

*Mirostlaw Tyl*

## Historia filozofii wobec poszukiwań nowej formuły filozofowania – z myśli Wincentego Lutosławskiego

Fryderyk Nietzsche w swej młodszej rozprawie *Filozofia w tragicznej epoce Greków* wyraża pogląd, iż losem filozofa jest na ogół samotna wędrówka w szczególnie wrogim otoczeniu, przez które albo usiłuje się on niepostrzeżenie przemknąć, albo też z zaciśniętymi pięściami przedrzeć.<sup>1</sup> Tylko w Grecji, powiada Nietzsche, w czasach presokratyków, filozof nie był przypadkowym, to tu, to tam rzucanym wędrowcem, „nieobliczalną i dlatego budzącą strach kometa”. Pełniąc rolę sumienia i mentora ówczesnej kultury, związany z nią – dodaje dalej – żelazną koniecznością, budził powszechny szacunek i respekt dla swej profesji.

Bez względu na to, czy zgodzimy się czy też nie z powyższą opinią, ukazany w niej los filozofa, a co za tym idzie kondycja filozofii po prostu, wydają się dobrze pasować do ogólnofilozoficznego *status quo*, panującego w drugiej połowie XIX wieku. Funkcjonalny punkt widzenia autora *Narodzin tragedii* (podejmujący i eksponujący wątek roli filozofii w kulturze), nawet jeśli go przyjąć, nie jest jednak jedyną perspektywą, do której można się odwołać, wyjaśniając stan filozofii drugiej połowy XIX stulecia. Filozofia zmagiała się w tym okresie także z innymi niż utrata wiodącej pozycji w kulturze trudnościami, które spychając ją na margines ówczesnego życia intelektualnego, zmuszały filozofów do toczenia nierównej walki, w której stawką było miejsce filozofii w gronie uznanych typów wiedzy naukowej. Problemy te miały charakter przede wszystkim teoretyczny i w tym sensie tylko pośrednio wykraczały swymi konsekwencja-

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w: *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Kraków: inter esse 1993, s. 110.

mi poza porządek *episteme*. Wynikały z wewnętrznej logiki rozwoju filozofii, ściślej – i przede wszystkim – z załamania się idealizmu po śmierci Hegla.

Celem niniejszego artykułu jest próba pokazania, w jaki sposób w walkę tę zaangażowano, konstytuującą się wówczas jako odrębny typ wiedzy, historię filozofii. Włączenie jej w ówczesne spory o filozofię wskazuje, iż już we wczesnym okresie kształtowania się samowiedzy tej dyscypliny jej teoretycy próbowali zdać sobie sprawę z charakteru genetycznych, heurystycznych i strukturalnych powiązań historii filozofii z filozofią oraz z kierunku ich wzajemnych oddziaływań. Ważny będzie tu wszakże przede wszystkim pewien swoisty rodzaj genetycznej więzi obu dyscyplin, generujący, jak się zdaje, wspomniane wyżej zaangażowanie. Polega on na tym, iż historyczno-teoretyczna sytuacja filozofii wpływa (niekiedy bardzo wyraźnie) na sposób rozumienia historii filozofii oraz perspektywę jej uprawiania. Z tego punktu widzenia zaangażowanie, o którym mowa, przybrało formę uhistorycznienia filozofii – tj. uczynienia głównym przedmiotem rozważań filozoficznej tradycji. Wydaje się, iż jest ono jednym z ciekawszych i nie do końca jeszcze rozpoznanych zjawisk filozofii pohegłowskiej.<sup>2</sup>

Poszukując obrazu wewnątrzfilozoficznych procesów, ściśle związanych z konsekwencjami upadku myśli Hegla i składających się na obraz filozofii energicznie poszukującej nowego samookreślenia, dobrze jest odwołać się do książki Herberta Schnädelbacha *Filozofia w Niemczech 1831-1933*. Badacz ten, wskazując przejawy owej filozoficznej zapaści, podejmowane przez filozofów próby opanowania tej trudnej dla nich do zaakceptowania sytuacji, akcentuje m. in. napięcia pojawiające się na styku filozofii i nauki.<sup>3</sup> Zdaniem Schnädelbacha załamanie się idealizmu pociągnęło za sobą definitywne zerwanie z ciągnącą się od Arystotelesa po Hegla tradycją utożsamiania filozofii i nauki. W konsekwencji filozofia utraciła rangę modelu

---

<sup>2</sup> Interesująca wydaje się pod tym względem książka Vladimira Leški *Philosophy of the History of Philosophy. Main models and results*, Prešov 2003, w której autor prezentuje modele filozoficznej historii filozofii, jakie konstruowali klasycy filozofii niemieckiej w XIX i XX wieku: Hegel, Schelling, młody Marks, Nietzsche, Husserl, Heidegger.

