dziedziną wolności. Podmiot prawdziwie (*sic!*) filozofujący, to podmiot będący jej sługą, to ten, który „filozofuje młotem”, krusząc pojawiające się na jej drodze przeszkody wznoszone przez wszelkiego rodzaju uniwersalizmy. „Filozofowanie młotem” ma zatem swój cel. Jest nim stałe odzyskiwanie swoście rozumianej autonomii podmiotu, autonomii polegającej na właściwym rozpoznaniu konstytuujących podmiot reguł i na tych reguł przewyciężaniu, na ich transgresji. Jak pisze J.E. McGuire<sup>29</sup>, późne pisma Foucault ożywia myśl, iż „subiektywizacja jaźni przez jaźń zawiera nieskończone obiektywizacje jaźni dokonywane przez jaźń”. „Innymi słowy, kontynuuje McGuire, podmiot nie doświadcza siebie po prostu jako podmiotowości poznającej, działającej czy moralnej, ale konstytuuje siebie jako konkretny podmiot poznawczy, praktyczny czy moralny”. McGuire stwierdza:

Choć krytyka genealogiczna „polega na analizie i refleksji dotyczącej granic” powinna wskazywać możliwe drogi przekraczania historycznie ograniczonych sytuacji, w których się znajdujemy. Taka krytyka nie może mieć „na celu znalezienia formalnych struktur o wartości uniwersalnej, ale raczej historyczne poszukiwanie zdarzeń, które doprowadziły nas do ustanowienia siebie i do rozpoznania siebie jako podmiotu tego, co robimy, mówimy, myślimy”. Krytyka ma być genealogiczna „w tym sensie, że nie będzie wnioskować z formy tego, czym jesteśmy, tego co niemożliwe do poznania” (nawiązanie do Kanta), lecz spróbuje odnaleźć „w przygodności, która uczyniła nas tym, czym jesteśmy, możliwość tego, że kiedyś nie będziemy żyć, działać czy myśleć tak, jak żyjemy, działamy czy myślimy obecnie”.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> J.M. McGuire, *Hermeneutyka jaźni: Foucault o subiektywizacji i krytyce genealogicznej*, przeł. B. Tuchańska, „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne”, 18 (2005), s. .

<sup>30</sup> *Ibidem*. Wszystkie cytaty pochodzą z: M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w] *idem*, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław, 2000, s. 289.

Idąc za Nietzscheańskim podziałem historia filozofii (historia w ogóle) może być uprawiana jako antykwaryczna, monumentalna lub krytyczna. Historia antykwaryczna, jeśli pozbedziemy się jej wszelkich negatywnych konotacji, może być uznana za odpowiednik historiografii. Historia monumentalna odsyłałaby tu do filozoficznej historii filozofii, która w przeszłości poszukuje uprawomocnienia dla beznadziejnego heroizmu poszukiwania prawdy. Natomiast uprawianie historii krytycznej, to działanie zarezerwowane dla mającego „moc”, dla tego, kto potrafi przeszłości „używać” i przeszłość „rozkładać” po to, by „mógł żyć: osiąga to tym, że pozywa ją przed sąd, inkwiruje skrupulatnie i w końcu skazuje”<sup>31</sup>.

Poststrukturalista, unika niebezpiecznego i trącego klasycznym idealizmem mitu nadczłowieka, ale przeszłość traktuje tak, jak ją traktować zaleca Nietzsche – demaskuje i unicestwia rezydujące w niej naiwne filozoficzne wierzenia, które ograniczają żywioł cielesno-popędowego życia. Każda historia, też historii filozofii, w tym ponietzscheańskim podziale jest określoną interpretacją przeszłości. Jest nią każda historia antykwaryczna i, odpowiednio, każda filozoficzna historiografia, jest nią każda historia monumentalna i każda filozoficzna historia filozofii, i jest nią także każda historia krytyczna oraz krytyczna historia filozofii (uprawiana pod nazwami: archeologii, genealogii, dekonstrukcji). Ograniczając się już tylko do historii filozofii można jednak powiedzieć, iż dla poststrukturalisty filozoficzna historia filozofii oraz krytyczna historia filozofii są interpretacjami wyróżnionymi, a to z tego względu, iż w obu przypadkach mamy do czynienia z historiami jednoznacznie zaangażowanymi w (filozoficzne) problemy teraźniejszości. Filozoficzna historia filozofii, jeśli posłużyć się poststrukturalistyczną terminologią, odtwarza (tworzy) genealogię filozoficznej prawdy, pisze dzieje filozofii, ze względu na prawdę współczesną, tak by ona ukazywała się jako dopełnienie prawd filozoficznej przeszłości i tym samym zyskiwała swe miejsce w „wieczystej filozofii”. Historia krytyczna, natomiast jest albo czymś w rodzaju Foucaultowskiej archeologii historycznej – czyli stawia sobie za zadanie metodyczne rozszczepianie wszelkich kulturowych całości (dyskursów) po to, by wyprowadzić ze swych analiz nieuświadomiane kulturowe szyfry (Foucault nazywa to „badaniem przestrzeni z dala od rzeczywistości”<sup>32</sup>) – albo czymś na wzór Foucaultowskiej genealogii krytycznej, która przyjmuje pozornie formę historii tradycyjnej (ciągłej) tylko po to, by ukazać „genealogię filozoficznego błędu”. Stwierdzenie, iż ostatecznym przedmiotem analiz prowadzonych przez filozoficzną historię filozofii oraz przez historię krytyczną jest to samo – analiz prowadzonych, co oczywiste, różnymi metodami, za którymi stoją wykluczające się metafilozofie – nie powinno zaskakiwać. Wszak dla poststrukturalizmu najgroźniejszym (ze względu na „życie” i swoiście pojmowaną „autonomię pod-

