

JAKUB DADLEZ

Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

ORCID: 0000-0003-1381-5965

## FILOZOFIA A HISTORIOGRAFIA, CZYLI O MOŻLIWOŚCI HISTORII MYŚLENIA<sup>1</sup>

### PHILOSOPHY AND HISTORIOGRAPHY: ON THE HISTORY OF THINKING

#### Abstract

The goal of the article is to propose a different approach to – and therefore a new concept of – the history of thinking. Reflecting on the history of philosophy, it suggests a broader understanding of the latter. Yet traditional studies in the history of philosophy are not to be rejected; they need to be reformed, and such a reform could be performed basing on the experiences of the discipline of historiography. Thus conceived, the history of thinking could open us to a different future.

**Key words:** history of thinking, history of philosophy, history of mentalities, Jacques Derrida, Michel Foucault

**Słowa kluczowe:** historia myślenia, historia filozofii, historia mentalności, Jacques Derrida, Michel Foucault

W niniejszym tekście chciałbym zwrócić uwagę nie na tyle sprzeczność, ile rozmijanie się dwóch dziedzin szeroko pojętej humanistyki. Obie skupiają się na dziejowym aspekcie ludzkiego bytowania, przy czym jedna zajmuje się sprawami bardziej konkretnymi, zwykle wręcz namacalnymi, druga zaś zgłębia

---

<sup>1</sup> Artykuł stanowi rozwiniętą wersję referatu wygłoszonego pod tym samym tytułem na ogólnopolskiej konferencji naukowej „Sprzeczności w humanistyce”, Kolegium MISH Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 5–6 kwietnia 2019 r.

abstrakcyjne osiągnięcia ludzkiej myśli. Chodzi mianowicie o historię powszechną lub po prostu historiografię oraz o historię filozofii. Tej pierwszej jesteśmy uczeni w szkołach, dobrze zatem wiemy, czym się zajmuje; dziś jest to przede wszystkim historia kultury, społeczeństw i geopolityki. Oczywiście szkolna wiedza daleko odbiega od pracy badawczej zawodowych historyków, opiera się na uproszczeniach, przyświeca jej dosyć wyraźny cel socjalizacji, utrwalenia u młodych ludzi odpowiednich wzorców i tym samym skonstruowania wspólnotowej tożsamości, od Polaka przez Europejczyka po – być może – kosmopolitę. Właściwa historiografia zajmuje się badaniem minionych zdarzeń i panujących niegdyś struktur społecznych, geopolitycznych, ekonomicznych i innych bez założenia pedagogicznego czy też, nieco ostrzej, ideologicznego. W każdym razie teraz już tak to wygląda, bo z początku element tożsamościotwórczy był dla nauki historii bardzo istotny – o tym jednak za chwilę. Wpierw powiedzmy kilka zdań o historii filozofii.

\*

Dla właściwego uchwycenia specyfiki i stanu historii filozofii można by przyrzeć się programom kierunku studiów filozofii, niezliczonym wystąpieniom na konferencjach, przede wszystkim jednak książkom. Wielu dziełom, które albo są właśnie badaniami z historii filozofii, albo sięgają do tej dziedziny, by wesprzeć własną argumentację. Ten drugi przypadek jest szczególnie interesujący, bo obrazuje, jak zwykle podchodzi się do dzieł tej europejskiej tradycji intelektualnej, którą nazywa się filozofią. Historia filozofii w użyciu, wykorzystana dla rozwinięcia autorskiego projektu filozoficznego, służy często jako argument za stawianymi tezami, by przekonać do nich odbiorców tekstu. Tak czy inaczej współcześnie filozofia polega w dużej mierze, jak się zdaje, na gorączkowych sporach między badaczami z tytułami naukowymi magistrów, doktorów czy profesorów filozofii wokół idei i pojęć innych autorów, toczonych po to, by ich zrozumieć, przeinterpretować, ustalić ich wagę – a często potwierdzić słusność. Podkreślić różnice, wyjątkowość, nowatorstwo, a wreszcie rację omawianego kanonicznego autora względem jego poprzedników, z drugiej zaś strony jego prekursorstwo, zdolność do antycypowania i tym podobne – dla takiego celu bez wątpienia bardzo przydatne są odwołania do przeszłości. Idzie on jednak w parze z drugim celem: wzmocnieniem poczucia szczególności naszego własnego położenia. Gdy czyta się opracowania i rekonstrukcje historii filozofii, nie sposób nie zauważyć tendencji do wprowadzania ciągłości, liniowości, teleologii<sup>2</sup>. Podobnie przedstawiają to wykłady kursowe na uczelniach, jak

<sup>2</sup> Ewidentne przykłady to prace o charakterze popularyzatorskim lub podręcznikowym – choćby *Historia filozofii* Władysława Tatarkiewicza (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005), z ponad dwudziestoma wydaniem na koncie.

również konferencyjne referaty czy czasopiśmienne artykuły. Czy zajmujemy się filozofem starożytnym, czy współczesnym, istotna będzie jego (lub niestety bardzo rzadko jej) przełomowość względem autorów wcześniejszych oraz status ojca założyciela względem potomnych. Zawsze mamy do czynienia z kolejnymi rozwinięciami, krótko mówiąc: z postępowaniem w łonie filozofii. I tak Tales z Miletu zerwał z mitycznym obrazem świata na rzecz budzącej się w Grecji racjonalności. Sokrates zwrócił uwagę na człowieka, który dzięki niemu mógł stać się przedmiotem wiedzy i podmiotem samowiedzy. Ale podmiot na dobre zaczął się wykształcać, zarówno jako obiekt badań, jak i jako faktyczny sposób bycia *homo sapiens*, dopiero wraz z Kartezjuszem. Kant natomiast dokonał szczególnie doniosłego przewrotu w myśleniu o relacji istoty rozumnej ze światem. Za to wiek dwudziesty to epoka trzeźwego sprowadzenia problemów metafizycznych do kwestii języka... Podobne przekonania, które pozwalają zarysować dzieje filozofii jako historię stopniowego doskonalenia się ludzkiego myślenia o byciu, prawdzie, człowieku i wartościach, są bezustannie powtarzane zarówno w zaliczeniowych pracach studentów, jak i w najważniejszych dziełach humanistyki.