<sup>3</sup> H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1992, s. 110n.

naukowości, a co za tym idzie zbędne stały się wszelkie filozoficzne uzasadnienia wiedzy naukowej.

Najbardziej jednak dotkliwe dla filozofii okazało się odwrócenia tradycyjnego porządku zależności. Już nie filozofia determinuje naukę, lecz sama zmuszana jest odnaleźć się w ramach wypracowanych poza nią standardów naukowości. Przymus nowej legitymizacji filozofii, jako przewodni motyw filozoficznych poszukiwań sprawia, iż historię filozofii po śmierci Hegla pisać można – i tak właśnie pisze ją Schnädelbach – jako historię filozoficznej reakcji na to, co dzieje się w nauce. Narastające lekceważenie filozofii, tendencja do mówienia o *nędzy filozofii* wynikały, zdaniem Schnädelbacha, z nowego rozumienia nauki. Wobec utraty zdolności do konkutowania z nauką, wobec ataków kierowanych przeciwko niej w imię nauki, filozofia pogrąża się w kryzysie tożsamości, z którego filozofowie usiłowali wychodzić różnymi drogami.

W typologicznym ujęciu autor przywołanej tu książki wskazuje na cztery drogi owych usiłowań. Pierwsza to wykazanie, że filozofia jest jedną z nauk humanistycznych. Druga polegała na uznaniu samej nauki za filozofię epoki. Trzecia droga wiązała się z nowym zdefiniowaniem filozofii jako krytyki. Czwarta wreszcie sprowadzała się do rehabilitacji filozofii poprzez odmienne od zastanego uzasadnienie jej zadań i metod.<sup>4</sup>

W kontekście prowadzonych tu rozważań najważniejszy jest pierwszy typ wymienionych zabiegów. Polegał on na tym, iż filozofia, chcąc dorównać nauce, próbowała znaleźć dla siebie miejsce w *spectrum* uznanych nauk badawczych poprzez badania o charakterze historyczno-hermeneutycznym, by w ten sposób określić się jako jedna z nauk humanistycznych. Dokonała się na tej drodze „historyzacja” filozofii, która nie tworzy już zamkniętych systemów, lecz realizuje programy badań historycznych, a efekt naukowej intersubiektywności osiąga przez zastosowanie metod, które odniosły już sukces w naukach historycznych.<sup>5</sup> W innej publikacji, podejmując analogiczny problem, Schnädelbach pisał:

Kiedy następujące w XIX wieku zmiany w rozumieniu nauki wtrąciły filozofię w trwający do dnia dzisiejszego kryzys tożsamości, *historyzacja* filozofii

<sup>4</sup> Ibid., s. 149n.

<sup>5</sup> Ibid., s. 152.

reklamowała się jako środek zaradczy: jako *historia* filozofii mogła ona włączyć się w krąg rozwijających się właśnie nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*) i mieć tym samym nadzieję na naukową reputację<sup>6</sup>.

Zjawisko zaangażowania się filozofii w badania o charakterze historyczno-filozoficznym tłumaczy zatem Schnädelbach, jako swoistą „ucieczkę do przodu”, mającą ratować resztki naukowego prestiżu filozofii. Do takiego wszakże wniosku dojść można nie tylko wnikliwie analizując sytuację filozofii w epoce poheglowskiej, dokonujące się w niej procesy, lecz przede wszystkim znając ich efekt końcowy, a zatem patrząc na nie z odpowiedniej – w tym wypadku ponad stuletniej – perspektywy czasowej. To samo zjawisko można było jednak dostrzec, ale i odmiennie interpretować, będąc nie tylko świadkiem czy komentatorem, lecz nade wszystko bezpośrednim uczestnikiem toczących się wydarzeń.

W całej współczesnej literaturze filozoficznej badania historyczne zajmują tyle miejsca, że ni podobna zdać sobie sprawy ze współczesnych dążeń filozoficznych, nie uwzględniając ducha historycznego, który je ożywia.

Tymi słowami – stwierdzającymi fakt ścisłego teoretycznego powiązania filozofii ze studium jej dziejów – Wincenty Lutosławski (1863-1954) rozpoczyna artykuł *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii*, opublikowany w 1892 roku na łamach drugiego tomu pisma *Ateneum*<sup>7</sup>. Lutosławski poszukuje w nim odpowiedzi na ważne z punktu widzenia filozoficznej samowiedzy pytanie: czym należy tłumaczyć przewagę badań historycznych na gruncie filozofii w dwóch ostatnich dekadach XIX wieku? Widząc, że tendencja ta nie ma w zasadzie analogii w innych typach nauk, odrzucając jednocześnie antykwaryczne wyjaśnienie popularności historii filozofii, wpływające z przeświadczenia, iż wobec „końca filozofii” sens ma już jedynie czysto historyczne zainteresowanie tą dyscypliną, inaczej niż Schnädelbach wyjaśnia zjawisko *historyzacji*. Dostrzega dwie zasadnicze przyczyny owej wyjątkowej koniunktury na badania historyczno-filozoficzne w ówczesnej filozofii.

