

Przegląd Religioznawczy 3(273)/2019

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filozoficzny

e-mail: andrzej.wawrzynowicz@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9198-7901

Historia filozofii czy historia idei? Problem statusu metodologicznego historycznych badań nad rozwojem filozoficzno-religijnej myśli polskiej

History of philosophy or history of ideas?
Problem of methodological status of historical research
on the evolution of Polish philosophical and religious thought

Abstract. The paper attempts a theoretical confrontation of two paradigms underlying contemporary historical reflection on the development of Polish philosophical and religious thought: the traditional paradigm of history of philosophy, and the paradigm of history of ideas which predominates in more recent research (and, to a certain extent, constitutes an alternative to the former). What is the general methodological status of scientific procedures employed within each of these approaches? Are these approaches qualitatively akin, i.e. aiming towards relatively equivalent cognitive goals using different theoretical means, or essentially competitive? Is there a mutual genealogical relationship underpinning the evolution of these paradigms? And finally, what factors determine the process of evolution from a metaphysical perspective? The aspects enumerated above, as well as other considerations related to the general problem outlined in the title of the paper, will constitute an attempt to assess the current state of research in this field.

Keywords: history of ideas, history of philosophy, Polish religious philosophy of the 19th century, Hegelianism, Marxism.

Uwagi wstępne

Celem artykułu jest metodologiczna analiza dwóch sposobów uprawiania historycznej refleksji nad rozwojem nowożytnej myśli polskiej: tradycyjnego paradygmatu historii filozofii oraz nowszego, dwudziestowiecznego paradygmatu historii idei. Ten ostatni, dominujący we współczesnych badaniach historyczno-filozoficznych, nie tylko zyskał w Polsce po drugiej wojnie światowej, a zwłaszcza z początkiem lat siedemdziesiątych XX wieku, pewną przewagę ilościową w tych badaniach, ale także prezentuje się jako alternatywa jakościowa – swoisty kontrpunkt dla tego pierwszego, przełamujący ograniczenia klasycznej historii filozofii. Istotny wpływ na ten stan rzeczy ma z jednej strony silne ukierunkowanie prowadzonych w tym paradygmacie badań polskich historyków (zwłaszcza skupionych wokół Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie) na nowe, krytycznie zrewidowane względem dogmatycznie marksistowskiej perspektywy pierwszych dekad powojennych (por. Kroński, 1954; 1957; 1960) ujęcie polskiego dziedzictwa filozoficznego, przede wszystkim dziewiętnastowiecznej myśli polskiej epoki międzypowstaniowej, z drugiej zaś strony ich teoretyczne zogniskowanie na aspekcie religijnym czy quasi-religijnym tej myśli, ze szczególnym uwzględnieniem komponentu mesjanistycznego (por. zwłaszcza: Walicki, 1970a; 1970b).

Ten osobliwy rys źródłowy polskiej filozofii religijnej XIX wieku (por. Gabryl, 1913; 1914), zdradzający historycznie głębokie zakotwiczenie w politycznym programie walki narodowyzwoleńczej i ufundowanej na nim historiozoficznej wizji kultury narodowej, skłania nie bez podstaw do przekonania o nieredukowalnym powiązaniu tej filozofii z szerokim kontekstem życia zbiorowego, tj. polityczno-religijnym i społeczno-kulturowym. Rodzi to naturalne z tego punktu widzenia poczucie obawy przed konsekwencjami standardowego podejścia historycznofilozoficznego, ukierunkowanego głównie na wąsko „teoretyczne” walory ogólne systemów filozoficznych występujących w dziejach i gubiącego tym samym specyfikę rodzimych, polskich propozycji w tym zakresie (por. Walicki, 2007, s. 40). Dobrze ilustruje te obawy wstęp do obszernej, trzytomowej pracy zbiorowej *Polska myśl filozoficzna i społeczna*:

Filozofia traktowana jest w niniejszym wydawnictwie nie tylko jako forma poznania, lecz również, i przede wszystkim, jako forma świadomości, a więc jako część polskiej kultury narodowej i szczególnie aspekt intelektualnej historii Polski. Ujęcie takie zakłada, oczywiście, szerokie uwzględnianie myśli społecznej, skierowuje uwagę na refleksję filozoficzną ludzi nie będących profesjonalnymi filozofami, ale reprezentatywnych dla kultury umysłowej danego okresu. Tak pojęta historia filozofii polskiej jest więc – z punktu widzenia tradycyjnego podziału pracy umysłowej – dziedziną typowo interdyscyplinarną, wymagającą współpracy przedstawicieli różnych dyscyplin

naukowych. Nic więc dziwnego, że wśród autorów prezentowanych tu prac znajdują się nie tylko historycy filozofii, lecz również historycy, historycy myśli społecznej i polonści (Walicki, 1973, s. 5–6; por. także: Skarga, 1975; 1977).

