

CYPRIAN GAWLIK



PRZYSZŁOŚĆ NAUK HUMANISTYCZNYCH W PERSPEKTYWIE METAFILOZOFICZNEJ

ABSTRACT. Cyprian Gawlik, *Przyszłość nauk humanistycznych w perspektywie metafizycznej* [The future of the humanities in a metaphilosophical perspective] edited by M. Obrębska, G. Dziamski, „Człowiek i Społeczeństwo” vol. XLIX: *Humanistyka jutra* [Humanities of Tomorrow], Poznań 2020, pp. 35–50, Adam Mickiewicz University. ISSN 0239-3271.

The purpose of this paper is to ponder upon the future of the humanities from a metaphilosophical perspective inspired by G.W.F. Hegel's philosophy of the history of philosophy. The need for this reflection follows from the crisis that the humanities are facing today due to global changes in higher education, caused by the domination of the capitalist economy and the dramatic development of technology. The author assumes that the essence of the humanities is determined by the formation of self-understanding (*Bildung*) and proposes to consider this issue from a broader historical point of view and apart from the institutional context of human sciences, namely in the light of the history of philosophy, understood according to the Hegelian approach as the development of self-knowledge. The paper extensively discusses Hegel's philosophy of the history of philosophy, as well as subsequent metaphilosophical positions inspired by Hegel's thought (especially that of August Cieszkowski and Martin Heidegger). As a result, the question about the future of the humanities is transformed into a postulate of reflection on the primacy of technoscientific thinking in the modern world. In line with the Hegelian view of knowledge development – attributing autoperformative function to self-cognition – this kind of reflection is a potential remedy for the crisis currently diagnosed in the humanities.

Cyprian Gawlik, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny, Zakład Historii Filozofii, ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań, cyprian.gawlik@amu.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0323-3622>.

Wprowadzenie

Reflektując nad stanem dzisiejszej humanistyki, łatwo można zauważyć, że jest on pochodną istotnych przemian, które dokonują się obecnie w nauce jako takiej. Te zaś z kolei stanowią naturalną konsekwencję globalnych tendencji we współczesnym świecie, z których decydujące znaczenie wydaje się mieć gwałtowny rozwój technologii i jej radykalna ekspansja we wszystkich dziedzinach życia, a także dominacja ideologii wolnorynkowej (Kwiek, 2010: 17–21). Aby uniknąć jednak zbyt wąskiego zawężenia perspektywy, które z góry zaciemniałoby nam ogląd, zanim pochylimy się nad dolą nauk humanistycznych, konieczne jest zdanie sprawy z historyczności nauki i usytuowanie humanistyki na szerszym planie czasowym jako jednego z rozgałęzień dziejowego procesu dojrzewania europejskiego systemu wiedzy i edukacji.

Mówiąc o naukach humanistycznych (niem. *Geisteswissenschaften*, ang. *humanities*), mamy na myśli fenomen stosunkowo nowy, bo ukształtowany dopiero w XIX wieku. Stanowią one swoiście nowoczesną grupę nauk, dla których konstytutywna jest tematykacja kulturowych obiektywizacji ludzkiego życia, historyczno-rozumiejąca metoda, a także posłannictwo „formatywne”. Jako takie występują one w przeciwstawieniu do nauk przyrodniczych (niem. *Naturwissenschaften*, ang. *natural sciences*), które badają zjawiska naturalne za pomocą ścisłych metod i nie zważają w tak dużym stopniu na kształtowanie postaw. Rozdział na nauki humanistyczne i przyrodnicze, a także przypisywanie tym pierwszym funkcji formacyjnej (*Bildung*), polegającej na kształceniu obywateli i szerzeniu kultury narodowej, wiąże się ściśle z ustanowieniem nowoczesnego uniwersytetu opartego na modelu humboldtowskim (Sauerland, 2008: 29–37). Dziś jednak szkolnictwo wyższe stopniowo traci tę funkcję, ulegając globalnej i ponadnarodowej logice gospodarki kapitalistycznej. Z ośrodka kultury wyższej i warowni prawdy uniwersytet przekształca się w przedsiębiorstwo komercyjne zajmujące się produkcją wiedzy rozumianej jako towar. W efekcie absorpcji ideologii neoliberalnej, przejawiającej się między innymi w dyskursie „innowacyjności”, forma organizacji instytucji akademickich dostosowywana jest do reguł międzynarodowej konkurencji wolnorynkowej, przez co programy nauczania poddawane są stopniowej standaryzacji i uniformizacji, a badaniom naukowym narzucane są wymogi kwantyfikowalności oraz zgodności z normami anglosaskiej tradycji naukowej (Krajewska, 2012: 89–107; Kwiek, 2010: 363–365).

Bez względu na to, jak oceniamy te przemiany, dzisiejszą humanistykę niewątpliwie można uznać za „ostatni bastion” swoistej dla idei nowoczesnego uniwersytetu *nauki formatywnej*. Nieco upraszczając, można powiedzieć, że strzegący tej idei humaniści stoją obecnie przed następującą alternatywą: *albo* poddadzą się współczesnym tendencjom i podporządkują nowym regułom, wyrzekając się tym samym siebie, *albo* zachowają własną tożsamość i w wyniku stopniowej marginalizacji ostatecznie opuszczą mury uniwersytetu. Sytuację tę można określić mianem „kryzysu”, zwłaszcza jeśli odwołamy się do etymologicznego źródła tego terminu w greckim κρίσις, oznaczającym „decyzję”, „sąd” albo „rozstrzygnięcie” – w tym wypadku sytuację kryzysową wyznaczałaby konieczność wyboru między dwiema nakreślonymi powyżej możliwościami¹.