Tymczasem zwróćmy uwagę na problematyczność samego pojęcia filozofii. Czy możemy mówić o historii jakiejś jednej filozofii? Tak się zakłada, takie dzieje, rozciągnięte na dwa i pół tysiąclecia, się opisuje, ewentualnie nawiązuje się tylko do wybranych odcinków tej rzekomo spójnej formacji. Tymczasem nie sposób znaleźć spójnego kryterium, dzięki któremu faktycznie udałoby się uznać jednych autorów za filozofów, innych zaś nie. Rozpiętość podejmowanych tematów, różnice w stylach pisarskich i w formach utworów są zbyt wielkie, by nakreślić jedną, wyczerpującą definicję – poza tautologią, że filozofami są ci, których zwykliśmy tak właśnie nazywać. Ponadto w różnych okresach lub w różnych środowiskach słowo „filozofia” lub „filozof” miało odmienne sensy. W samej starożytności przekrój tego, co uchodzi powszechnie za filozofię, ujawnia zdumiewającą różnorodność (oczywiście mówimy tu z perspektywy współczesnej). Dziś mamy do czynienia z rażącym dystansem na przykład między logikiem a specjalistą od patrystyki, nie mówiąc o jakże popularnym oddzielaniu filozofii analitycznej od kontynentalnej. Mimo wszystko kultywuje się przekonanie o jakiejś spójności refleksji, postaw i dzieł podpadających pod to miano, która miałaby wystarczająco ostro odróżniać jej dzieje od historii nauki, historii literatury czy historii społecznej.

Historia filozofii wydaje się zatem szalenie problematyczną, jeśli nie wręcz wątpliwą dziedziną wiedzy. Zwłaszcza wtedy, gdy służy za oparcie wywodom na temat współczesności; gdy wskazując na rzekomo spójną tradycję filozoficzną Europy, podkreśla się czy to naszą nowoczesność, czy to upadek cywilizacji. Mimo wszystko jednak historia filozofii i jej niezliczone opracowania dają z pewnością bardzo cenny, fascynujący wgląd w ludzkie myślenie, jego różnorodność, jego możliwości, jego granice lub raczej bezgraniczność, a zarazem jego uwikłanie we wszelkiego rodzaju konteksty. Przy czym ten ostatni element wymaga już pogłębionych studiów, stanowiąc jednocześnie zagrożenie dla owej chimery zwanej historią filozofii. Dzieje myślenia, w tym

autorów, którzy deklarowali pisanie filozofii lub filozoficzne życie intelektualne, wymagają uwzględnienia szerszego tła, sieci powiązań, wymiarów oddziaływań materialnych i zależności dyskursywnych. Inaczej są obarczone błędami generalizacji lub teleologii, psychologizmu, nadinterpretacji, anachronizmu i tym podobnymi. Inaczej ciąży na nich dogmatyzm, z którego skądinąd wyswobodziła się, przynajmniej do pewnego stopnia i w zauważalnej skali, historiografia.

Znów jednak odsuńmy jeszcze na chwilę losy nauki o dziejach powszechnych, pozostając przy filozofii. Przy całej bowiem niejednoznaczności tego pojęcia, wielu zjawiskach, które ono w sobie zawiera po ponad dwudziestu wiekach funkcjonowania, odnosi nas ono do bardzo ogólnie tutaj pojmowanej tradycji, mianowicie tradycji poznania, dziedzictwa *episteme*. Myślenie bez wątpienia polega na działalności poznawczej, na próbie przedstawienia rzeczywistości, jej opisanie i zrozumienia. Nie można go jednak zredukować do funkcji reprezentowania, jest to bowiem co najmniej niepełny, a może nawet fałszywy jego obraz<sup>3</sup>. Jak zauważał Jacques Derrida, omawiając twórczość Martina Heideggera, do owej tradycji *episteme* przynależy także praca *historein*, albowiem to greckie słowo oznacza wypytywanie, dowiadywanie się, zdobywanie informacji<sup>4</sup>. Jesteśmy zanurzeni w dziedzictwie szukania adekwatnych opisów, prawdziwych odwzorowań, platońskiego pragnienia *eidos*, czyli pierwotnego, bezpośrednio danego wzorca. Badanie śladów przeszłości, które konstytuują czas obecny, uobecnianie źródeł – czy nie do tego dąży historia? Ale też czy nie takie było zadanie podejmowane przez filozofów, gdy szukali *arche* wszechrzeczy? Wysiłek poznawczy, którego efektem ma być wierne przedstawienie – oto cecha szczególna naszych dziejów, dziejów historycznych *per se*. Upływ czasu, rejestrowanie następstwa zdarzeń i procesów jest właściwością naszego epistemicznego myślenia, tego samego, które w naukowym zaangażowaniu próbuje wskazać punkt zero wszechświata czy genezę życia na Ziemi albo określić, co wydarzy się jutro.