Czołowi polscy historycy idei drugiej połowy XX wieku zajmują stanowisko, w którym nie wytyczają ostrej linii demarkacyjnej między omawianymi paradygmatami (por. Ogonowski, 2007, s. 29), wyraźnie jednak dystansują się od postaw naukowych reprezentujących ortodoksyjną wykładnię tradycyjnego modelu badań historycznofilozoficznych, i to zarówno tych, które proponują „systemowy” sposób uprawiania historii filozofii, jak i tych, które usiłują badać jedynie „historię teoretycznych problemów filozofii” (Walicki, 2007, s. 40). Typowa dla tego stanowiska jest raczej postawa badawcza pokrewna Mannheimowskiej socjologii wiedzy, analizująca dzieje myśli polskiej przez pryzmat idei dominujących w kolejnych okresach historycznych i rozpatrywanych w szerokim kontekście ich genealogicznych uwarunkowań społecznych. Z tego punktu widzenia systemowe bądź problemowe ukierunkowanie badawcze na śledzenie dynamiki historii filozofii (jako takiej) może grozić zawężeniem pola badań. Czy tak jest rzeczywiście?

Konstatowana jeszcze na wewnętrznym gruncie teoretycznym tradycyjnej perspektywy historycznofilozoficznej sztandarowa dwudziestowieczna diagnoza współczesnego kryzysu badań w tej dziedzinie pojawia się w pracach Nicolaia Hartmanna. Niemiecki badacz rozpatruje tę kwestię w ścisłym powiązaniu z zagadnieniem ogólnej kondycji filozofii swoich czasów:

Nie ulega wątpliwości, że historia filozofii jako przedmiot badań, wykładu i nauczania sprawia w naszych czasach znów myśleniu kłopot. Na początku wieku wyglądało to inaczej. Wiedza o przeszłości i rozwoju myśli filozoficznej wydawała się przepracowana i dobrze zabezpieczona w wielotomowych kompendiach. Spór między rozmaitymi ujęciami wprawdzie nie zamarł, ale nie dotyczył ani całej dziedziny, ani »stanu faktycznego« w tej dziedzinie w ówczesnym rozumieniu. Historyzm zniszczył te urojenia. Wątpliwe, albowiem czasowo uwarunkowane, okazały się punkty widzenia, pod jakimi oceniano, odczytywano, interpretowano i konstruowano; związki na pozór oczywiste, jedność epok i kierunków, które uchodziły za dane, okazała się jednostronna; dwuznaczne okazały się różnice między stanem faktycznym i jego rekonstrukcją. Wielka praca nad całościowym obrazem, jaka zaczęła się po śmierci Hegla i przyniosła tyle pozytywnej wiedzy, nie doprowadziła do celu. Po jej zakończeniu okazało się, że jesteśmy znów na początku. Prawda, że historia filozofii dzieli ten los z niemal każdym badaniem historycznym. Ale nie wszędzie odczuwa się to tak mocno i nie wszędzie prowadzi do takiej wielotorowości. Jako przedmiot nauczania staje się ona niemal iluzją. Jeśli bowiem student staje nie tylko przed mnóstwem systemów i doktryn, czego wymaga rzecz sama, lecz także przed mnóstwem interpretacji i ujęć, to traci wszelką możliwość zorientowania się w tej bezbrzeżnej różnorodności; zamiast do orientacji i zrozumienia doprowadza się go wręcz do zwątpienia we wszelką

możliwość zrozumienia, co więcej, do przedwczesnego wytrzeźwienia i porzucenia filozofii (Hartmann, 1994, s. 13).

Ratunkiem dla współczesnego dyskursu filozoficznego ma być, zdaniem Hartmanna, pełne uświadomienie sobie w warunkach tej obiektywnie zdiagnozowanej historycznej kruchości i zmienności systemów, że w istocie to raczej same problemy filozoficzne (a nie poszczególne systemy w ciągu dziejów) są właściwym nośnikiem ciągłości filozofii. To właśnie na tych problemach i ich analizie powinien się skupiać obecnie cały wysiłek badawczy historyków filozofii (por. Hartmann, 1994, s. 16). Nasuwa się więc pytanie o to, w jakim stopniu krytyczne postulaty Hartmanna dotyczące systemowej historii filozofii można uznać za zbieżne czy tożsame z argumentami wysuwanymi przez polskich historyków idei drugiej połowy XX wieku.