Jaka jest zatem przyszłość humanistyki? Sądzę, że aby zrozumieć *istotę* tego kryzysu, nie można redukować go tylko do problemu egzystencjalnego, polityczno-instytucjonalnego, czy do wewnętrznego problemu teoretycznego humanistyki². Pytając o przyszłość nauk humanistycznych, nie należy mieć na myśli jedynie dalszych losów pewnej instytucjonalnie umocowanej dziedziny szkolnictwa wyższego, lecz przyszłość nauki w jej funkcji kulturotwórczo-kształcącej w ogóle, którą uznać można za *istotę humanistyki*³. Abstrakcja od niekonstytutywnego dla idei *humanitas* kontekstu jej instytucjonalnego funkcjonowania umożliwia poszerzenie perspektywy i zapytanie o przyszłość nauk humanistycznych z punktu widzenia historii europejskiej nauki jako takiej, a to oznacza – w horyzoncie filozoficznej refleksji nad dziejami samej filozofii. Zadanie kształcenia samorozumienia, które stanowi w moim przekonaniu *istotę* nauk humanistycznych, pokrywa się bowiem z projektem filozofii jako takiej, wyznaczanym już u jej zarania przez delficką maksymę „poznaj samego siebie” (γνῶθι σεαυτόν). Co więcej, inicjacja programu „umiłowania mądrości” w antycznej Grecji zbiega się z narodzinami nauki europejskiej w ogóle, a, zdaniem Husserla, nawet z narodzinami Europy, z racji tożsamości obu tych „projektów” (Husserl, 1999: 17–18, 77). W toku jej dziejowego rozwoju pierwotnie jednolita filozofia-nauka podlegała jednak

¹ Trzecią możliwość zdaje się dostrzegać Zygmunt Bauman, gdy w książce *Moral Blindness* wyraża obawę, iż za kilkadziesiąt lat prawdziwa humanistyka utrzyma się już tylko na elitarnych uniwersytetach w Europie i Stanach Zjednoczonych, a wszędzie indziej zredukowana zostanie do „śmięciowych” programów dyktowanych przez potrzeby rynkowe (Bauman, Donskis, 2013: 137).

² Rozróżnienie tych trzech perspektyw badania kryzysu humanistyki zaproponował Michał Januskiewicz (2009).

³ Podobnie, choć w ograniczeniu do kontekstu nowoczesności, sprawę stawia Gert Biesta (2002).

stopniowej parcelacji na nauki szczegółowe. W XIX wieku proces ten zaowocował między innymi uformowaniem się opozycji nauk humanistycznych i przyrodniczych, a dziś doprowadził do niemal całkowitego „rozkładu” filozofii, która staje się już tylko empiryczną nauką o człowieku (Heidegger, 1999: 80). Pokazuje to wyraźnie, że sytuacja dzisiejszej humanistyki jest efektem znacznie szerszego procesu, jakim jest rozwój europejskiej nauki.

Uznanie filozofii za zasadniczy rdzeń humanistyki pozwala nie tylko na poszerzenie perspektywy i uwzględnienie genetycznego wymiaru badanego fenomenu, ale również na wyzwolenie punktu widzenia z antropologicznej wykładni nauki formatywnej, w którą wikła nas z konieczności ujmowanie jej jako zbioru nauk o człowieku, a także z szeregu innych opozycji, na których wspiera się przeciwieństwo nauk humanistycznych i przyrodniczych, takich jak kultura – natura, historia – przyrodoznawstwo, rozumienie – wyjaśnianie.

Proponowana tu *perspektywa metafizyczna*, polegająca na sprawdzeniu pochodnych odnóg procesu rozwoju nauki do ich źródłowej jedności w projekcie samopoznania i zapytaniu o przyszłość humanistyki w horyzoncie filozoficznej refleksji nad historią filozofii, które stanowi *cel niniejszego artykułu*, właściwa jest stanowisku określanemu mianem „filozofii dziejów filozofii”. Zdaniem Vladimíra Leški konstytutywne dla tego stanowiska jest przyjmowanie zasady jedności filozofii systematycznej i historii filozofii (Leško, 2017). Tak rozumiany namysł z zakresu filozofii dziejów filozofii stanowi jeden z paradygmatów metafizyki (Woźniczka, 2011), a za jego inicjatora uznać można bez wątpienia Georga Wilhelma Friedricha Hegla⁴.

W związku z tym w pierwszej części artykułu zrekonstruuje metafizykę Hegla przedstawioną w jego *Wykładach z historii filozofii* (Hegel, 1994; 1996; 2002), która stanowi klasyczną formę filozofii dziejów filozofii. Na tej podstawie ogólnie scharakteryzuję metafizyczny sposób rozpatrywania dziejowego fenomenu wiedzy, a w szczególności właściwe dla tej perspektywy podejście do kwestii kryzysu i przyszłości nauki formatywnej.

Następnie, w drugiej części artykułu, pogłębię swój namysł poprzez uwzględnienie analiz późniejszych myślicieli filozofujących z metafizycznej perspektywy w stylu heglowskim. Pozwoli to opracować pytanie o przyszłość humanistyki z wnętrza obecnej sytuacji hermeneutycznej. W rezultacie

⁴ Vladimír Leško wyróżnia dwie grupy tak rozumianej filozofii dziejów filozofii: „silne” i „słabe” modele. Do reprezentantów silnych modeli zalicza – poza Heglem – Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga, młodego Karola Marksa, Friedricha Nietzschego, Edmunda Husserla i Martina Heideggera, a do słabych: Eugena Finka, Jana Patočkę i Hansa-Georga Gadamera. Na polskim gruncie refleksji tego rodzaju można się dopatrzeć z pewnością w historiozofii Augusta Cieszkowskiego (1972: 1–105).

możliwe stanie się jednak nie tyle udzielenie jednoznacznej odpowiedzi, co raczej przekształcenie samego pytania w teoretyczny postulat dla dzisiejszej humanistyki, która stoi w obliczu scharakteryzowanego powyżej kryzysu.