Historia filozofii – mimo kontrowersji dotyczących tego drugiego członu – może zatem służyć jako adekwatne pojęcie, lecz nie dla sumy różnych koncepcji metafizycznych, epistemologicznych lub etycznych, które nieraz wyinterpretowuje się z tekstów o bardzo różnych formach, tylko dla myślowego dziedzictwa *episteme*, dążności do poznania, do wiedzy (o świecie, o naturze, o nas samych, o ideach i wartościach i tak dalej). Albo też inaczej: dla dziejów myślenia jako historycznego, uhistorycznionego, jako przede wszystkim przedstawiającego, poznającego, parającego się *historein*. Taka historia filozofii – jako opowieść o specyficznym sensie przypisywanym myśleniu, które zarazem tę opowieść, historię człowieka jako taką, w ogóle umożliwiła – byłaby właśnie historią

<sup>3</sup> Por. Martin Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. Janusz Mizera (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2017); Gilles Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. Bogdan Banasiak (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1997).

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *Heidegger: la question d'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm (1964–1965)* (Paris: Galilée, 2013), 155. Na źródłosłów zwraca też uwagę Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988), 179–180; nie rozważając jednak jego ciężaru filozoficznego.

myślenia w jednej z wielu możliwych jego odsłon. Bez zakładanego postępu racjonalności, bez wyglądania prawdy absolutnej o bycie jako takim u źródeł lub jej zapowiedzi wraz z końcem dziejów. Ostatecznie zatem lepiej niż o historii filozofii byłoby mówić o historii myślenia, czyli o czasie, o epoce myślenia, które sprowadzono – w ramach filozofii czy metafizyki – do funkcji historii. Taka paradoksalna historia myślenia jest nam potrzebna po to, aby „pomyśleć inną historyczność – nie tyle nową historię, [...] ile odmienne otwarcie zdarzeniowości jako historyczności”<sup>5</sup>.

\*

Przejdźmy do losów historiografii, jak bowiem sądzę, mogą one być – i powinny – świetną nauką dla tych, którzy zajmują się historią filozofii. Zarówno w klasycznym i powszechnie obowiązującym rozumieniu tego pojęcia, jak i w tym zarysowanym powyżej (jako historii myślenia w funkcji *historein*). W pierwszym przypadku prześledzenie rozwoju historiografii uświadamia, jak wiele istotnych czynników, dotychczas pomijanych, musi zostać uwzględnionych, by oddać się hermeneutycznej (a może właśnie już ponad-, posthermeneutycznej) pracy lektury kanonicznych dzieł. W drugim przypadku otwiera ona szansę na niedogmatyczne rozwinięcie możliwości, które daje myślenie; myślenie o innym sobie, o innej rzeczywistości, o innym w ogóle, które wydaje się niezbędne w realiach przemijającego czasu, w realiach nieuchronnego nadchodzenia jutra, niosącego ze sobą niespodziewane wizyty obcości. Oczywiście myślenie zawsze już odnosi się do dziedzictwa *episteme*, trzeba zatem wykonywać pracę klasycznego historyka filozofii – z niezbędnymi aktualizacjami – jednakże nie dla ugruntowania przynależności, tożsamości, lecz przeciwnie: dla uwolnienia myśli od zastanych granic. Taka stawka historii filozofii ujawnia się właśnie w konfrontacji ze zmianami, jakie przeszła historiografia.

Nauka historii, w sensie systematycznych badań nad przeszłością, zaczęła się w XIX wieku<sup>6</sup>. Miała charakter narodowościowy i faktograficzny. Po pierwsze zatem służyła konstruowaniu tożsamości wspólnotowej, po drugie zaś skupiała się na zbieraniu najważniejszych wydarzeń, które miały fundować tę wspólnotę. Opisywano polityczne i militarne fakty, których poznanie miało konkretny cel co najmniej równorzędny z imperatywem dochodzenia prawdy. Był to cel ideologiczny, misja ugruntowania władzy państwowej w odtąd zespolonym etnicznie organizmie społecznym. Kilkadziesiąt lat wystarczyło, by ów pierwszy cel zyskał na znaczeniu, zwłaszcza w realiach demokracji, rządu oświeconego, w ogóle popularyzacji ideałów oświecenia w sferze publicznej.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. Tomasz Załuski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2016), 129–130.

<sup>6</sup> Jerzy Topolski, „Główne tendencje rozwojowe historiografii XIX i XX w.”, *Kwartalnik Historyczny* 90, nr 4 (1983): 839–858.

Z drugiej strony w tymże XIX wieku mieliśmy już znakomity przykład mniej uwikłanej narracji historiograficznej, mianowicie słynne dzieło Jacoba Burckhardta *Kultura odrodzenia we Włoszech*. Na dobre jednak badania nad kulturą, nad społeczeństwami, nad gospodarką, a więc ogólnymi sferami, które nie były przedmiotem dominującego rodzaju badań nad dziejami, pojawiły się później.