---

<sup>6</sup> H. Schnädelbach, „Morbus hermeneuticus”, w: idem., *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 2001, s. 223.

<sup>7</sup> W. Lutosławski, „O znaczeniu i zadaniach historii filozofii”, *Ateneum* 1892, t. 2, ss. 407-421.

Pierwszą związał Lutosławski ze specyfiką filozofii, z której zdano sobie zapewne sprawę dzięki burzliwemu rozwojowi nauk, określających się w XIX w. poza tradycyjnym modelem naukowości, jaki wyznaczała filozofia jeszcze w czasach Hegla. Różnica między filozofią a innymi typami wiedzy leży w różnicy pojęć: w filozofii mamy do czynienia z pojęciami subiektywnymi, zaś (przykładowo) w naukach przyrodniczych z obiektywnymi. Te ostatnie powstają na podstawie doświadczenia zewnętrznego (zmysły), subiektywne zaś wynikać mają, zdaniem uczonego, z doświadczenia wewnętrznego.

Filozofia – pisze – różni się od wszystkich innych nauk tym, że ona jedna zajmuje się badaniem pojęć subiektywnych, czyli pojęć wewnętrznej psychicznej działalności; kiedy wszystkie inne nauki badają pojęcia obiektywne, tyżące się zjawisk świata zewnętrznego. Takie określenie dziedziny filozofii zgadza się – dodaje – z nazwaniem jej: nauką o duchu.<sup>8</sup>

Swoistość pojęć subiektywnych leży w tym, iż nie sposób uświadamiać ich sobie z taką jasnością, jak pojęcia obiektywne. Dlatego filozof zmuszony jest porównywać rezultaty swojego doświadczenia wewnętrznego z doświadczeniem innych filozofujących, najlepiej tych największych, tych, którzy – jak powiada Lutosławski – „odznaczali się dokładną świadomością swoich pojęć subiektywnych”. Nieodzowność, czy też potrzeba takiej konfrontacji nadaje zatem teoretyczne znaczenie badaniom historycznym na terenie filozofii.

Zgodnie z zaproponowanym przez uczonego określeniem filozofii, jako nauki o duchu, jej przedmiot stanowi dla niego „badanie umysłu ludzkiego”<sup>9</sup>. Chodzi tu zarówno o jego wytwory – bez względu na to czy uznamy je za prawdziwe czy fałszywe – jak i same czynności poznawcze. Takie ujęcie przedmiotu filozofii wzmacnia znaczenia badań historycznych, które jednocześnie mogą inspirować filozofa, jak i pogłębiać jego samoświadomość. Lutosławski pisał:

Historia filozofii to nie przypadkowe uzupełnienie samej nauki filozofii, to jej część niezbędna, za pomocą której wzbogacamy własne doświadczenie doświadczeniem wewnętrznym dawnych myślicieli – naszych poprzedników.<sup>10</sup>

To *psychologiczne* – jak je nazywa Lutosławski – znaczenie historii filozofii nie wyczerpuje wszystkich jej filozoficznych (teore-

---

<sup>8</sup> Ibid., s. 412.

<sup>9</sup> Ibid., s. 413.

<sup>10</sup> Ibidem.

tycznych) funkcji. Nie mniej istotna jest także jej rola *pedagogiczna*. Lutosławski, idąc za Heglem, przekonany jest, iż rozwój myśli ludzkiej, którego ogarnięcie najlepiej umożliwia studium dziejów filozofii, „odpowiada w głównych rysach rozwojowi myśli indywidualnej”. W związku z tym dostrzega w historii filozofii najlepszy sposób wdrażania się do samodzielnego filozofowania.<sup>11</sup>

Nie koniec na tym. Lutosławski zauważa, eksponując raz jeszcze inspirującą siłę historii filozofii, iż dając przegląd systemów, teorii, czy koncepcji, dopracowanych w szczegółach przez myślicieli przeszłości, stanowi ona bogaty rezerwuar idei, które będąc wyrazem trafnych intuicji ich twórców, nie zostały przez nich rozwinięte. Idee te odkrywają, potwierdzają i niejednokrotnie rozwijają dopiero ich następcy, już to zupełnie niezależnie, już to właśnie dzięki studium dziejów filozofii, które w tym sensie – pobudzając twórczość naukową – ma znaczenie, jak powiada Lutosławski, *metafizyczne*. W analizowanym tekście – jako przykład takich właśnie renesansów dawnych idei – podaje uczony liczne przykłady antycypowania przez Platona teorii konstruowanych na gruncie nowożytnych nauk przyrodniczych. Także *Wykłady Jagiellońskie*, które w swej warstwie historyczno-filozoficznej koncentrują się na dziejach filozofii starożytnej, obfitują w analogiczne asocjacje.