Kluczem do odpowiedzi na to pytanie może być ujęcie tytułowych paradygmatów refleksji badawczej z perspektywy ogólnometodologicznej. Zaczniemy od sformułowania metodologicznej tezy wyjściowej, która może wydać się banalna, choć wbrew pozorom taka nie jest i w istocie wiele już w tej tytułowej kwestii wyjaśnia. Teza ta sprowadza się do ogólnego stwierdzenia, że historia filozofii należy zasadniczo do dyscyplin filozoficznych, natomiast historia idei wchodzi w zakres nauk historycznych. Podział ten nie jest wyłącznie kwestią praktyki i utrwalonego historycznie sposobu organizacji wydziałów uniwersyteckich. Nie bez powodu katedry i zakłady historii filozofii na współczesnych uniwersytetach przynależą do wydziałów filozoficznych tychże uczelni (a nie do wydziałów historycznych), ponieważ decyduje o tym kontekst ogólnej definicji przedmiotu badań. „Interdyscyplinarny” charakter dwudziestowiecznej historii idei niejako z góry podporządkowuje dziedzinę badań tej ostatniej (na analogicznej zasadzie) przedmiotowi nauk historycznych, nie zaś filozoficznych. Jest to zasadnicza kwestia metodologiczna, definiująca status wyjściowy obu dyscyplin – zupełnie niezależna od subiektywnych przekonań samych historyków idei, którzy chcieliby, być może, widzieć własną perspektywę badawczą jako rodzaj metarefleksji (filozoficznej i historycznej zarazem). Dwudziestowieczna historia idei mogłaby osiągnąć status tego rodzaju metarefleksji tylko pod warunkiem efektywnego rozstrzygnięcia postawionej jeszcze w XIX wieku (źródłowo przez Hegła) kwestii metafizycznego sporu o prymat między dyskursem filozoficznym a historycznym (por. Wawrzynowicz, 2011, s. 373 i nn.; Pieróg, 2007, s. 12). Obiektywną artykulacją tego sporu w dziejach filozofii europejskiej była młodoheglowska heterodoksja w łonie szkoły heglowskiej i jej bezpośredni skutek: spektakularne zachwianie panlogistycznych podstaw ortodoksyjnego idealizmu spekulatywnego (Hegła) na historycystycznym gruncie materializmu historycznego (Marksa i Engelsa oraz ich następców).

Każda z tych dyscyplin – historia filozofii i historia idei – przyjmuje zatem nieco inne założenia źródłowe w generalnej kwestii relacji między filozofią a historią. Ujmując to w pewnym uproszczeniu, możemy powiedzieć, że historia filozofii zakłada ogólny prymat dyskursu filozoficznego nad historycznym, a historia idei (zajmująca się badaniem rozwoju myśli filozoficznej) odwrotnie – prymat dyskursu historycznego nad filozoficznym. Wydawać by się mogło, że jest to zbyt śmiało sformułowana teza, ale znajdujemy jej pełne potwierdzenie w samym manifestie programowym dwudziestowiecznej historii idei.

Teoretyczny projekt historii idei

Optyka historii idei, spopularyzowana w Polsce głównie przez twórczość wybitnych przedstawicieli nurtu warszawskiej szkoły historyków idei, pojawia się jako zwarty program teoretyczny w XX wieku. Bliższą genealogię tej perspektywy badawczej współcześnie łączy się zazwyczaj z nazwiskiem Arthura Onckena Lovejoya (1873–1962), filozofa i historyka literatury. Po raz pierwszy posłużył się tym terminem w swojej angielskiej pracy *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (pol. wyd. *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*; Lovejoy, 2009), opublikowanej w 1936 roku, a potem upowszechnił go na gruncie amerykańskim. Jeśli chodzi zaś o grunt europejski, to silny wpływ na rozwój paradygmatu badawczego historii idei miał Friedrich Meinecke (1862–1954) – niemiecki historyk, po wojnie pierwszy rektor Wolnego Uniwersytetu Berlińskiego (na dorobek tego badacza powołuje się w swoich pracach m.in. Andrzej Walicki – por. zwłaszcza: Walicki, 2000, s. 16 i nn.).