Heglowska filozofia dziejów filozofii

W filozofii Hegla namysł nad dziejami myślenia po raz pierwszy włączony został do porządku systematycznej refleksji jako jego organiczna część. Dzięki temu, jak zaznacza Leško (2017: 7), Heglowskie *Wykłady z historii filozofii* położyły kres niefilozoficznemu, doksograficznemu ujmowaniu historii filozofii i zainaugurowały naukową autorefleksję filozofii nad własnymi dziejami. Przełom ten wiąże się bezpośrednio z Heglowskim odkryciem fenomenu „dziejowości” (*Geschichtlichkeit*). Uznaje się bowiem, że pierwsze użycie tego terminu i zarazem pierwsze filozoficzne opracowanie odpowiadającego mu pojęcia miało miejsce właśnie w pismach Hegla (Renthe-Fink, 1964).

Jak zauważa Walter Jaeschke (1995), aż do późnego oświecenia dzieje nie stanowiły tematu filozofii, ponieważ właściwa jej dziedzina tego, co racjonalne, przeciwstawiana była wyraźnie empirycznej dziedzinie historii jako tej, o której nie można uzyskać rozumowego poznania. Zgodnie z tym rozum i dzieje uznawane były za przynależne do dwóch różnych światów. Choć już XVIII-wieczna myśl oświeceniowa zajmowała się historią i uświadamiała sobie historyczność ludzkiego życia, to jednak dzieje rozumiane były w jej ramach w naiwnie obiektywistyczny sposób, w związku z czym samo pojęcie dziejów, a także kwestia powiązania dziedziny *a priori* z faktycznością, nie stały się jeszcze problemami filozoficznymi. Dopiero Hegel zaczął systematycznie opracowywać te zagadnienia. Odkrywając fenomen dziejowości, wprowadził on dzieje do dziedziny samego rozumu, przekształcając tym samym pojęcie historii oraz filozofii. „Dzieje” oznaczały dla niego odtąd jedność czasu i refleksji, a więc nie były już tylko faktycznością empiryczną. „Filozofia” natomiast przestała być oderwanym poznaniem *a priori* i stała się refleksją nad rzeczywistością: „swoją własną epoką ujętą w myślach” (Hegel, 1969: 19).

Te teoretyczne przesunięcia można dostrzec już w treści pierwszych jenajskich wykładów Hegla z historii filozofii z roku 1805/1806⁵.

⁵ Później wykłady te wygłaszał on jeszcze dwa razy w Heidelbergu i sześć razy w Berlinie, aż do swej śmierci w 1831 roku. Nie zostały one jednak wydane za jego życia, a dopiero w latach 1833–1836 przez K.L. Micheleta, częściowo na podstawie notatek słuchaczy (Hegel, 1994: 4–14).

Wykłady te świadczą o tym, że odkrycie dziejowości zmieniło także jego podejście do samej historii filozofii, która aż do końca XVIII wieku nie była traktowana jako osobna dyscyplina, lecz jako zewnętrzne wprowadzenie do filozofii (Nuzzo, 2003). Z tego względu berliński filozof musiał poprzedzić swoje wykłady ogólnym wstępem uzasadniającym naukowość tej dyscypliny oraz wskazać jej miejsce w systemie. Na tym metodologicznym wstępie skupię się w swojej rekonstrukcji. Ogólnie rzecz biorąc, Hegel realizuje w nim dwa zadania: krytykuje dotychczasowe ujęcia historii filozofii oraz określa pojęcie przedmiotu tej dyscypliny, aby na tej podstawie ustalić właściwy dla niej sposób postępowania badawczego.

Wstępne określenie pojęcia przedmiotu, którego historię zamierza się badać, stanowi, zdaniem Hegla, konieczny warunek wszelkiej refleksji historycznej, ponieważ przesądza ono o wyborze zdarzeń i sposobie ich ujęcia. Warunek ten spełniany jest w rzeczywistości przez wszystkich historyków, chociaż nie zawsze świadomie, z uwagi na błędnie rozumianą pretensję do obiektywności (Hegel, 1994: 18–19). Określenie pojęcia przedmiotu jest szczególnie istotne w historii filozofii, ponieważ nie ma powszechnej zgody co do tego, czym jest filozofia. Co więcej, aby ustalenie pojęcia nie było arbitralne, lecz naukowe, samo musi być ono filozoficzne. Swoistość historii filozofii polega jednak na tym, że wstępne określenie przedmiotu tylko pozornie stanowi jej początek, bo tak naprawdę dopiero całe opracowanie nauki jest dowodem i odnalezieniem tego pojęcia. Jedynym zadaniem historyka filozofii jest zatem dowiedzieć się, czym jest filozofia (s. 20–22). Dlatego pojęcie filozofii stanowi raczej *rezultat* tej nauki, co pokazuje, że ma ona z istoty *metafilozoficzny* charakter – jej celem jest samopoznanie filozofii. W związku z tym Hegel określa prowizorycznie dzieje filozofii jako proces „odnajdywania samej siebie przez myśl” (s. 27).

W przeciwieństwie zatem do historii politycznej, w której podmiotem czynów i wydarzeń są jednostki, treścią dziejów filozofii jest to, co ogólne – myśli, a nie biografie filozofów. Jak mówi Hegel: „Historia filozofii prezentuje nam szereg szlachetnych duchów, galerię bohaterów *myślącego rozumu*, którzy mocą tego rozumu wniknęli w istotę rzeczy, przyrody i ducha – w *istotę Boga* – i wytworzyli dla nas swą pracą najwyższy skarb, skarb rozumowego poznania” (s. 23). Nie oznacza to jednak, że przedmiotem historii filozofii jest abstrakcyjny świat nadzmysłowy, w którym, niczym w antykwariacie, błądzą już tylko duchy z przeszłości. Zgodnie z ujęciem niemieckiego filozofa dzieje myślenia są rozwojem naszej wiedzy, a co za tym idzie – rzeczywistą historią stawania się *nas samych* (s. 24). Wynika to wprost z odkrycia pojęcia dziejowości, w którym rozum zintegrowany został z faktycznością.