Podsumowując tę część rozważań na temat teoretycznych powiązań filozofii ze studium jej dziejów Lutosławski pisał:

Widzimy, że historia filozofii daje nam po pierwsze psychologiczny materiał do doświadczalnego stwierdzenia naszych teoretycznych przypuszczeń i pod tym względem gra tę samą rolę, co doświadczenie zewnętrzne w obrębie nauk przyrodniczych. Po wtóre, historia filozofii jako streszczenie rozwoju umysłu ludzkiego staje się jednym z lepszych środków pedagogicznych do rozwinięcia naszych władz umysłowych w ogóle. Nareszcie poznając filozofów, znajdujemy w nich pierwiastki nowych teorii, pobudzające twórczość metafizyczną.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> „Poznając zapatrywania, które kolejno panowały nad umysłami filozofów, przejmujemy się nimi i powtarzamy w naszej świadomości cały rozwój filozoficznych poglądów ludzkości. Rozwój ten, z historii znany, zgadza się z naturalnymi dążeniami umysłu naszego, bo myśli proste i łatwiejsze przygotowują nas do trudniejszych i bardziej złożonych. Historyczny porządek teorii filozoficznych – dodaje dalej Lutosławski – stanowi zarazem porządek, w którym one najłatwiej mogą być zrozumiane przez rozwijający się umysł”. *Ibid.*, s. 413.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 415.

O wiele istotniejsza w kontekście podnoszonego tu problemu i bliższa zarazem ujęciu Schnädelbacha jest druga ze wskazanych przez Lutosławskiego przyczyn popularności badań historycznych w obrębie ówczesnej filozofii. Wiąże ją uczoney – podobnie jak autor *Filozofii w Niemczech...* – z historyczno-teoretyczną sytuacją, w jakiej znalazła się filozofia w XIX wieku.

Otóż Lutosławski wyraża przekonanie, iż załamanie się Heglowskiej wersji idealizmu zachwiało wiarygodnością idealizmu w ogóle – wiodącego od starożytności nurtu filozoficznego. Stać się tak miało, jak powiada, dlatego, że Hegel wyraził idealizm konsekwentnie i wyczerpująco, a tym samym obnażył wszystkie jego braki. Stąd też (jako reakcja idąca w dwóch kierunkach) z jednej strony powszechne osłabienie zaufania do filozofii, z drugiej zaś zwrot (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte wieku XIX) do drugiego, od starożytności znanego i stale z idealizmem rywalizującego kierunku – materializmu – który bliski był popularnemu po Heglu scjentyzmowi. Materializm wszelako także nie wytrzymał krytyki (Lutosławski przywołuje całą listę nazwisk krytyków tej doktryny, przytacza szereg wpływowych wówczas, polemicznych względem materializmu tekstów) gdyż podobnie jak idealizm Heglowski przybrał, jego zdaniem, postać skrajną (Büchner, Moleschott).<sup>13</sup>

Nowa sytuacja teoretyczna skłoniła filozofów do poszukiwania innej koncepcji filozofii. Wypracowywanie nowego paradygmatu filozofowania dokonuje się według uczonego w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych poprzez redefiniowanie idei filozoficznego systemu, wykazując jednocześnie wiele analogii do procesów dokonujących się w naukach szczegółowych. Lutosławski pisał:

Dziś filozofowie nie dążą już do tworzenia nowych systemów z przekonań osobistych, szukają raczej ogólnych naukowych pewników. W filozofii odbył się taki sam przewrót jak w innych naukach: za pomocą odpowiedniej organizacji pracy naukowej ułatwiamy sobie badanie pojedynczych kwestii, opierając się zawsze na pracy poprzedników. Dawne pojęcie systemu filozoficznego zawierało potrzebę odpowiedzi na wszelkie możliwe pytania; pojmując dziś filozofię jako naukę, nie próbujemy przedstawić jej w całości już wykończoną, ale zadowalamy się odpowiedzią na te pytania, których rozwiązanie jest nam dostępne: tą drogą tworzy się także system filozoficzny, ale już nie osobisty, jak poprzednie systemy wielkich filozofów, tylko ogólnonaukowy system, wspólną własność wszystkich współpracowników.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Ibid., s. 417. <sup>14</sup> Ibid., s. 417.

*Wszeghorniający system*, zupełny i ostateczny, staje się dla Lutosałwskiego ideą regulatywną, „niedoścignionym ideałem naszego rozumu”. Będzie on stale narastał w miarę dokonywanego w filozoficznej pracy postępu.