Przyjrzymy się przede wszystkim stanowisku Lovejoya, ponieważ jego wyjściowa prezentacja koncepcji historii idei – zawarta w studiach z lat trzydziestych XX wieku, w szczególności w przywoływanej tu monografii *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, ale także w mniejszych pracach z tego samego okresu, takich jak: *Historiografia idei* z 1937 roku (Lovejoy, 2009, s. 313–323), *Obecne stanowiska i przeszła historia* z 1939 roku (Lovejoy, 2009, s. 325–338) czy *Refleksje o historii idei* z 1940 roku (Lovejoy, 2009, s. 339–357) – charakteryzuje się dość wysokim stopniem samowiedzy metodologicznej. Zdaniem amerykańskiego badacza historia idei jest „dziedziną bardziej szczegółową, a jednocześnie szerszą niż historia filozofii” (Lovejoy, 2009, s. 9) z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że bada „ukryte lub nie do końca wyartykułowane założenia, czy też mniej lub bardziej nieuświadomione nawyki mentalne” (Lovejoy, 2009, s. 12), milcząco przyjmowane przez historyków filozofii. Po drugie – jak mówi Lovejoy – usiłuje badać każdą ideę „docelowo [...] we wszystkich dziedzinach historii, w których zajmuje ona ważne miejsce, bez względu na to, czy dziedziny te nazwane są filozofią, nauką, literaturą, sztuką, religią czy

polityką” (Lovejoy, 2009, s. 19). Po trzecie, „razem z tak zwanymi komparatystycznymi badaniami literackimi historia idei wyraża protest przeciwko częstym skutkom konwencjonalnych podziałów badań literackich i innych badań historycznych według narodowości lub języków” (Lovejoy, 2009, s. 21). I wreszcie po czwarte, dziedzinę tę charakteryzuje „szczególne zainteresowanie przejawami poszczególnych idei elementarnych w kolektywnym myśleniu dużych grup ludzi, a nie jedynie w doktrynach lub opiniach małej liczby głębokich myślicieli czy znamienitych pisarzy. [...] Krótko mówiąc, studia te biorą głównie pod uwagę idee szeroko rozpowszechnione, które stały się częścią kapitału wielu umysłów” (Lovejoy, 2009, s. 22).

Wymienione tu cechy dystynktywne historii idei są elementem charakterystyki negatywnej, a więc odróżniają ten paradygmat badań od tego, czym on (według własnego określenia) nie jest, ale nie stanowią jeszcze definicji pozytywnej. Pozytywną charakterystykę paradygmatu historii idei Lovejoy zaczyna od uwagi, że „studia historyczne zajmujące się w mniejszym lub większym zakresie ideami i ich rolą w sprawach człowieka prowadzone są [...] przynajmniej pod dwunastoma różnymi nazwami” (Lovejoy, 2009, s. 314), które następnie wymienia. Oprócz historii filozofii są to jeszcze m.in.: historia nauki, historia wierzeń religijnych i doktryn teologicznych, historia literatury, historia ekonomiczna, historia edukacji, historia polityczna i społeczna i wreszcie – historyczna część socjologii, badająca idee powszechne w danym okresie, czy też inaczej: historia intelektualna bądź socjologia wiedzy (por. Lovejoy, 2009). Linie podziałów między tymi dyscyplinami współcześnie nam się zacierają. Zdaniem Lovejoya dzieje się tak dlatego, że są one do pewnego stopnia wytyczone sztucznie. W takim zakresie, w jakim praca tych dyscyplin dotyczy wspólnego im pola historiografii idei, powinny one ze sobą współpracować. Otrzymujemy tu zatem bliższe określenie paradygmatu historii idei: ma być ona (zarazem) synonimem historiografii idei.