We Francji po I wojnie światowej zaczęło działać środowisko historyków żywo przejętych osiągnięciami innych nauk społeczno-humanistycznych. Przyjmując nastawienie socjologów, demografów, ekonomistów i innych, zaczęli oni przyglądać się życiu codziennemu w minionych epokach, funkcjonowaniu wspólnot, ilościowym aspektom życia dawnych grup ludzkich, przemianom sfery prywatnej i sfery publicznej. Wspomnijmy o szczególnie płodnej idei różnych trwał odmiennych wymiarów historycznej rzeczywistości: przykładowo gospodarka miała się cechować dłuższym trwaniem niż polityka, to znaczy zmiany zachodziły w niej wolniej, nawet przez stulecia, jak w przypadku przejścia z feudalizmu do kapitalizmu. Do tej tak zwanej szkoły historyków *Annales* należał Lucien Febvre, który nie omieszkał sięgnąć również do problemów psychiki w dawnych dziejach<sup>7</sup>. Pisząc o problemie niewiary w XVI wieku na przykładzie François Rabelais'go, zainaugurował jeden z nurtów w ramach *Annales*, to jest historię mentalności. Oczywiście dla nas jest ona szczególnie ciekawa, bo dotyczy dziedziny myślenia, którą też chce zwykle poznać historyk filozofii. Do historii filozofii jeszcze jednak nie powracamy.

Febvre dowodził, że różne epoki cechują się odmiennymi mentalnościami, strukturami mentalnymi. Zależały one od szerokiego kontekstu społecznego, od realiów kulturowych, symboliki, w której zanurzone było życie codzienne każdej jednostki, nawet tak wnikliwego i zuchwałego satyryka jak Rabelais. Wniosek Febvre'a, bez wątplenia celnie uzasadniony, był prosty: niewiara, odrzucenie istnienia bytu boskiego było w tamtym okresie niemożliwe, nie do pomyślenia, niedostępne ówczesnym umysłom. Czy nie nazbyt prosty<sup>8</sup>? Czy tego rodzaju epokowy antropologiczny relatywizm jest uzasadniony, a nawet więcej: sprawiedliwy? Idąc zaś dalej, czy pisanie historii w ogóle nie jest zawsze już nadużyciem interpretacyjnym? Właśnie dlatego, że jest pisaniem, rozpisywaniem dostępnych źródeł w narracyjne całości, w opowieści. Te pytania i związane z nim kontrowersje zostały podjęte przez samych historiografów po II wojnie światowej. W reakcji na faktografię, analizy statystyczne, określanie inwariantnych struktur i inne obowiązujące style pracy historyka pojawiły się głosy krytyczne wobec nauki historii. Autorzy tacy jak Paul Veyne, a przede wszystkim Hayden White trzeźwo przypominali, że historia jest zawsze

<sup>7</sup> Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais* (Paris: Albin Michel, 1942).

<sup>8</sup> Tezy Febvre'a nie były oczywiście powszechnie przyjmowane – zob. Henri Busson, „Les noms des incrédules au XVI<sup>e</sup> siècle”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 16, nr 3 (1954) : 273–283; Marcel Bataillon, „Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle d'après Lucien Febvre”, *Mélanges d'histoire sociale*, nr 5 (1944) : 5–26.

tworzeniem jakiejś opowieści, jest narracją<sup>9</sup>. Korzysta z różnych środków literackiego wyrazu, buduje spójną i wiarygodną fabułę z dostępnych intryg, zdarzeń i bohaterów. Można by powiedzieć, że nie w pełni uświadomionym ideałem prawdy historycznej jest nie tyle korespondencja, ile koherencja. Po tego rodzaju krytycznym wglądzie badacze dziejów musieli z większą ostrożnością patrzeć na rzekomo przełomowe zdarzenia, na samo pojęcie „zdarzenie”, na pojęcie faktu historycznego, na generalizacje historiozoficzne i sprowadzanie rzeczywistości do ogólnych mechanizmów czy systemów<sup>10</sup>.

Z licznych kontrowersji dotyczących statusu historiografii jako nauki wynikły nowe podejścia metodologiczne. Najbardziej chyba doniosłym była mikrohistoria<sup>11</sup>. Autorzy tacy jak Natalie Zemon Davies, Carlo Ginzburg czy Emmanuel Le Roy Ladurie zaczęli przyglądać się lokalnym, mniejszościowym sytuacjom dziejowym: losom włoskiego piekarza, przypadkom francuskiego chłopca, który opuścił żonę i rodzinny dom, czy życiu mieszkańców wioski Montaillou<sup>12</sup>. Takie podejście uwolniło przeszłość spod teoretycznego jarzma wielkich struktur i praw historii, przywracając jej codzienny, jednostkowy wymiar. Mikrohistoria zwróciła uwagę na uwikłanie różnych aktorów w gęste sploty zależności i wymykania się im; można by powiedzieć: sploty hegemonii i transgresji, które różnicują się na wielu szczeblach, od lokalnego po ponadnarodowy. Gdy mowa o splotach relacji władzy, a także – odnosząc się do wspomnianej autokrytyki historiografii – o dyskursywnym charakterze, nasza uwaga kieruje się być może w stronę Michela Foucaulta. I słusznie, nieprzypadkowo bowiem wspomniany Paul Veyne, skądinąd badacz wczesnego chrześcijaństwa, napisał tekst pod tytułem *Foucault rewolucjonizuje historię*<sup>13</sup>. Nie ma wątpliwości, że Foucault był jednym z ważniejszych autorów, którzy pozwolili badaczom dziejów na krytyczny wgląd w ich dziedzinę<sup>14</sup>. To u niego

<sup>9</sup> Hayden White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. Ewa Domańska, Marek Wilczyński, przeł. E. Domańska i in. (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2010); Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire* (Paris: Editions du Seuil, 1985).

<sup>10</sup> Tomasz Falkowski, *Myśl i zdarzenie. Pojęcie zdarzenia historycznego w historiografii francuskiej XX wieku* (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2013); Ewa Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012).