Dlatego też autor *Fenomenologii ducha* stwierdza w tych wykładach, że „dzieje filozofii to najbardziej wewnętrzna istota dziejów powszechnych” (Hegel, 2002: 650).

Dziejowa natura rozumu sprawia, że to, czym dzisiaj jesteśmy, zawdzięczamy przekazowi tradycji myślenia. Kształt dzisiejszego świata jest rezultatem pracy poprzednich pokoleń, przy czym przyjmowanie w spadku tego dziedzictwa wiąże się z przekształcającym przyswajaniem go do aktualnego kontekstu w celu uczynienia go czymś własnym. W rezultacie wiedza przekazana tradycją wciąż się rozwija (Hegel, 1994: 26). Z drugiej strony, Hegel określa „czyny rozumu” kształtujące dzieje filozofii jako *wieczne*. Jego zdaniem historia filozofii nie ma badać tego, co zewnętrzne względem systematycznej treści filozofii, lecz to w jej dziejach, co ma charakter tego, co trwałe i prawdziwe (s. 28).

Wynika to z głównego założenia Hegłowskiej filozofii dziejów filozofii, jakim jest korelacja między *historią* filozofii a *systemem* filozofii. Założenie to – przez Angelicę Nuzzo nazwane „zasadą paralelizmu” (Nuzzo, 2003: 26) – ustanawia relację odpowiedniości między porządkiem dziejowego rozwoju filozofii a porządkiem logicznym, którą autor *Fenomenologii ducha* opisuje następującymi słowami: „dokonujące się w historii następowanie po sobie systemów filozofii jest tym samym, co następowanie po sobie określeń idei, jakie ma miejsce w wywodzie logicznym” (Hegel, 1994: 59). Warto zaznaczyć, że mimo tej deklaracji, we właściwym wywodzie, omawiając kolejnych myślicieli, Hegel wcale nie podejmuje się ścisłego zestawiania ich z konkretnymi kategoriami *Nauki logiki*. Zasada paralelizmu rodzi tym samym olbrzymie trudności i wikła spekulatywne ujęcie historii filozofii w dwa paradoksy, które służą z pozoru za „dowód nicości tej nauki” (s. 19).

Pierwszy z tych paradoksów powstaje z konstatacji, że (1) *prawda jest jedna, a systemów filozoficznych – wiele*. Skoro zaś filozofia jest rozumowym poznaniem prawdy, to powinna być również tylko *jedna* prawdziwa filozofia. Historia natomiast zaświadcza o czymś przeciwnym. Dzieje filozofii zatem to tylko przypadkowy zbiór mniemań, a więc nie ma w nich prawdy, którą można by rozumowo poznać. Hegel odpowiada na to, że, faktycznie, prawdziwa filozofia jest tylko jedna, ale nie wyklucza się to z mnogością skonfliktowanych ze sobą systemów, ponieważ stanowią one w jego opinii konieczne momenty jednego dziejowego procesu rozwoju idei filozoficznej. Każda szczegółowa filozofia w historii reprezentuje jedną „ogólną zasadę”, która ma swoje miejsce w całościowym systemie prawdy. Choć każdy historyczny system jest przewyżniany przez późniejszą filozofię, to jednak jego ogólna zasada zostaje w niej zachowana (s. 63–65).

Prowadzi to wprost do drugiego paradoksu, który głosi, że (2) *prawda jest wieczna, a w dziejach wszystko ulega zmianie*. Stąd wniosek: prawda nie może mieć historii, a więc nie jest możliwa historia filozofii. Chodziłoby tutaj zatem o trudność pogodzenia historyzmu z aprioryzmem, które Hegłowska historia filozofii usiłuje zrealizować. Sam Hegel mówi, że sprawa ta zahacza o „metafizykę czasu” (s. 61), nie podejmuje się jednak jej pełnego, spekulatywnego rozwiązania. W zamian proponuje częściowe wyjaśnienie w formie omówienia pojęcia *rozwoju* (*Entwicklung*) idei filozoficznej, które eksplikuje w terminach „bytu samego w sobie” i „bytu dla siebie”. Te dwa momenty teleologicznej działalności idei określają dialektykę przemian myślenia, którą konstituują kolejne akty samopoznania, polegające na czynieniu rozumowej treści występującej zrazu w postaci bytu samego w sobie czymś *dla siebie*. Z uwagi na spekulatywną więź obu momentów idea pozostaje w tym procesie sobą mimo przekształceń, jakim podlega w nim treść filozoficzna (s. 47–63).

Kwestia tego, na ile Hegel skutecznie godzi w ten sposób aprioryzm z historyzmem, jest oczywiście sporna. Dla obecnego wywodu kluczowe znaczenie ma jednak sformułowana przez niego konkluzja, że skoro idea stanowi system rozwoju myślenia, to zarówno logika spekulatywna, jak i historia filozofii, które zajmują się naukową prezentacją tego procesu, również muszą mieć systematyczną formę. Obie te nauki różnią się jednak sposobem rozpatrywania rozwoju idei absolutnej. Zadaniem logiki jest przedstawianie ruchu określeń myślowych w dziedzinie czystej idei, natomiast historia filozofii odkrywa te same stopnie rozwojowe idei w dziedzinie jej dziejowego stawania się, w którym przejawiają się one w postaci następujących po sobie systemów filozoficznych. W rezultacie studiowanie historii filozofii okazuje się studiowaniem samej filozofii, a jego niezbywalnym warunkiem jest posługiwanie się osiągniętym uprzednio poznaniem idei, które dostarcza nici przewodniej w badaniu historycznym. Bez tego nie odnajdziemy w dziejach niczego poza mnogością mniemań, dlatego, zdaniem Hegla, miano „naukowej” może nosić jedynie taka historia filozofii, która ujmuje dzieje jako system koniecznego, określonego przez ideę rozwoju myślenia (s. 58–61). Uwidacznia się tutaj swoistość Hegłowskiej filozofii dziejów filozofii mającej oparcie w jego koncepcji metody dialektycznej. Posługując się rozróżnieniem Leszka Nowaka, można powiedzieć, że swoistość ta polega na integrowaniu *metafilozoficznego, metodologicznego i przedmiotowego* porządku dyskursu filozoficznego (Nowak, 1998: 65–95).