I właśnie w ramach tego nowego paradygmatu filozofowania szczególną rolę ma do odegrania, zdaniem uczonego, historia filozofii. Filozofowie stają bowiem oto przed zadaniem dokonania wnikliwej analizy całości filozoficznego dziedzictwa, analizy podejmowanej pod kątem ścisłego określenia tego, co uznać należy za trwale osiągnięcia na polu filozofii, co da się zatem włączyć w ów stale budowany wysiłkiem kolejnych pokoleń ogólny system filozoficznej wiedzy. Wagi takiego przedsięwzięcia nie dostrzegano wcześniej, gdyż zorientowani na budowę systemów filozofowie, przemawiając niejako tylko we własnym imieniu, niechętnie patrzyli na poglądy innych, widząc w nich na ogół zbiór, być może pouczających, lecz zasadniczo błędnych hipotez.

Lutosłałwski wyraźnie jednak podkreśla, iż owa szczególna koniunktura na historię filozofii, jaka jego zdaniem miała się właśnie w ostatnich dekadach XIX wieku rozpoczynać, będzie zjawiskiem w filozofii przejściowym. Potrzebę tak ukierunkowanych studiów historyczno-filozoficznych zrodziła opisana wyżej sytuacja teoretycznej zapaści filozofii poheglowskiej, gdy jednak porównawcze badania nad filozoficzną tradycją

doprowadzą nas do zespolenia w jedną całość pracy dawnych filozofów, wtedy historia filozofii zachowa swe znaczenie psychologiczne, pedagogiczne i metafizyczne, ale już nie będzie, jak obecnie, prawie wyłącznym przedmiotem pracy filozofów<sup>15</sup>.

Lutosłałwski zapowiada w związku z tym przyszły przełom w filozofii, analogiczny do tego, który stał się udziałem nauk przyrodniczych, przełom, który dokonać się będzie mógł właśnie dzięki wcześniejszej, przygotowującej go niejako pracy filozofów na polu historii filozofii. Autor *Wykładów Jagiellońskich* tak pisze, próbując dobitniej wyrazić swą myśl:

dopiero, gdy najważniejszy materiał [historyczno-filozoficzny – M.T.] będzie już wszechstronnie i systematycznie opracowany, badania historyczne stracą swą przewagę w filozofii i zaczną się gruntowniejsze opracowywanie oddzielnych nauk filozoficznych: metafizyki, logiki, etyki, estetyki, psychologii<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Ibid., s. 418. <sup>16</sup> Ibid., s. 419.



Uczony nie ogranicza się do powyższych, brzmiących niczym programowe deklaracje, stwierdzeń – bo w istocie cały omawiany tu tekst, akcentujący znaczenie i zadania historii filozofii, tak właśnie (jako swoisty program) można by zinterpretować, zważywszy, iż twórczość filozoficzna Lutosławskiego zdaje się być starannie przemyślanym i konsekwentnie przez lata realizowanym przedsięwzięciem, w którym studium dziejów filozofii zdaje się pełnić jedną z kluczowych ról.<sup>17</sup> Aby te istotne dla dalszych losów filozofii cele mogły zostać osiągnięte, praca filozofów-historyków powinna być w określony sposób ukierunkowana. Formułuje w związku z tym szereg wytycznych, które powinny organizować pracę badawczą.

I tak – odwołując się do swych własnych doświadczeń warsztatowych jako historyka filozofii – zauważa, że badacz nie może oczywiście ograniczać się jedynie do zabiegów o charakterze historyczno-filologicznym. Tego typu analizy to tylko przygotowanie do właściwych, *stricte* filozoficznych opracowań dostępnego materiału. Wykazanie wszelako, jak istotny dla właściwej interpretacji doktryny jest postulat pogłębionej świadomości chronologicznego następstwa dzieł badanego filozofa, uznać trzeba za jedno z najbardziej znaczących osiągnięć metodologicznych Lutosławskiego. Światową sławę jako znawcy Platona przyniosła mu książka *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writtings* (Londyn 1897), w której (obok niedocenionej interpretacji poglądów Platona) wyłożył systematycznie opracowany i przez długi czas obowiązujący sposób ustalania chronologii dialogów na podstawie porównawczych, opartych na statystyce, badań stylistycznych (stylometria).<sup>18</sup>

Badacz – filozof i historyk filozofii w jednej osobie – dążyć powinien ponadto do wyjaśnienia rozwoju określonej teorii w aspekcie psychologicznym. Powinien zmierzać do ustalenia nie tylko historycznej, ale i filozoficznej prawdy – co z dziedzictwa, które stanowi myśl danego filozofa, zachowuje nieprzemijającą wartość. Ważna jest również świadomość formy filozoficznej wypowiedzi; odpowiedzi na pytania: jak powstawały filozoficzne teorie?, dlaczego zyski-