<sup>11</sup> Zob. Ewa Domańska, „Posłowie: Historia antropologiczna. Mikrohistoria”, w: Natalie Zemon Davis, *Powrót Martina Guerre'a*, przeł. Przemysław Szulgit (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2011), 195–234.

<sup>12</sup> Davis, *Powrót Martina Guerre'a*; Carlo Ginzburg, *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza w XVI w.*, przeł. Radosław Kłos (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989); Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou. Wioska heretyków 1294–1324*, przeł. Ewa Dorota Żółkiewska (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988).

<sup>13</sup> Paul Veyne, *Foucault rewolucjonizuje historię*, przeł. Tomasz Falkowski (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2007).

<sup>14</sup> Niestety jako przedstawiciel amerykańskiego wytworu akademickiego *French theory* Foucault staje się również często ofiarą wulgarnych uproszczeń – zob. Ewa Domańska, „Forget Foucault!”, w: eadem, *Historia egzystencjalna*, 145–160.

mamy do czynienia z wyrazistą polemiką z totalnymi strukturami, ze skupieniem na ludzkich i międzyludzkich praktykach zamiast na uniwersaliach, ze wskazaniem na związek wiedzy i strategii władzy. Zauważmy przy tym, że Foucault uchodzi często za filozofa, a na pewno jest przez filozofów dobrze znany i czytany po dziś dzień – zarówno w ramach studiów, jak i zaawansowanych prac badawczych. W związku z tym zaskakujący, a nawet drażniący jest fakt, że w przeciwieństwie do historyków filozofowie zdają się uparcie nie uwzględniać niezastąpionych nauk Foucaulta w swoich odczytaniach historii filozofii. Tym bardziej nie uwzględniają oni przemian samej historiografii.

\*

Czas wreszcie powrócić do historii filozofii. Nie jest bowiem tak, że w środowisku historyków filozofii pod względem metodologii czy autokrytyki panuje stagnacja. Wyróżnia się przecież różne podejścia do dziejów europejskiej umysłowości: poza historią mentalności i historią filozofii mówi się o historii intelektualnej czy historii idei<sup>15</sup>. Co do tej ostatniej to już w 1940 roku Arthur O. Lovejoy założył periodyk pod nazwą *Journal of the History of Ideas*, rozpowszechniając tym samym koncepcję nowej dziedziny. Zakładano, że idee – jako podstawowe jednostki dziejów myśli, jej atomy – wymagają specjalnego podejścia badawczego. Szybko też, przede wszystkim za sprawą słynnego tekstu Quentina Skinnera z 1969 roku<sup>16</sup>, zaczęto wskazywać na istotne problemy metodologiczne, które były bardzo zbliżone do tych przypisywanych historii filozofii. Od dekad bowiem dyskutuje się wprost wątpliwości dotyczące tej ostatniej, zwięźle i rzetelnie omówił je John Passmore już w 1965 roku, opisując głębokie różnice między dającymi się wyróżnić ujęciami<sup>17</sup>. Do dzisiaj z jednej strony próbuje się polemizować z dawnymi autorami, traktując ich mimo wielowiekowych odstępów czasu jako równorzędnych partnerów debat – ci historycy filozofii skupiają na samych tekstach, na spójności wyводу i argumentach. Drugi rodzaj badań umieszcza z kolei danego autora w szerokim kontekście kultury, w ogóle nie rozważając zasadności tez, które ów proponował lub których bronił. Przy czym owe dwa podejścia zdają się nie zasługiwać na miano historii filozofii (mamy raczej do czynienia odpowiednio z komentarzem filozoficznym czy polemiką oraz z historią kultury w ogóle), gdy zestawia się je z trzecim wyróżnionym przez Passmore'a. Mówi on o ujęciu „objaśniającym”, które dzieli na trzy nurty, faktycznie najczęściej spotykane.

<sup>15</sup> Maurice Mandelbaum, „The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy”, *History and Theory* 5, nr 5: *The Historiography of the History of Philosophy* (1965): 33–66.

<sup>16</sup> Quentin Skinner, „Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory* 8, nr 1 (1969), 3–53.

<sup>17</sup> John Passmore, „The Idea of a History of Philosophy”, *History and Theory* 5, nr 5: *The Historiography of the History of Philosophy* (1965): 1–32.



Po pierwsze od Diogenesa Laertiosa i jego *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* z III wieku n.e. uprawia się doksografię, która po prostu rejestruje wystąpienie jakichś myślicieli i poglądów na linii chronologicznej. Można po drugie mówić o ujęciu retrospektywnym, czyli takim, którego przedstawiciele starają się pokazać rozwój w łonie dziejów filozofii, stopniowe przybliżanie się w kolejnych wiekach do prawdy; kolejni autorzy byłiby kolejnymi stopniami na drodze do wiedzy absolutnej. Wreszcie po trzecie Passmore wskazuje na – jego zdaniem właściwą – historię problemową, która zajmuje się przemianami filozofii jako zmagania się ze szczególnego rodzaju problemami. Oczywiście mogą to być zagadnienia nowe, zasadniczo jednak kwestie ontologii, epistemologii czy etyki pozostają otwartymi trudnościami: „Filozofia oferuje nam przynajmniej pewien postęp w **rozumieniu**”<sup>18</sup>.