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 78.

<sup>32</sup> M. Foucault, *Interview [wywiad z Villonem]*, [w:] *Three Penny Review*, vol. 1, 1, s. 5; podaję za: Ch.C. Lemert, G. Gillan, *op. cit.*, s. 64.

miotu”) błędem przeszłości jest logocentryczna metafizyka obecności, ze swoją „naiwną” wiarą w realną obecność rzeczy i osób, w prawdę (szeroko rozumianego) doświadczenia i możliwość poznawania-rozumienia-wypowiadania tej prawdy w zobiektywizowanych procesach podmiotowego abstrahowania. Tam, gdzie filozoficzna historia filozofii dostrzega sprzymierzeńca, tam krytyczna historia filozofii widzi wroga. A ponieważ wróg potrafi się chytrze ukrywać przywdziewając rozmaite maski, krytyczna historia filozofii jest w stanie posłużyć się najbardziej wyrafinowanymi metodami, by wytropić metafizykę (ontoteologię), wytropić ją jako błąd-przeszkodę, która musi być zwalczona: zdekonstruowana i przekroczone. Kierując się strategiami walki z wrogiem wyśledzi ontoteologię nawet tam, gdzie filozoficzna historia filozofii, nie mogłaby tego zrobić, stosując się nawet najbardziej precyzyjne kwestionariusze. Metody krytycznej historii dostosowane do tworzenia „historii błędu” ukazują przeszłości jako pole walki i wyprowadzają z niej dzieje tragiczne, dzieje nigdy niekończących się zmagania z hydrą wiedzy-władzy, wiedzy, która pragnie „prawdy”, choć ta, jak powiada Nietzsche w *Woli mocy* jest „rodzajem błędu”, „błędu, bez którego pewien określony rodzaj istot żywych nie mógłby żyć”.

Okazuje się zatem, iż krytyczna historia filozofii „żyje z walki”, ze zwalczania praktyk, w których są ulokowane kody dyscyplinujące i instytucjonalnie usankcjonowane techniki regulujące „życie”, czyli kody i techniki niosące „śmierć”. Paradoksalnie, krytyczna historia (filozofii) zawdzięcza swe istnienie „wieczystym prawdom-błędom”, które muszą być wykrywane i przekraczane, ale bez których, parafrazując Nietzschego, żaden rodzaj kultury nie mógłby żyć, a których także poszukuje filozoficzna historia filozofii.

Jak wiadomo, metody krytycznej historii (filozofii) z zasady zrywają z historią ciągłą, historią prawdy i sensu (i tym samym z myślą o ponadczasowej filozoficznej pracy nad pojawiającymi się wciąż od nowa tymi samymi pytaniami filozoficznymi), łamią chronologię, odrzucają idee źródła (tekstu źródłowego i prekursorstwa), racjonalności i jedności (racjonalności i jedności dzieła, autora, epoki itd.), i nie mogą być zaakceptowane z punktu widzenia klasycznego stylu filozofowania. Nawoływanie do ich zaakceptowania i do podjęcia jakiegoś rodzaju współpracy byłoby świadectwem naiwności. Warto jednak dostrzegać i uwzględnić wskazaną przeze mnie zbieżność celu – poszukiwanie metafizycznych treści. Filozoficzna historia filozofii, aby nie skazywać na niefilozoficzność ogromnych obszarów filozoficznego myślenia, wysubtelnia kryteria i metody stosowane w poszukiwaniach *philosophia perennis* i płaci za to wysoką cenę. Przekształca się w rozbudowaną historię kultury filozoficznej, tracąc z oczu swój cel. Krytyczna historia natomiast z założenia zajmuje się kulturowymi całościami trzymając się blisko historii idei. Zauważmy jednak – wspomniałam już o tym na początku artykułu – że obie historie zaczynają pracę dopiero wówczas, gdy został pod nią przygotowany dobry grunt, co dzieje się zarówno w historiografii (nie tylko filozoficznej!), jak i w historii systemowej układającej przeszłość według filozoficznych