<sup>17</sup> Na związek poglądów filozoficznych Lutosławskiego z jego rozumieniem historii filozofii zwraca uwagę Stanisław Borzym w książce *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa: PWN 1993, s. 27n.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 28.

wały popularność, by później pójść w zapomnienie?, co decydowało o rozpowszechnianiu się koncepcji błędnych? Nie chodzi zatem o antykwaryczne kolekcjonerstwo filozoficznych osobliwości, lecz o pełną świadomość treści, struktury oraz logiki rozwoju zarówno myśli indywidualnej filozofów przeszłości, jak i całości filozofii w jej historycznej ewolucji.

Podsumowując rozważania na temat znaczenia i zadań historii filozofii, Lutosławski wypowiada interesującą myśl, która każe umieszczać je poza popularnym wówczas nurtem historyzmu. Relatywizował on dokonania myślicieli przeszłości, komplikując przez to ich poznawczą ocenę. Myśl ta ma swe źródło w ogólnej koncepcji filozofii, ku której uczony się skłaniał. Chodzi o pojmowanie filozofii jako nauki o duchu, której przedmiotem jest – przypomnijmy raz jeszcze – „badanie umysłu ludzkiego”. Otóż stwierdzając, iż owo badanie umysłu ludzkiego jest poznawaniem człowieka o zasadniczo nieziennej naturze, staje uczony na stanowisku, iż dylematy filozofów przeszłości zawsze będą możliwe do zrozumienia, bo, jak powiada, „możemy znaleźć wszystkie dążenia, przekonania, zwątpienia i nadzieje minionych wieków w naszej własnej świadomości; możemy je pojąć i uprzystępnąć innym”. Istnieje zatem, w przekonaniu uczonego, pewna uniwersalna przestrzeń, poza granicami historyczności, w której możliwe jest spotkanie i dialog filozofujących wszystkich czasów. Drogę do tej przestrzeni otwiera historia filozofii.<sup>19</sup>

Niniejszy artykuł nie rości sobie pretensji do całościowej rekonstrukcji koncepcji historii filozofii, którą zaproponował Wincenty Lutosławski. W tym celu iść by trzeba zapewne tropem wskazanym przez Stanisława Borzyma, który w *Panoramie polskiej myśli filozoficznej* zwrócił uwagę na fakt, że Lutosławski przystępował do swych badań historyczno-filozoficznych z określoną, historiozoficzną tezą, w myśl której

<sup>19</sup> Lutosławski pisze: „Filozof, znający dokładnie historię dążeń ku prawdzie, przestaje być synem własnego stulecia, a staje się mieszkańcem całej kuli ziemskiej i obywatelem wszystkich minionych historycznie znanych wieków; zapomnia o tym, że się urodził w XIX stuleciu: wszak on z Platonem zachwycał się niezmiennymi ideami, wszak z Demokrytem wyobrażał sobie wieczny ruch atomów, wszak odczuwał i mistyczne ekstazy Swedenborga i sceptycyzm Montaigne’a; on razem z Kantem wymierzał potęgę czystego rozumu, razem z Heglem pojmował absolutnego ducha; zrozumiawszy wszystko, nie będzie lekceważył niczego.” W. Lutosławski, op. cit., s. 420.

prawidłowości rozwoju myśli filozoficznej potwierdzać mają słuszność doktryny indywidualizmu spirytualistycznego, z jaką wyszedł uczony, i dadzą się wpleść w „plan wychowania narodowego”, kreślony przezeń z myślą o odradzającej się na przełomie wieków Polsce”.<sup>20</sup>

Intencją moją było tu przede wszystkim pokazanie – na przykładzie poglądów Lutosławskiego – zależności, jaką dostrzec można między określoną historyczno-teoretyczną sytuacją filozofii a wizerunkiem jej historii. Innymi słowy, starano się pokazać, iż w momentach „filozoficznych przesileń”, w chwilach zmian obowiązujących paradygmatów filozofowania, sposób konstruowania struktury historii filozofii, rozumienia jej zadań, przypisywane znaczenie bardziej, jak się zdaje, zależą od czynników, które można by nazwać zewnętrznymi, niż od rozmaitych uwarunkowań podmiotowych (utożsamianie się badacza z określoną tradycją filozoficzną, szkołą, kierunkiem, czy doktryną), wyznaczających koncepcję filozofii, której hołduje historyk. Oczywiście można powiedzieć – i trudno się z tym nie zgodzić – iż w tych ostatnich (podmiotowych) te pierwsze (zewnętrzne) zawsze są jakoś obecne, że nie sposób poglądów badacza wyprowadzić wyłącznie z jednego typu wspomnianych zależności. Istotnie, poglądy te stanowią z konieczności wypadkową obu elementów. Rzecz w tym jednak, iż w określonych sytuacjach historyczno-teoretycznych na perspektywę uprawiania historiografii zasadniczy wpływ zdaje się mieć przede wszystkim sposób odczytywania przez historyka aktualnej sytuacji filozofii i wynikających stąd potrzeb.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> S. Borzym, op. cit., s. 28; por. także idem, *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław: Ossolineum 1991, ss. 30, 180-182.