W refleksjach nad historią filozofii zwraca się więc od dawna uwagę na takie problemy jak (rzekoma) aczasowość filozoficznej refleksji, niewystarczalność doksografii, kontrowersja między dogłębną lekturą samych tekstów a odnoszeniem ich do wyczerpująco omówionego kontekstu miejsca i epoki oraz biografii autora, wrażliwość na subtelne zmiany sensów pojęć, obowiązek lektury dzieł filozoficznych w języku oryginalnym i tym podobne<sup>19</sup>. Rozważana jest także ogólna wątpliwość, czy filozofia potrzebuje własnej historii, a jeśli tak – to po co<sup>20</sup>; z drugiej zaś strony próbuje się dowieść, że filozofia jest *de facto* historią filozofii<sup>21</sup>. Uwzględniwszy te żywe kontrowersje, można by sądzić, że świadomość metodologiczna filozofów, którzy zawsze już parają się – mniej lub bardziej wprost, mniej lub bardziej rzetelnie, mniej lub bardziej ochoczo – historią filozofii, powinna być duża. Niestety podręczniki i wykłady akademickie, a co gorsza odtworzenia dziejów filozofii i szerzej: dziejów myślenia na potrzeby aktualnych rozważań mimo wszystko przejmują prosty ich obraz. Polemika, wpisywanie w losy kultury, doksografia, retrospekcja, badanie problemów – wszelkie możliwe omówienia historii filozofii, a także powszechna historia intelektualna lub historia idei doszukują się ciągłości, tworzą teleologiczną narrację o postępie umysłowości, dodatkowo (choć bynajmniej nie jest to problem mniej istotny) ograniczając się zwykle do świata zachodniego.

<sup>18</sup> Ibid., 29.

<sup>19</sup> Zob. Paul Oskar Kristeller, „Philosophy and its Historiography”, *The Journal of Philosophy* 82, nr 11 (1985): 618–625; Richard Henry Popkin, „Philosophy and the History of Philosophy”, *The Journal of Philosophy* 82, nr 11 (1985): 625–632; Michael Frede, „The History of Philosophy as a Discipline”, *The Journal of Philosophy* 85, nr 11 (1988): 666–672.

<sup>20</sup> Roy Mash, „How Important for Philosophers is the History of Philosophy?”, *History and Theory* 26, nr 3 (1987): 287–299. Zaznaczmy, że autor dowodzi poglądu, iż historia filozofii jest cennym, ale jednak tylko dodatkiem do właściwej pracy filozoficznej, w sposób raczej nieudolny. Patrzy bowiem na dzieje właśnie jako na linię czasu, na której jesteśmy punktem – tylko terażniejszość ma znaczenie; umyka mu fakt przynależności do szerszego dziedzictwa, tradycji, w której zajmowanie się rzekomo pozaczasowymi kwestiami jest zanurzone w historyczności.

<sup>21</sup> Louis Dupré, „Is the history of Philosophy Philosophy?”, *The Review of Metaphysics* 42, nr 3 (1989): 463–482.

Stopniowe porzucanie dogmatyzmów, stopniowa emancypacja racjonalnej podmiotowości albo przeciwnie – upadek ideału prawdy absolutnej, powolne, czasem nawet rwane przez przygodne regresy lub skoki do przodu, ale jednak linearne dochodzenie do (późnej, po-) nowoczesności – czy to hołubionej, czy potępianej. Taka wizja jest powielana na akademiach, konferencjach, w artykułach i książkach naukowych. Jak gdyby filozofowie, z konieczności zawsze sięgający do dziejów filozofii i ją komentujący, nie przerobili lekcji ostatniego półtora wieku historiografii. Dawnych autorów traktuje się zatem jako prekursorów nowej rzeczywistości intelektualnej. Awangardę przemian mentalności. Tymczasem raczej należałoby się im przyglądać jako tym, którzy próbują wyrażać swoje myśli w języku, w dostępnych im leksykach i gramatykach oraz w ramach kształtowanych przez władzę, instytucje czy relacje społeczne, a nawet demografię czy stan klimatu. Dalej zaś trzeba dostrzegać, że te próby myślowe niosły w sobie zawsze już coś z dekonstrukcji, z marginalnych ruchów rozbijania owych ram, w które dany czas i dane miejsce usiłowały myślenie wtłoczyć. Brakuje w opracowaniach lub odwołaniach do dziejów myśli przyswojenia zagadnień metodologii nauki historycznej, takich jak teoretyczny status zdarzeń, przełomów czy zwrotów lub mikropeknięć, strukturalne uwikłanie filozofów jako ludzi wiedzy, jako wytwórców specyficznego dyskursu, praktyki ustanawiania podmiotowości czy relacji z innymi. Przerobiwszy te lekcje, heglowska z ducha, teleologiczna i totalizująca historia filozofii mogłaby przejść drogę od wizji rozwoju mentalności, idei, rozumu do bardziej z jednej strony foucaultowskiego<sup>22</sup>, a z drugiej – mikrohistorycznego ujęcia<sup>23</sup>. Wtedy filozofia ukazałaby swój dziejowy charakter – jako historia myślenia, efekt historyczności myślenia, uwikłanie myśli w *histoirein*, a zarazem uwikłanie dziejów powszechnych w dziedzictwo metafizyki.

Jaki byłby zysk z takiego ujęcia? Jaka jest stawka historii filozofii rozumianej jako historia myślenia, które sprowadza się do przedstawiania rzeczywistości? Dzięki ukazaniu wielu splotów – psychologii, lokalnych śro-

<sup>22</sup> Mam tu na myśli uwzględnianie splotów relacji władzy i wytwarzania dyskursów filozoficznych, skupienie na praktykach (jak mówił Veyne), a nie na przekazywanych przez dzieła uniwersalnych sensach; niekoniecznie zaś trzeba podążać za podejściem *stricte* archeologicznym, a więc rezygnować z pogłębionego wglądu w treść czytanych dzieł na rzecz układania serii dokumentów (w czym ostatecznie sam Foucault nie był konsekwentny).