W dalszej części *Wstępu...* Hegel przechodzi do określenia stosunku filozofii do innych dziedzin kultury. Historię filozofii interesują, jego zdaniem,

jedynie ogólne zasady myślowe poszczególnych filozofii, a cały zewnętrzny kontekst historyczny – obyczajowość, ustrój polityczny czy religia narodu, w którym dana filozofia wystąpiła – nie ma z punktu widzenia tej nauki żadnego znaczenia. Bynajmniej nie oznacza to jednak, że filozofia nie jest z tym ogólnym kontekstem epoki związana. Wprost przeciwnie, stanowi ona jedną z form wyrazu *ducha czasu* (*Geist der Zeit*), który przenika wszystkie przejawy ludzkiego życia, determinując ogólny charakter epoki i narodu, do którego dana filozofia należy wraz z pozostałymi dziedzinami kultury. Tę przenikniętą jednym duchem strukturę porównuje Hegel do katedry, „która ma sklepienie, przejścia, rzędy kolumn, sale, wielorakie oddzielone części, a wszystko to wynika z [idei] całości, z celu” (Hegel, 1994: 89). Filozofię wyróżnia spośród tych rozmaitych aspektów fakt, iż jest ona ostatnim i najwyższym „wykwitem” całej budowli, a jako taka występuje ona dopiero na schyłkowym etapie życia danego narodu, gdy „świeżość młodości, bujność życia jest już daleko” (s. 87). Niewczesność filozofii wynika z tego, że jako bezinteresowna aktywność poznawcza wymaga ona wydobycia się ducha ze stanu naturalnego – w którym kierowany pożądaniem i namiętnością zanurza się w zgiełku świata zewnętrznego – i skoncentrowania się na samym sobie w wewnętrznej dziedzinie myślenia, co możliwe jest tylko na rozwiniętym szczyśle kultury (s. 85–86).

Etap dojrzałości kultury jest jednak zarazem etapem jej kryzysu i zepsucia, dlatego, jak stwierdza Hegel: „filozofowanie pojawia się dopiero wtedy, kiedy pewien naród odszedł już od swego konkretnego życia jako takiego, kiedy doszło do wyodrębnienia się w nim różnic stanowych i kiedy zbliża się już właściwie do swego upadku. Pojawia się wtedy rozziw pomiędzy tym, ku czemu kieruje się ducha wewnętrzne dążenie, a zewnętrzną rzeczywistością” (s. 87). Zaangażujące kryzys zasypanie tego rozziwu przez pojęciowe pojednanie myśli z rzeczywistością stanowi, zdaniem Hegla, swoiste *zadanie filozofii*. W efekcie pełni ona szczególną funkcję „wehikułu” zapośredniczającego śmierć starego świata z narodzinami nowego, ponieważ to w niej duch czasu osiąga pełnię swojej samowiedzy. Autor *Nauki logiki* ujmując to w następujących słowach:

Wiedza ta jest w tym przypadku czymś, co nadaje istnienie nowej formie rozwoju. Nowe formy to tylko modyfikacje wiedzy. Za sprawą wiedzy duch zakłada pewną różnicę pomiędzy wiedzą a tym, co jest. To z kolei zawiera pewną nową różnicę i w ten sposób pojawia się nowa filozofia. Filozofia oznacza więc już pewną zmianę charakteru ducha. Jest ona miejscem, w którym w sposób wewnętrzny rodzi się już nowy duch. Ten nowy duch zaznaczy się jednak w postaci rzeczywistego ukształtowania dopiero później. (s. 91)

Na końcu wstępu do wykładów omawia Hegel periodyzację dziejów filozofii, proponując najpierw podział dychotomiczny, a potem rozszerzając go do modelu trychotomicznego (s. 148–159). Według pierwszego podziału są tylko dwie epoki w historii filozofii: grecka i germańska. W periodyzacji trójdzielnej natomiast rozdziela Hegel obie te epoki pośrednim okresem filozofii średniowiecznej, w związku z czym ostatecznie można wyróżnić trzy epoki dziejów filozofii: starożytną, średniowieczną i nowożytną. Każda z nich stanowi odrębny etap procesu odnajdywania przez myśl samej siebie albo równoznacznego z nim pojednania myśli i bytu, które uznane zostało za cel dziejów filozofii. Filozofia grecka wznosi myśl do poziomu ogólności i określa absolut jako substancję – jest ona zatem okresem bezpośredniej jedności myśli i bytu. W filozofii średniowiecznej kształtuje się przeciwieństwo myśli i bytu, natomiast nowożytna filozofia germańska ujmuje absolut jako ducha, a jej ostatecznym zadaniem jest przewyciężenie dualizmu bytu i myślenia. Drogę przebiegającą w tak wyznaczonych ramach wieńczy filozofia Hegla, w której doszło do łącznego ujęcia obu skrajnych stron podziału dziejów filozofii oraz pełnej ich realizacji w koncepcji absolutu jako jedności substancji i podmiotu. Tym samym w jego filozofii myśl odnalazła samą siebie, uzyskując pełnię samowiedzy i wolności.