<sup>21</sup> Omawiany problem (oraz związane z nim zjawisko „historyzacji”) nie stanowi bynajmniej specyfiki okresu, w którym powstawały prace Lutosławskiego. O trwałej jego obecności (jeśli ograniczyć się do współczesnej filozofii polskiej) świadczy choćby fakt, iż odzywa on po drugiej wojnie światowej w środowisku filozoficznym KUL. W jednym z pierwszych (jeśli nie pierwszym) tekstów meta-teoretycznych, jakie wyszły spod pióra przedstawicieli tzw. „filozoficznej szkoły lubelskiej” – chodzi o *Wstęp do pracy Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, pod kierunkiem prof. dra Stefana Świeżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca OP (metafizyka)*, w wyborze, Poznań: Pallottinum 1956, ss. 1-15 – zdecydowanie stawia się tezę o kryzysie filozofii współczesnej (zwłaszcza metafizyki), postulując jednocześnie poszukiwanie dróg wyjścia z tej sytuacji właśnie poprzez odpowiednio zaprojektowane i ukierunkowane studia historyczno-filozoficzne. Po latach jeden ze współtwórców szkoły, S. Kamiński, pisał, iż w przy-

W swojej diagnozie zastanego stanu filozofii, w wiązaniu go z określonym pojmowaniem studium historii filozofii, Lutosławski nie był odosobniony. Analogiczne poglądy odnaleźć można u wielu współczesnych mu filozofów, z grona których koncepcje Wilhelma Diltheya<sup>22</sup> oraz Nicolai Hartmanna wydają się szczególnie warte odnotowania. Zwłaszcza wypowiedzi tego ostatniego zdają się w wielu miejscach wyraźnie współbrzmieć z poglądami Lutosławskiego. Hartmann również przekonany jest, iż filozofia poszukuje dla siebie nowej formuły. Wyraża przekonanie, iż wobec zmierzchu filozofii konstruującej zamknięte systemy, myśl filozoficzna powinna pójść w kierunku systematycznych, tj. całościowych i dogłębnych badań filozoficznych zagadnień. Systemy bowiem przemijają bezpowrotnie, trwają natomiast i stale się rozwijają problemy.<sup>23</sup> Przed tak rozumianą filozofią staje w związku z tym nowe, niezwykle ważne i złożone zarazem zadanie: zdobycie poprzez problemowo zorientowane studia historyczno-filozoficzne rzetelnego obrazu własnych

---

padku S. Swieżawskiego można mówić nawet o „jedności filozofii i historii filozofii” (por. S. Kamiński, „Metody współczesnej metafizyki”, *Roczniki Filozoficzne* 1978, t. XXVI, z. 1, s. 48).

<sup>22</sup> W. Dilthey w tekście „Próby [zmierzające do] wykrycia struktury historii filozofii”, w: *O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa: PWN 1987, ss. 179-204, stanowiącym uzupełnienie rozprawy o typach światopoglądów, silnie akcentuje wartość „filozoficznej historii filozofii” w kontekście filozoficznych poszukiwań swoich czasów. Odpowiedź na podstawowe, jego zdaniem, pytanie o metody rozumienia życia, możliwe jest „dzięki naukowej historii filozofii” stanowiącej – jak powiada – niewątpliwe osiągnięcie współdziałania w XIX wieku niemieckiej filozofii transcendentalnej, rozwijającej się świadomości historycznej i krytyki literackiej. Tradycję naukową, realizującą filozoficzne cele historii filozofii wyprowadza Dilthey od Arystotelesa i jego szkoły (gdzie można odnaleźć po raz pierwszy „autentycznie filozoficzny zamiar doksograficznej formy przedstawiania”). Pokazuje też, jak idea tak uprawianej historiografii odżywa po okresie zapoznania w czasach nowożytnych i jak wraz z procesami dokonującymi się w filozofii (np. załamanie się wpływów filozofii Hegla) zmienia się sposób determinowania jej struktury i funkcji. Historia filozofii, w ujęciu Diltheya, zawsze odpowiada na żywotne filozoficzne potrzeby, pełniąc w tym sensie *stricte* filozoficzne funkcje.