<sup>23</sup> Pewne nowe koncepcje w historiografii, poniekąd odwrotne niż dwa tutaj przywołane, mogłyby się wydawać dużo istotniejsze. Chodzi mianowicie o nurt *deep history*, który sięgając po osiągnięcia genetyki, paleontologii, psychologii ewolucyjnej i neuronauki, stara się odtworzyć uniwersalny rozwój gatunku *homo sapiens*, a więc przede wszystkim dzieje ludzkiego umysłu. Poznanie najgłębszych korzeni ewolucji współczesnego człowieka i świata to doniosłe przedsięwzięcie, jednakże kontynuuje ono właśnie tę filozoficzną tradycję, którą – jak sądzimy – trzeba poddać krytyce w ramach proponowanej tu historii myślenia. Por. Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2008); idem, „Neurohistory in Action: Hoarding and the Human Past”, *Isis* 105, nr 1 (2014), 110–122. Ciekawa jest też recenzja książki *Sapiens. Od zwierząt do bogów* popularnego ostatnio Yuvala N. Harariego: Alison Bashford, „Deep Genetics: Universal History and the Species”, *History and Theory* 57, nr 2 (2018): 313–322.

dowisk, panujących realiów społecznych, gospodarczych i politycznych, rozwoju technologii, zwłaszcza komunikacyjnych, i tak dalej – w jakich pojawiają się jednostkowe dzieła, osobliwe myśli pojedynczych autorów, będziemy mogli ujawniać granice naszej *episteme*. Taka historia *historein*, czyli poznającego ruchu myśli, przez pokazanie, gdzie są jej własne granice, przez pracę dekonstrukcji naszego dziedzictwa, daje szansę na otwarcie myślenia na to, co nieuchronnie nadchodzi, na najbardziej wrogie albo przyjacielskie jutro<sup>24</sup>. W tej paradoksalnej dynamice luzowania wytyczanych granic ludzkie myślenie dopuszcza inne podmiotowości, a filozofia traci rzekomy status wyższego sposobu bycia, by zejść na wspólną płaszczyznę i przyjąć – jak pisze Bruno Latour – „drugą stronę historii”<sup>25</sup> (obrać perspektywę współkształtowania podmiotu i rzeczy, kultury i natury, myśli i materii, tożsamości i inności). Tylko przez takie ujęcie historii, w szczególności dziejów filozofii jako istotnej składowej europejskiego dziedzictwa intelektualnego, możliwe będzie pomyślenie rzeczywistości i nas samych w wielorakim trwaniu, w zróżnicowanym stawaniu się. Tylko wówczas możliwe będzie otwieranie się, bez dogmatyzmów, zacietrzewienia, przesądów, nienawiści, na jakiś ciąg dalszy naszego świata; być może – pozwólmy sobie na nieco prowokacji – na nową, zupełnie nową, być może nawet pozadziejową historię, pozahistoryczną myśl.

<sup>24</sup> Nawiązuję tu do myśli Jacques’a Derridy, którego skądinąd zwykle nie kojarzy się z namysłem nad historią. Tymczasem taka była stawka jego pracy wyrażana *explicite* już w *O gramatologii*, nie wspominając o cytowanych *Widmach Marksa*. Wiele wyjaśniają również przytoczone już wykłady o Heideggerze z roku akademickiego 1964/1965, wydane dopiero w 2013 roku jako *Heidegger: la question d l’Etre et l’Histoire*. Zob. Andrew Dunstall, “The impossible diagram of history: «History» in Derrida’s *Of Grammatology*”, *Derrida Today* 8, nr 2 (2015): 193–214; Ethan Kleinberg, „Haunting History: Deconstruction and the Spirit of revision”, *History and Theory*, nr 46 (2007): 113–143. Wprost Derrida mówi o tym w jednym z wywiadów: Jacques Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. Adam Dziadek (Bytom: Fa-art, 1997), 54–55. Warto byłoby zestawzić w tym kontekście myśl Derridy z jego kontynuatorami, takimi jak Catherine Malabou czy Bernard Stiegler. Po pierwsze jednak wymagałoby to zupełnie odrębnej analizy, po drugie zaś problem historii jako klucza do pism Derridy ciągle nie doczekał się wyczerpującego omówienia.

<sup>25</sup> Bruno Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011), 119. Zauważmy przy okazji Latoura, że także w najnowszych trendach intelektualnych historiografia zdaje się znowu ubiegać historię filozofii, deklarując – nawet jeśli mniejszościowo – akces do tak zwanej posthumanistyki, która polega właśnie na otwieraniu na to, co inne wobec władającego nami myślenia. Ewa Domańska, „Historia w kontekście posthumanistyki”, *Historyka* 45 (2015): 5–21; Tomasz Wiślicz, „Badania przednowoczesności w pespektywie posthumanistyki”, *Historyka* 45 (2015): 23–37. Oczywiście na posthumanizmie ciąży ewidentne niebezpieczeństwo teleologii, a wręcz takie ujęcie historii i autorci posthumanistycznych przyjmują. Przejmowanie jej perspektywy na gruncie historiografii byłoby zdecydowanie wskazane również dla jej własnego dobra, jeśli posthumanistyka nie ma popadać w, pozwólmy sobie na neologizm, „modernocentryzm”, czyli uznanie nas, myślicieli współczesnych, za mniej dogmatycznych. A dokładnie przeciwko takiej perspektywie staje proponowana tutaj historia myślenia.