Dalej pojawia się kolejne przybliżenie. Okazuje się bowiem, że historia idei jest zbliżona zakresowo do historii intelektualnej, z tym jednak zastrzeżeniem, że historię filozofii należy mimo wszystko uznać w jej obrębie za „punkt węzłowy” (Lovejoy, 2009, s. 319) ze względu na kluczową wagę idei filozoficznych w całości kształcie intelektualnych dziejów ludzkości. Ale nieco dalej czytamy znowu, że ma to być zasadniczo szerokie ujęcie „historii ludzkich myśli czy opinii oraz postaw emocjonalnych i zachowań z nimi związanych” (Lovejoy, 2009, s. 321), w ramach którego „wymagana jest współpraca pomiędzy specjalistami tych różnych gałęzi” (Lovejoy, 2009). W toku tej współpracy – dodajmy – żaden historyk nie powinien się okazać w swych badaniach bardziej filozofem niż historykiem. Potwierdza to tezę, że paradygmat historii idei, także w jego programowym wydaniu na gruncie amerykańskim, zasadniczo odrzuca nie tylko tradycyjny, systemowy model uprawiania historii filozofii (taki jak Hegłowski), ale także jego naj-

bardziej wpływową dwudziestowieczną korektę, jaką przedstawia krytyczne ujęcie problemowe historii filozofii zaproponowane w tym samym czasie na gruncie niemieckim przez Nicolaia Hartmanna w przywoływanej już tu pracy *Mysł filozoficzna i jej historia* z 1936 roku. Historia idei musi, zdaniem Lovejoya, osiąść zdolność uwalniania się od „obsesji na punkcie starych problemów” (Lovejoy, 2009, s. 331), tylko wówczas bowiem będzie w stanie „generować nowe lub regenerować stare filozoficzne zainteresowania, dociekania lub wglądy” (Lovejoy, 2009).

Granice paradygmatu historii filozofii

Stwierdziliśmy wstępnie, że historia filozofii zakłada (ramowo) prymat dyskursu filozoficznego nad historycznym, historia idei zaś przyjmuje (*explicite* bądź *implicite* akceptowane) założenie o primacie dyskursu historycznego nad filozoficznym. Nie oznacza to oczywiście ani tego, że idee filozoficzne miałyby stanowić wyłącznie przedmiot rozważań historii filozofii, ani tego, że historię filozofii można by uprawiać w jakiś całkowicie ahistoryczny sposób. Rzecz jasna, tak nie jest. Historia idei bada koncepcje filozoficzne zupełnie podobnie jak historia filozofii, ta ostatnia zaś, analogicznie do pierwszej, sekwencjonuje badane koncepcje w porządku historycznym. W tej kwestii nie ma między nimi istotnej różnicy. Różnica polegałaby głównie na tym, że historyk filozofii, jeżeli w sposób właściwy pojmuje własne zadania badawcze, nie może uciec przed rozstrzygnięciami natury metafizycznej. Aby wiedzieć, że w danym momencie bada idee filozoficzne (a nie inne idee, np. religijne), musi określić zakres tej dziedziny, czyli pojęcie filozofii.

Dojrzałą świadomość tego rodzaju zależności myśli europejska zawdzięcza Heglowi i jego koncepcji historii filozofii, przedstawianej systematycznie w *Wykładach z historii filozofii* (Hegel, 1994; 1996; 2002) opublikowanych pośmiertnie w latach 1833–1836. Wydaje się, że jest to różnica, która przesądza o tym, że współcześnie liczni badacze myśli filozoficznej preferują raczej uprawianie historii idei niż historii filozofii *par excellence* bądź też (świadomie lub nieświadomie) zacierają granice między tymi paradygmatami. Perspektywa historii idei nie wymaga tego rodzaju rozstrzygnięć, może bowiem poprzestać na tym, co historycznie uchodziło dotąd za koncepcje „filozoficzne” (nawet jeśli tylko w mniemaniu ich twórców), czyli poprzestać na badaniu samych poglądów filozoficznych, zamiast konfrontować je z jakkolwiek rozumianą ideą filozoficzną *sensu stricto*. Nie musi zatem odpowiadać na pytanie: co to właściwie jest filozofia? Co jest właściwym celem badań w zakresie tej dyscypliny? Jakie są adekwatne metody tego rodzaju badań? Co więcej, historyk idei nie musi, jak mniema, sytuować się w żadnym konkretnym nurcie filozofii. Nie musi określać swojego miejsca w historycznej tradycji filozoficznej. Sądzi, że jako historyk „w ogóle” może przyjąć

stanowisko filozoficznie neutralne, czyli ogólnohistoryczne (a ściślej: czysto historyczne), a jednocześnie pozostać w zakresie przedmiotowym filozofii.