Choć ujęcie to z pozoru nie pozwala wyprowadzić żadnych wniosków na temat dalszych losów nauki formatywnej, a nawet wydaje się podważać zasadność takiej refleksji z racji towarzyszącego mu założenia o dokonaniu się dziejów filozofii w myśli Hegla – założenia wielce skądinąd problematycznego i podlegającego rozmaitym interpretacjom – to jednak dostarcza ono pewnej ogólnej reguły dla metafizycznego namysłu nad dziejami wiedzy w odniesieniu do kluczowych dla niniejszego wywodu kwestii kryzysu i przyszłości nauki. Otóż, skoro Hegłowska filozofia dziejów filozofii rozpoznaje w działalności samopoznania *spiritus movens* procesu dziejowego, to za właściwy sposób zażegnania kryzysu we współczesności i zarazem główną determinantę kształtu przyszłego świata uznać należy właśnie formatywną refleksję nad substancją obecnej epoki. Gdy poznajemy samych siebie, paradoksalnie stajemy się kimś innym, dlatego, niejako wbrew słynnej jedenastej tezie o Feuerbachu (Marks, 1981: 196), to właśnie „interpretacja” okazuje się decydującym czynnikiem zmiany – nawet jeśli jej działanie zwykle pozostaje niezauważone. W ten sposób pytanie o przyszłość humanistyki zostaje przekształcone w ogólną regułę o formie: *poznawaj swoją terażniejszość jako siebie samego*. Z uwagi na to jednak, że niemiecki filozof nie dostarcza nam wiedzy na temat *naszej* terażniejszości, aby nadać konkretną postać temu postulatowi, konieczne jest prześledzenie dalszego

rozwoju samorozumienia, czego dokonam, odwołując się do kontynuatorów metafizycznej refleksji nad dziejami filozofii.

Pohegłowska filozofia dziejów filozofii a przyszłość nauk humanistycznych

Hegłowska historia filozofii rodzi w naturalny sposób pytanie „co dalej?” – czy stanowisko „wiedzy absolutnej” jest ostateczną formą samoświadomości ducha? Pytanie to nurtowało już bezpośrednich kontynuatorów myśli Hegla, takich jak August Cieszkowski i Karol Marks. Obaj ci myśliciele zgodnie uznali, że spełnienie filozofii w systemie idealizmu spekulatywnego nie stanowi wcale końca historii, ponieważ dokonane przez Hegla pojednanie myśli i bytu – z racji swojego czysto pojęciowego charakteru – naznaczone było jeszcze skazą abstrakcyjnej idealności i jako takie wymaga ono jeszcze *ureczywistnienia* w praktycznej dziedzinie życia społecznego (Marks, 1981: 7–22; 1966: 48–52, 247–250; Cieszkowski, 1972: 75–80).

W związku z tą diagnozą Cieszkowski wieścił w ramach swojej historiozofii nadejście trzeciej epoki, czynu⁶, w której miejsce filozofii zajmie „poteoretyczna praktyka” (Cieszkowski, 1972: 14), stanowiąca najwyższą formę syntezy myśli i bytu. Choć filozofia Hegla stanowiła w opinii Polaka szczytową formę filozofii, to jednak kulturotwórcze posłannictwo „umiłowania mądrości” jako takiego uznał on już za sprawę przeszłości. Dowodem tego miała być kiełkująca w czasach polskiego myśliciela filozofia praktyczna, która w analogii do „sztuki romantycznej” oznaczałaby wyjście filozofii poza samą siebie w formie filozofii⁷. Jako taka straci ona, jego zdaniem, charakter absolutnego celu i stanowić będzie jedynie środek służący do realizacji wyższych przeznaczeń ludzkości. Dlatego w opinii Cieszkowskiego filozofia przyszłości będzie jedynie filozofią *stosowaną*,

⁶ Trzeciej po starożytnej epoce piękna i sztuki oraz chrześcijańskiej epoce prawdy i filozofii.

⁷ Hegel wyróżnia trzy historyczne formy sztuki: „symboliczną”, „klasyczną” i „romantyczną”. Stanowią one odpowiednio „dążenie, osiągnięcie i przekroczenie ideału jako prawdziwej idei piękna” (Hegel, 1964: 137). Sztuka romantyczna epoki chrześcijańskiej przesadnie eksponuje stronę znaczącą dzieła kosztem jego formy zmysłowej, dlatego stanowi „wyjście sztuki poza samą siebie, ale w obrębie swej własnej dziedziny i [jeszcze] w formie sztuki” (s. 135). Korzystając ze środków wyrazu właściwych sztuce, wskazuje ona już na coś wyższego od niej, dając do zrozumienia, że to religia jest formą ducha absolutnego właściwą jej epoce.

czyli działającą w służbie życia społecznego, które wyznaczać ma najwyższy cel epoki absolutnego czynu (Cieszkowski, 1972: 87–8).

Istotną determinantą tej formy ducha, jaką jest czyn absolutny, jest towarzysząca mu „wolna wolność” (s. 64–65). Jak zaznacza Cieszkowski, wznosi się ona ponad wolność właściwą myśleniu, ponieważ wyzwala się z piętna konieczności, jakie ciąży jeszcze na filozofii i filozoficznej wykładni dziejów, odwołującej się do takich ponadludzkich czynników jak ogólne prawa myślenia czy „chytrość rozumu”. W przyszłej epoce praktycznej to człowiek stać się ma panem swojego losu, dlatego dzieje powszechne, których dotąd był tylko uczestnikiem, przedzierzgnie on w rozświetlone teorią, autonomiczne tworzenie samego siebie, stając się tym samym „wykonawcą historii” (s. 12).

Ta antropologiczna perspektywa swoista była dla całej XIX-wiecznej myśli pohegłowskiej, stojącej pod znakiem humanizmu. Wraz z postępującą sekularyzacją oraz silną inklinacją historyczną, naturalistyczną i praktyczną konstituowała ona ogólną tendencję ideową, zgodnie z którą rozwijało się myślenie w okresie między Heglem a Nietzschem (Löwith, 2001), wydając na świat takie zjawiska intelektualne jak pozytywizm czy historyzm. Charakterystyczna dla tej formacji umysłowej była skłonność do rugowania z teorii wszelkich czynników ponadludzkich oraz redukcji ich do przejawów naturalnej działalności człowieka „realnego”. To właśnie na tle tego klimatu intelektualnego rozumieć należy zrodzony z niego Diltheyowski termin *Geisteswissenschaften* – mianowicie jako wynik okrojenia zakresu znaczeniowego „ducha” z wymiaru absolutnego i zniwelowania go do porządku kulturowych obiektywizacji człowieka.