<sup>23</sup> N. Hartmann, „Systematyczna autoprezentacja”, w: idem, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, Toruń: Wydawnictwo Comer 1994, s. 74. W rozprawie *Myśl filozoficzna i jej historia* Hartmann pisze: „systemy są zmienne, są to myślowe domki z kart, które wałają się za najmniejszym wstrząsem; wyniki badań problemowych są trwałe, pozostają, gdy systemy przechodzą i odchodzą. Nie wałają się wraz z tamtymi. Powracają stale, w oparciu o nie idzie dalsza budowa; w nich poznanie posuwa się nieustannie naprzód”, *ibid.*, s. 16.

dziejów, studia, które „umiałyby wydobyć z martwego to, co żywe, by płodnie służyło dalszemu rozwojowi”<sup>24</sup>. Ta nowa, pełniąca filozoficzną misję historia filozofii – historia filozofii, której *de facto*, jak powiada Hartmann, jeszcze nie ma – służyć ma ukazaniu rzeczywistych rozpoznań i osiągnięć dotychczasowej filozofii.<sup>25</sup> Postęp może się tu bowiem dokonywać jedynie w kontekście tradycji. Nie znaczy to (i tu kolejna zbieżność z Lutosławskim), że należy całkowicie zrezygnować z idei systemu. Wyjaśniając różnicę, która zachodzi między systemowym a systematycznym uprawianiem filozofii Hartmann stwierdza, że myślenie systematyczne (nastawione na badanie problemów), także zmierza do ogarnięcia całości: „Zawsze – powiada – celem, który mu przyświeca, jest system. Ale nie przyjmuje go z góry. Chce do niego dopiero dotrzeć”<sup>26</sup>.

Po co rozprawiać o czymś, co wyklucza wszelki komentarz? Tekst wyjaśniony nie jest już tekstem. Żyje się jakąś ideą, a nie formuluje się ją, walczy się z nią, a nie opisuje jej etapy. Historia filozofii to zaprzeczenie filozofii.<sup>27</sup>

Z tym schopenhauerowskim *dictum* Emila Ciorana z pewnością nie zgodziłby się żaden z bohaterów tego szkicu. Każdy z nich podkreślał ściśłą więź obu dyscyplin. Realizowała się ona w złożonym układzie wzajemnych uwarunkowań, spośród których, na przełomie XIX i XX wieku, dwa szczególnie wyraźnie dały o sobie znać. Chodzi przede wszystkim o genetyczną zależność historii filozofii od filozofii, ale nie taką, którą można by uzasadnić banalną w istocie konstatacją, iż nie ma sensu historia czegoś, czego nigdy nie było, lecz taką, która wyjaśnia historię filozofii poprzez odwołanie się do dynamicznej struktury jej przedmiotu (zmienności filozoficznej problematyki, sposobów jej werbalizowania, metod filozofowania). Nie mniej ważna, jeśli nie ważniejsza, stała się wszelako zależność heu-

<sup>24</sup> Ibid., s. 77.

<sup>25</sup> Hartmann pisze: „W tym tkwi też sens ogromnej pracy, jaką podejmuje filozofia, by zdobyć obraz własnych dziejów. Okazało się, że najważniejsza część tej pracy nie została jeszcze wykonana. Klasyczne piśmiennictwo historyczno-filozoficzne opracowało systemy i ich usytuowanie w obrębie kulturalnych powiązań w danej epoce; jeśli idzie o rozeznania i osiągnięcia, podobnej pracy nie wykonano. [...] Jeśli filozofia jest czymś więcej niż poglądem na wszystko, jeśli jest nauką, w takim razie historia jej musi polegać na całym ciągu rozeznań, a nie na ciągu doktryn i systemów”, *ibid.*, s. 28.

<sup>26</sup> Ibid., s. 74.

<sup>27</sup> E. Cioran, *Aforyzmy*, Warszawa: Czytelnik 1993, s. 97.

rystyczna, której kierunek okazał się przeciwny. W artykule *O znaczeniu i zadaniach historii filozofii* Lutosławski wyraża bowiem nadzieję (odnajdujemy ją także w tekstach Hartmanna), iż odpowiednio do filozoficznych potrzeb zaprojektowane studium dziejów filozofii, zdolne jest przyczynić się do rozwiązywania nabrzmiałych w jego czasach filozoficznych problemów, otwierając tym samym drogę filozoficznej odnowie. Czy historia filozofii spełniła pokładane w niej nadzieje? Patrząc z dzisiejszej perspektywy trudno o odpowiedź twierdzącą. Nie znaczy to jednak, iż bez zastrzeżeń zmuszeni jesteśmy przyjąć, przywołaną wcześniej Schnädelbachowską interpretację zjawiska *historyzacji*.

Miroslaw Tyl

---