Z perspektywy filozofii i konsekwentnie pojętej historii filozofii taka „neutralność” okazuje się złudzeniem¹. Przekonanie historyka idei, że bada obiektywne idee filozoficzne (a nie subiektywne mniemania na ten temat), nie ma metodologicznego ugruntowania. Można tu wprawdzie mówić o pewnej metodyce postępowania badawczego, ale nie o metodologii *sensu stricto*. Historyk idei bowiem nie ma i nie proponuje żadnej efektywnej metody odróżniania idei filozoficznych od zwykłych mniemań, czyli od tego, co się (jemu czy komukolwiek innemu) w tej kwestii „wydaje”. Tymczasem takie kryterium jest niezbędne nie tylko do wyrowadzania ogólnych wniosków filozoficznych czy historycznofilozoficznych, z których historyk idei (niejako programowo) rezygnuje, ale także do formułowania szczegółowych sądów historycznych w tym zakresie przedmiotowym oraz do adekwatnej oceny sensu i znaczenia sądów wydawanych przez samych badanych twórców koncepcji filozoficznych.

Odpowiedzi na zadane wcześniej pytanie o teoretyczną zbieżność problemowej wykładni historii filozofii Hartmanna z konkurencyjnym projektem historii idei rozwijanym w drugiej połowie XX wieku, m.in. w pracach polskich historyków, udziela wprost w innym miejscu przytaczanego wyżej tekstu sam zresztą niemiecki filozof:

Powiedzmy rzecz zasadniczą: organ rozumienia przekraczającego odległości w czasie rozwija się u każdego dopiero podczas pracy nad problemem. W tym rozumieniu chodzi bowiem o ponowne rozpoznanie zawartości problemu, można więc historycznie zrozumieć to tylko, na czym wypróbowano własne myślenie. Nie potrafi tego czysty historyk nie będący filozofem. Nie potrafi tak samo, jak nie mógłby napisać historii matematyki nie będąc matematykiem. Różnica tylko ta, że w ostatnim przypadku jest to oczywiste i nikomu nie przyjdzie na myśl tego kwestionować, gdy tymczasem w wypadku filozofii, gdzie każdy dyletant może sobie wyobrazić, że jest filozofem, rzecz staje się jasna dopiero kiedy ma się wielkie doświadczenie myślowe (Hartmann, 1994, s. 17).

Z punktu widzenia Hartmannowskiej wykładni historii filozofii perspektywa historii idei nie jest wcale niczym nowym. Stanowi ona w istocie zewnętrzny wyraz dłuższego procesu erozji klasycznej refleksji historycznofilozoficznej. Nicolai Hartmann traktuje zatem historię idei (jeśliby użyć wprost tego terminu) jako pewną obiektywną tendencję w rozwoju refleksji historycznofilozoficznej. Jego

¹ Szersze ujęcie tego zagadnienia z punktu widzenia Hegłowskiej koncepcji historii filozofii przedstawiam w tekście *Metafilozoficzne znaczenie Hegłowskiej wykładni pojęcia czasu* (Wawrzynowicz, 2011, s. 376 i nn.).

zdaniem tendencja ta ma zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje teoretyczne. Do pozytywnych konsekwencji należy przede wszystkim wypracowany historycznie krytyczny dystans do doktrynerskich zapędów twórców wielkich konstrukcji systemowych w filozofii. Negatywną konsekwencją tej tendencji jest natomiast współczesna utrata wiary w możliwość konceptualizacji właściwego przedmiotu filozofii i sprowadzenie badań historycznych do analizy przypadkowo zestawianych poglądów, myśli i wyobrażeń, a niekiedy wręcz zwykłych (arbitralnych) konstrukcji i fantazji. Jak ujmuje tę kwestię Hartmann:

Pisano historię filozofii tak, jak się pisze historię religii lub historię sztuki, a nie historię jakiejś gałęzi wiedzy, jakiejś nauki. Była to coraz bardziej wyłącznie historia idei; w tym też charakterze wyniki jej miały wielką wartość. Źle natomiast wychodził na tym trud podejmowany celem opanowania problemów oraz postęp w rozwoju poznania, ubogi zresztą i często powracający do punktu wyjścia. Ogromny nakład pracy dokonanej przez myślenie historyczne, coraz subtelniejsze metody, coraz ostrożniejsze interpretacje – wszystko to sprawia niemniej na człowieku myślącym filozoficznie wrażenie, jak gdyby historycy nie wiedzieli już, czym jest właściwie filozofia, jak gdyby zapomnieli, że idzie w niej o poznanie (Hartmann, 1994, s. 23).