problemów. Tak przygotowany materiał wykorzystuje się według odmiennych zasad. Filozoficzna historia filozofii zaczyna od eliminacji treści, przebiegającej według możliwie precyzyjnie określonych i stałych kryteriów po to, by można było wyeksponować te, składające się na „wieczystą filozofię”. Krytyczna historia natomiast, w swym zamiłowaniu do totalności, nie chce pomijać żadnych treści składających się na interesującą ją całość. Przeciwnie, dąży do włączania w obszar swej działalności wszystkiego, co pojawia się na wspomnianym wyżej gruncie, bo każda treść jest tu uznawana za nośnik niejawnych kodów i technik symbolicznej przemocy. Można powiedzieć, że kłopot z nadmiarem analizowanych treści, tak dotkliwy dla filozoficznej historii filozofii, tu zostaje wyeliminowany już na początku drogi. Bogactwo i różnorodność to przejawy „życia”, kipiącego pod szczelnym pancierzem zbudowanym z dominujących ontoteologicznych dyskursów. Różne metody stosowane przez tych, którzy uprawiają krytyczną historię budzą sprzeciw – i to nie tylko historyków tradycjonalistów – bo z zasady są niedookreślone i przez to praktycznie niepowtarzalne. Tak jest, by pozostać przy starym przykładzie, z Foucaultowską archeologią, genealogią czy technologią. Złośliwie i dosadnie można powiedzieć, że tu każda metoda jest dobra, jeśli tylko wpisuje się w program permanentnej walki ze śmiertelnym wrogiem, ontoteologią.

Krytyczna historia wszędzie widzi rządy „wieczystych prawd”. Restrykcyjnie uprawiana filozoficzna historia filozofii widzi te prawdy tylko gdzieś tam. Kiedy jednak wypracowuje subtelniejsze narzędzia badawcze, osiągnęte wyniki przypominają tę ustrukturowaną całość, której destrukcją z takim zapamiętaniem zajmują się krytycy filozofii obecności. Nie wiadomo, czy *philosophia perennis* potrafi przetrwać tylko w metafizyce, czy też ukrywa się także w filozofii (pozornie, jak sądzą zwolennicy filozofii krytycznej) antymetafizycznej. Z pewnością jednak filozofia krytyczna (krytyczna historia filozofii) robi wszystko, co możliwe, by wytropić każdy jej ślad. Czy zatem, pomimo wykluczających się metafizologii i braku precyzyjnych metod, filozoficznie uprawiana historia filozofii nie mogłaby korzystać z wyników zdobywanych z taką determinacją w krytycznej historii? Sądzę, że jest to możliwe, przynajmniej na etapie wyboru materiału historycznego. Być może także wtedy – ale to znacznie trudniejsze – gdy dąży ona do ustalenia jedynie heurystycznych kryteriów filozoficzności, takich, które bez porzucania idei *veritatis splendor*, pozwalałyby doszukiwać się „blasku prawdy” tam, gdzie być może świeci ona tylko światłem odbitym.

*Sabina Kruszyńska*

**Is the Practice of Philosophical History of Philosophy the only Chance for the Philosophia Perennis?**

*Abstract*

Both Étienne Gilson and, among Polish philosophers, Stefan Swieżawski developed methods of historical analyses by which, according to particular criteria, it is possible to extract eternal philosophical truths from historical material. These truths, in turn, constitute the “eternal philosophy” or, according to Gilson, “timeless, durable components revealing the diverse achievements of individual philosophers.” the search for eternal truths recognized as the writing of a philosophical history of philosophy should be an adequate and ultimate goal of the historian of philosophy. The article seeks to answer the title question, referring to the so-called critical history which tracks the traces of ontotheology in past and present philosophies. The author claims that various methods used in the critical histories may be considered – paradoxically – as more effective than the classical methods for finding the “eternal truths.”

*Keywords:* history of philosophy, philosophical history of philosophy, critical history of philosophy, eternal philosophy, Étienne Gilson, Stefan Swieżawski, Michel Foucault.