## SUMMARY

The article criticises a common view on the history of philosophy. The stake of the enterprise depends on a very broad concept of history, one that is based on the latter's close reference to thinking as reduced to its cognitive function (as the Greek *historein* comes from the tradition of *episteme*). The issues discussed are the problems of the history of philosophy, which on the one hand is a very diverse discipline, and on the other hand the notion of philosophy in various times meant many different activities. These problems can be acknowledged, and maybe even overcome, by learning about the changes in the domain of historiography; these changes would become a possible, if not necessary, inspiration for philosophers and historians of philosophy. Having taken into account the methodological achievements of contemporary historiography, the history of philosophy appears in a new, non-dogmatic light. Eventually, the article shows that by studying the centuries-old discourse of philosophy with use of the historians' experiences, a certain history of thinking will be enabled, and thus a better understanding of what thinking is as such, but above all: an opening towards the upcoming, unknown future.

## BIBLIOGRAFIA

- Bashford, Alison. „Deep Genetics: Universal History and the Species”. *History and Theory* 57, nr 2 (2018): 313–322.
- Bataillon, Marcel. „Le problème de l'incroyance au XVIe siècle d'après Lucien Febvre”, *Mélanges d'histoire sociale*, nr 5 (1944) : 5–26.
- Henri Busson, „Les noms des incrédules au XVIe siècle”. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 16, nr 3 (1954).
- Davis, Natalie Zemon. *Powrót Martina Guerre'a*, przeł. Przemysław Szulgit. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Różnica i powtórzenie*, przeł. Bogdan Banasiak. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1997.
- Derrida, Jacques. *Heidegger: la question d l'Etre et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm (1964–1965)*. Paris: Galilée, 2013.
- Derrida, Jacques. *Widma Marksa. Stan długu, praca żaloby i nowa Międzynarodówka*, przeł. Tomasz Żaluski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2016.
- Derrida, Jacques. *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. Adam Dziadek. Bytom: Fa-art, 1997.
- Domańska, Ewa. *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Domańska, Ewa. „Historia w kontekście posthumanistyki”, *Historyka* 45 (2015): 5–21.
- Domańska, Ewa. „Posłowie: Historia antropologiczna. Mikrohistoria”. W: N.Z. Davis, *Powrót Martina Guerre'a*, przeł. Przemysław Szulgit, 195–234. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2011.
- Dunstall, Andrew. „The impossible diagram of history: «History» in Derrida's Of Grammatology”, *Derrida Today* 8, nr 2 (2015): 193–214.
- Dupré, Louis. „Is the history of Philosophy Philosophy?”. *The Review of Metaphysics* 42, nr 3 (1989): 463–482.
- Falkowski, Tomasz. *Myśl i zdarzenie. Pojęcie zdarzenia historycznego w historiografii francuskiej XX wieku*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2013.

- Febvre, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1942.
- Frede, Michael. „The History of Philosophy as a Discipline”. *The Journal of Philosophy* 85, nr 11 (1988): 666–672.
- Ginzburg, Carlo. *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza w XVI w.*, przeł. Radosław Kłos. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989.
- Heidegger, Martin. *Co zwie się myśleniem?*, tłum. Janusz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2017.
- Kleinberg, Ethan. “Haunting History: Deconstruction and the Spirit of Revision”, *History and Theory*, nr 46 (2007): 113–143.
- Latour, Bruno. *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- Le Goff, Jacques. *Histoire et memoire*. Paris: Gallimard, 1988.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. *Montaillou. Wioska heretyków 1294–1324*, przeł. Ewa Dorota Żółkiewska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.
- Kristeller, Paul Oskar. „Philosophy and its Historiography”. *The Journal of Philosophy* 82, nr 11 (1985): 618–625.
- Mandelbaum, Maurice. „The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy”, *History and Theory* 5, nr 5: *The Historiography of the History of Philosophy* (1965): 33–66.
- Mash, Roy. „How Important for Philosophers is the History of Philosophy”, *History and Theory* 26, nr 3 (1987): 287–299.
- Passmore, John. „The Idea of a History of Philosophy”. *History and Theory* 5, nr 5: *The Historiography of the History of Philosophy* (1965): 1–32.
- Popkin, Richard Henry. „Philosophy and the History of Philosophy”, *The Journal of Philosophy* 82, nr 11 (1985): 625–632.
- Skinner, Quentin. „Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory* 8, nr 1 (1969): 3–53.
- Smail, Daniel Lord. *On Deep History and the Brain*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2008.
- Smail, Daniel Lord. „Neurohistory in Action: Hoarding and the Human Past”. *Isis* t. 105, nr 1 (2014): 110–122.
- Tatarkiewicz, Władysław. *Historia filozofii*, t. 1–3. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Topolski, Jerzy. „Główne tendencje rozwojowe historiografii XIX i XX w.”. *Kwartalnik Historyczny* 90, nr 4 (1983): 839–858.
- Veyne, Paul. *Foucault rewolucjonizuje historię*, przeł. Tomasz Falkowski. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2007.
- Veyne, Paul. *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*. Paris: Editions du Seuil, 1985.
- White, Hayden. *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. Ewa Domańska, Marek Wilczyński, przeł. Ewa Domańska i in. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2010.
- Wiślicz, Tomasz. „Badania przednowoczesności w pespektywie posthumanistyki”. *Historyka* 45 (2015): 23–37.