Stanowisko Hartmanna sytuuje się bezpośrednio na antypodach spekulatywnej koncepcji historii filozofii Hegla. Integralny związek tej koncepcji z całą rozbudowaną strukturą systemu idealizmu absolutnego robi nawet wrażenie wzorcowego punktu negatywnego odniesienia dla projektu Hartmannowskiej wykładni refleksji historycznofilozoficznej – wykładni, która w centrum swoich zainteresowań umieszcza radykalny zwrot teoretyczny w kierunku badania dziejów już nie doktryn czy systemów, lecz samych zagadnień filozoficznych. Włączenie w analizę porównawczą tych skrajnie przeciwstawnych – jak mogłoby się wydawać – paradygmatów refleksji historycznej nad dziejami filozofii optyki historii idei oraz zestawienie ze sobą założeń metodologicznych wszystkich trzech propozycji wyraźnie koryguje ten obraz. Perspektywa metodologii zmusza do rewizji (przynajmniej częściowej) tego wyjściowego przekonania i zmienia ogólną płaszczyznę sporu. Założenia metodologiczne dwudziestowiecznej historii idei ujawniają bowiem nieredukowalne punkty styku między perspektywami badawczymi Hegla i Hartmanna – perspektywami, które wydawały się bezpośrednio niemożliwe do pogodzenia. Tym punktem styku jest zasadnicza zbieżność założeń metafizycznych, o której Hartmann pisze tak:

Co uważa się za prawdziwą historię filozofii zależy od tego, co się właściwie uważa za filozofię. Twierdzą poważnie: klasycy historii filozofii w XIX wieku – tak jak już starożytni doksografowie – uważali na ogół biorąc za istotę filozofii doktryny i systemowe konstrukcje. Stąd taka wrażliwość na bogactwo myśli, głębię, oryginalność, konsekwencję obrazu świata, wpływ w dziejach, a ponadto na wędrówkę wątków

myślowych i zmianę ich kształtu. Ale stąd też dotkliwa niewrażliwość na historyczny rozwój problemów, na dalsze wnikanie w problemy, na ich rozeznanie i na osiągnięcia w dorobku życiowym wielkich myślicieli i całych epok. Sprzeciwia się temu postulat badań historycznych, które zajmowałyby się rozeznaniem (*Einsichten*) i osiągnięciami filozofii. Sprawą najważniejszą i ostateczną w takiej historii nie jest »zrozumienie«, co myśleli, sądzili, czego uczyli i czego chcieli myśliciele, lecz »ponowne rozpoznanie« tego, co poznali (Hartmann, 1994, s. 23).

Na koniec Hartmann dodaje jeszcze:

Poznania filozoficznego nie można rozpoznać w sposób dowolny, lecz tylko w jeden sposób. Innego dostępu tu nie ma, jak przez problemy filozoficzne, w których łączą się nasze i dawne poszukiwania i badania. A tylko wychodząc od nich można ocenić, jak rozdziela się w dziejach rozeznanie od spekulacji. Oto przyczyna, czemu postępowanie, w którym ponownie rozpoznane zostają problemy filozoficzne – a nie tylko postępowanie, które rozumie doktryny – daje klucz do obrazu historii filozoficznego poznania. Metoda ta trzyma się tego, po czym wyłącznie można poznać rozeznanie jako takie. Dlatego jest to też jedyna metoda, za pomocą której możemy wykazać ciągłość badawczego postępu w dziejach filozofii (Hartmann, 1994, s. 59–60).

Wnioski

Końcowy fragment cytowanego tu studium Hartmanna można z jednej strony potraktować jako credo programowe nowoczesnej wykładni historii filozofii, z drugiej zaś jako swoiste podsumowanie niniejszych rozważań. Nicolai Hartmann podejmuje w nim bowiem próbę krytycznej obrony paradygmatu historii filozofii, występując zarówno przeciwko absolutystycznym uproszczeniom klasycznej historii filozofii, jak i przeciwko współczesnym tendencjom do całkowitego rozmywania tego paradygmatu w perspektywie badawczej (skrajnie „uwolnionej” od problemowej ciągłości dziejów myśli filozoficznej) historii idei. Współczesny paradygmat historii idei zaprezentowany zostaje w perspektywie niemieckiego filozofa nie jako antidotum na dwudziestowieczny kryzys refleksji historycznofilozoficznej, lecz jako jedno z dwu ekstremów, teoretycznie (i metateoretycznie) zasilających ten kryzys. To bowiem, co z perspektywy dwudziestowiecznego modelu historii idei wydaje się końcowym wynikiem badań, dla historyka filozofii odwołującego się do koncepcji Hartmanna stanowi tylko metodologiczny punkt wyjścia. I odwrotnie – to, co jest nieskonceptualizowanym krytycznie początkiem pracy badawczej historyka idei, czyli (bezpodstawnie uznawanym w ramach tej optyki za „oczywistość” niewymagającą uzasadnienia) adekwatnym pojęciem filozofii, stanowi dopiero prawdziwy cel badań historyka filozofii, innymi słowy – właściwe zadanie filozoficzne, a zarazem fundament ciągłości przedmiotu tych badań. Żadna instancja teoretyczna i żadna szczegółowa