Choć tendencje te doprowadziły do wydzielenia nauk humanistycznych, o których przyszłość tutaj pytamy, to wciąż jeszcze nie wyjaśniają one w pełni naszej współczesności. Ta natomiast zdaje się radykalnie rozmijać z przewidywaniami Cieszkowskiego. Patrząc bowiem na historię XX wieku oraz na pierwsze dwudziestolecie wieku XXI, trudno nie pokusić się o pesymistyczną diagnozę efektów projektu urzeczywistnienia filozofii przez czyn. Jeśli nawet powstrzymamy się przed wiązaniem idei samotworzenia się człowieka społecznego z totalitarnymi ustrojami politycznymi, to pozostaje przyznać, że jeżeli coś zasługuje dziś na miano „poteoretycznej praktyki”, to tylko *współczesna technologia*, dzięki której ludzkość faktycznie, choć w opaczny sposób, przejęła „kontrolę” nad losami świata. Moc przekształcania przyrody na masową skalę, dzięki której człowiek mógł w końcu wziąć swoją dółę we własne ręce, paradoksalnie *wymyka mu się z rąk*, a uwolniona i zyskująca autonomię technika, zamiast pozwalać mu swobodnie sterować

biegiem dziejów podług jego intencji, przejmuje stery nad samym człowiekiem – jak gdyby za jej pośrednictwem „mścił się” odesłany już do lamusa duch świata. Nowoczesna, zintegrowana z przyrodoznawstwem technika, traktująca przyrodę jako obliczalny i eksploatawalny układ sił, w decydującym stopniu określa kształt współczesnego świata i to ona włada naszym samorozumieniem, rzutując nawet na stan uniwersytetu i nasz stosunek do nauki – ta ostatnia pod wpływem instrumentalnego myślenia technicznego straciła status autotelicznej aktywności poznawczej na rzecz stosowanej wiedzy praktyczno-użytkowej, produkowanej wedle zapotrzebowania rynkowego.

Tym samym, skoro poznaliśmy już ogólną heglowską regułę rozwoju nauki formatywnej, a także zasadniczy rys obecnej epoki, możliwe staje się sformułowanie konkretnego postulatu metafizycznego jako „odpowiedzi” na problem przyszłości nauk humanistycznych. Otóż w optyce filozofii dziejów filozofii dzisiejszy fenomen społeczeństwa „opartego na wiedzy”, w ramach którego nauka rozpatrywana jest w kategoriach produkcji i towaru, stanowi kolejną formę rozwoju samowiedzy ducha czasu, a zatem nie jest jedynie przygodnym zjawiskiem polityczno-ekonomicznym, lecz konsekwencją dziejowych przemian myślenia. Wobec tego, jeśli diagnozujemy dziś kryzys humanistyki i w tym świetle zapytujemy o jej przyszłość, jedyną słuszną postawą – z punktu widzenia metafizyki w przyjętym tu sensie – jest nie tyle przeciwstawianie się dzisiejszej dominacji technonauki w imię „humanistycznych” ideałów, co raczej zdanie sobie sprawy z tego, że jej władanie sięga naszej istoty i jako takie wymaga podjęcia przez nas namysłu nad skutkami przybierającego na sile zażębiania się przyrodoznawstwa z techniką jako fenomenie znajdującym swoją podstawę w charakterze naszego myślenia. Zgodnie z Heglowskim postulatem refleksji nad terażniejszością namysł ten przyjmuje formę samopoznania, jako że dotyczy „logicznego” podłoża stanu obecnego świata, czyli naszej wiedzy, konstytuującej substancję ducha czasu. Zarówno przyszłość humanistyki, jak i kształt nadchodzącej epoki zależą właśnie od takiej refleksji. Z racji jej autoperformatywnej mocy jedynie samowiedza zdolna jest bowiem do radykalnej przemiany rzeczywistości i zażegnania kryzysu.

Stanowisko to podziela zasadniczo również Martin Heidegger⁸, który historię filozofii i samej Europy ujmuje jako „dzieje bycia”, twierdząc przy tym, iż sposób rozumienia bytu i prawdy właściwy danej epoce stanowi metafizyczne podłoże, które w decydującym stopniu determinuje jej ogólny

⁸ Por. rozdział o filozofii dziejów filozofii Heideggera w pracy Leński, 2017: 143–176.

charakter. Jego zdaniem nowoczesna nauka i technika – myślane od strony ich wspólnej istoty, określanej mianem „ze-stawu” (*Ge-stell*) – stanowią schyłkową postać metafizyki i właściwego jej myślenia rachująco-objektywizującego (Heidegger, 1977: 224–255, 1997: 67–95). Technologia nie jest zatem jedynie ludzkim sposobem działania, polegającym na dostarczaniu i używaniu środków do wyznaczonych celów – jak głosi jej potoczne ujęcie antropologiczno-instrumentalne – lecz dziejowo udzielonym człowiekowi sposobem bycia prawdziwym (*Wahrsein*) w źródłowo greckim sensie ἀληθεύειν, tj. sposobem odsłaniania bytu w jego byciu (Heidegger, 1977: 225, 231–233, 237). Określona w swojej metafizycznej istocie technika stanowi przeznaczenie obecnej epoki, polegające na determinowaniu naszego sposobu myślenia. W efekcie niemal wszelki byt odsłaniamy dziś jako „skład” (*Bestand*), czyli zdalny do technicznej obróbki i wykorzystania element systemu kalkulatywno-kauzalnego „przedsiębiorstwa”, jakim stał się cały współczesny świat (s. 235). W równym stopniu dotyczy to przedmiotów badania naukowego, co wyjaśnia dzisiejsze instrumentalne podejście do wiedzy, a co za tym idzie, i sam „kryzys” nauk humanistycznych.

Z nakreślonego w ten sposób punktu widzenia łatwo dostrzec, iż na nic zda się każda humanistyczna krytyka technonauki dokonywana z zewnętrznego stanowiska żywiącego się anachronicznymi ideałami nowoczesnego uniwersytetu; i nie zmieni się to, dopóki humanistyka nie uświadomi sobie, że krytykując obecną sytuację w nauce i na świecie – określoną zasadniczo przez prymat myślenia technicznego – w gruncie rzeczy krytykuje samą siebie, jako że istota jej „przedmiotu” stanowi w tym wypadku *jej własną istotę*. Jedynym rozwiązaniem, które, zdaniem Heideggera, pozwala nam wyzwolić się z dominacji techniki, jest podjęcie filozoficznego namysłu nad jej istotą, licząc przy tym, że za naszą sprawą dokona się przemiana wykładni bytu i prawdy – to w ze-stawie skrywa się bowiem zarówno „ostateczne niebezpieczeństwo”, przed jakim stoi dziś człowiek, jak i „to, co niesie ratunek” (s. 243–253).

Podobnie sprawę ujmuje Gianni Vattimo w pracy *Poza interpretacją* (2011: 34). Formułuje on w niej stanowisko nihilistycznej filozofii hermeneutycznej, krytycznie ustosunkowującej się do powszechnie akceptowanego, choć niedostatecznie radykalnego zestawu poglądów hermeneutycznego „mainstreamu”, określanego mianem *koinè*. Vattimo sprzeciwia się między innymi charakterystycznemu dla tego nurtu krytycznemu stosunkowi do nauk przyrodniczych, motywowanemu potrzebą humanistycznej „obrony” świata życia przed nasilającą się ingerencją technonauki. Jego zdaniem nastawienie to wspiera się na nieuprawnionym założeniu o wyższości humanistyki nad

przyrodznawstwem, wynikającej rzekomo z niezdolności tego ostatniego do źródłowego odsłaniania prawdy. Vattimo postuluje porzucenie tego założenia i uważne „wysłuchanie transformacji, które nauka i technika, jako fakty determinujące nowoczesność, «wnoszą» w sam sens bycia” (s. 34).

Podsumowując, można zatem powiedzieć, że Heidegger i Vattimo postulują realizację Hegłowskiego programu filozoficznego namysłu nad substancją obecnego świata, przypisując takiej refleksji zdolność rozwiązywania fundamentalnych problemów współczesności oraz kształtowania przyszłości. Pozwala to uznać obie te propozycje teoretyczne za pokrewne Hegłowskiej filozofii dziejów filozofii, która zainicjowała namysł metafizyczny nad dziejami formatywnej autorefleksji. Ta ostatnia uznana została w niniejszym artykule za istotę nauk humanistycznych. Głównym efektem podjętej tutaj próby rozważenia pytania o przyszłość humanistyki z perspektywy metafizycznej okazało się przekształcenie tego pytania w postulat namysłu nad fenomenem dominacji myślenia technicznego we współczesnym świecie. Zgodnie z Hegłowskim ujęciem procesu rozwoju wiedzy – przypisującym autoperformatywną sprawczość samopoznaniu – refleksja tego rodzaju stanowi potencjalne remedium na kryzys diagnozowany obecnie w humanistyce, niezależnie od tego, czy realizowana byłaby ona w ramach uniwersytetu, czy poza nim.

Literatura

- Bauman, Z., Donskis, L. (2013). *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- Biesta, G. (2002). Bildung and modernity: The future of bildung in a world of difference. *Studies in Philosophy and Education*, 21, 343–351. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1019874106870>.
- Cieszkowski, A. (1972). *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (1964). *Wykłady o estetyce*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (1969). *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (1996). *Wykłady z historii filozofii*, t. 2, tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, G.W.F. (2002). *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Heidegger, M. (1977). *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (1997). *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M. (1999). *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Husserl, E. (1999). *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska. Toruń: Rolewski.
- Jaeschke, W. (1995). Die Geschichtlichkeit der Geschichte. *Hegel-Jahrbuch*, 1995, 363–373.
- Januszkiewicz, M. (2009). Czy mamy dziś kryzys humanistyki? *Znak*, 653. <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6532009michal-januszkiewiczczy-mamy-dzis-kryzys-humanistyki>, dostęp: 28.09.2020.
- Krajewska, A. (2012). Przemiany misji i funkcji uniwersytetu. *Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW*, 10, 89–107.
- Kwiek, M. (2010). *Transformacje uniwersytetu. Zmiany instytucjonalne i ewolucje polityki edukacyjnej w Europie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Leško, V. (2017). *Filozofia dziejów filozofii. Silne i słabe modele*, tłum. B. Szubert, D. Bęben. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Löwith, K. (2001). *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki. Warszawa: KR.
- Marks, K. (1966). *Różnice między demokrytyjską a epikurejską filozofią przyrody*, tłum. I. Krońska. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K. (1981). *Dzieła wybrane*, t. 1, tłum. L. Kołakowski, K. Błeszyński. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nowak, L. (1998). *Byt i myśl*, t. 1. Poznań: Zys i S-ka.
- Nuzzo, A. (2003). Hegel's method for a history of philosophy: The Berlin introductions to the lectures on the history of philosophy (1819–1831). W: D.A. Duquette (red.), *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations* (s. 19–34). New York: State University of New York Press.
- Renthe-Fink, L. (1964). *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sauerland, K. (2008). Idea uniwersytetu: aktualność tradycji Humboldta? *Przegląd pedagogiczny*, 1, 29–37.
- Vattimo, G. (2011). *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia. Kraków: Universitas.
- Woźniczka, M. (red.), (2011). *Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?* Kraków: Scriptum.