metodyka badań nie mogą zwolnić historyka z konieczności realizacji tego zadania, bo jest to konieczność tożsama z elementarnym, ogólnometodologicznym wymogiem trzymania się (dziedzinowego) pola badawczego filozofii.

Historia myśli filozoficznej, jeżeli jest obiektywnie tym, za co się podaje, nie może redukować własnego przedmiotu badań wyłącznie do poziomu subiektywnego mniemania, bez względu na to, czy miałyby to być mniemanie jednostkowe czy zbiorowe, np. w postaci idei „panującej” w danym okresie historycznym. Taka bowiem świadoma redukcja oznaczałaby już zmianę przedmiotu badań i przejście z podstawowego poziomu historii myśli filozoficznej na poziom historii indywidualnego czy zbiorowego widzimisię. A skoro tak, to historia filozofii okazuje się ostatecznie, także i tu, „historią odnajdywania samej siebie przez myśl” (Hegel, 1994, s. 27). Staje się ona w istocie metafizycznym samoodniesieniem filozofii niejako na przekór wysiłkom kontestujących jej podstawy zwolenników dwudziestowiecznego paradygmatu historii idei i przy cichym aplauzie współczesnych rzeczników teoretycznego powrotu na grunt spekulatywnej koncepcji historii filozofii Hegla.

Literatura

- Gabryl, F. (1913). *Polska filozofia religijna w wieku XIX* (t. 1). Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich.
- Gabryl, F. (1914). *Polska filozofia religijna w wieku XIX* (t. 2). Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich.
- Hartmann, N. (1994). Myśl filozoficzna i jej historia. W: tegoż, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja* (s. 13–71). Toruń: Comer.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Wykłady z historii filozofii* (t. 1). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G. W. F. (1996). *Wykłady z historii filozofii* (t. 2). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G. W. F. (2002). *Wykłady z historii filozofii* (t. 3). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kroński, T. (1954). Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku. *Myśl Filozoficzna*, 3, 120–149.
- Kroński, T. (1957). Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich w połowie XIX wieku. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 2, 81–123.
- Kroński, T. (1960). Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku. W: tegoż, *Rozważania wokół Hegla* (s. 157–227). Warszawa: PWN.
- Lovejoy, A. O. (2009). *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei. Z dodaniem tekstów „Historiografia idei”, „Obecne stanowiska i przeszła historia” oraz „Refleksje o historii idei”*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

- Ogonowski, Z. (2007). [Zapis fragmentów dyskusji panelowej – odbytej 22 września 2006 roku w Warszawie, w trakcie Pierwszego Seminarium Historyków Filozofii Polskiej]. W: A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty* (s. 29–30). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Pieróg, S. (2007). Wstęp. W: A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty* (s. 7–19). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Skarga, B. (red.). (1975). *Polska myśl filozoficzna i społeczna* (t. 2). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Skarga, B. (red.). (1977). *Polska myśl filozoficzna i społeczna* (t. 3). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Walicki, A. (1970a). Francuskie inspiracje myśli filozoficzno-religijnej Augusta Cieszkowskiego. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 16, s. 127–171.
- Walicki, A. (1970b). *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Walicki, A. (red.). (1973). *Polska myśl filozoficzna i społeczna* (t. 1: 1831–1863). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Walicki, A. (2000). *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Walicki, A. (2007). [Zapis fragmentów dyskusji panelowej – odbytej 22 września 2006 roku w Warszawie, w trakcie Pierwszego Seminarium Historyków Filozofii Polskiej]. W: A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty* (s. 38–41). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Wawrzynowicz, A. (2011). Metafilozoficzne znaczenie Hegłowskiej wykładni pojęcia czasu. W: M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland (red.), *Język, rozumienie, komunikacja* (s. 369–382), Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.