

TRANSLATORIUM

WILHELM WINDELBAND

HISTORIA FILOZOFII

*Z języka niemieckiego przełożył
Andrzej J. Noras*

OD TŁUMACZA

Podstawą przekładu jest: W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*; w: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Hrsg. von W. Windelband. Bd. 2, Heidelberg 1905, s. 175–200. Wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza.

Andrzej J. Noras
(Katowice)

WILHELM WINDELBAND**HISTORIA FILOZOFII**

Nie ulega wątpliwości, że w pracy naukowej dziewiętnastego wieku historia filozofii uzyskała rozmiary i znaczenie, jakich nie miała nigdy wcześniej. I niejednokrotnie można się zetknąć z poglądem, że ta pilność historycznego zainteresowania pozostaje w istotnym związku z brakiem twórczej siły i zamięłowania, który nastąpił jako naturalna reakcja po niesamowitym wyładowaniu instynktu metafizycznego, jako znak wyczerpania i zbierania, jak po przegranej bitwie. Rzeczywiście także taki pogląd odnosi się w pewnym sensie do warunków filozofii na początku drugiej połowy wieku, gdzie wielki uczyony mógłby utrwalić zwrot: „wcale nie istnieje filozofia, istnieje tylko historia filozofii”.

Byłoby jednak wielkim błędem, gdyby chciano sądzić, że w tym tkwi źródło i rozstrzygająca podstawa żywotnego zajęcia się filozofii jej własną historią. Cofa się ona raczej do wielkiego twórczego czasu filozofii niemieckiej, w nim zaś wynika z najbardziej wewnętrznych motywów samego idealistycznego ruchu. Stanowi ona konieczne zjawisko światopoglądu historycznego, do którego doprowadził tamten rozwój. Zasadniczym ideałem romantyzmu było to, aby nowe utożsamienie, którego poszukiwał, wypracować na podstawie jednego świadomego zrozumienia wszelkich wielkich osiągnięć przeszłości. Na podstawie tego wspólnego motywu należy wyprowadzić początki historii literatury wielkiego stylu i myśli szkoły historycznej prawa (*Jurisprudenz*) w taki sam sposób, jak ugruntowanie naukowej historii filozofii. Wprawdzie dla Friedricha Schlegla, człowieka jałowego bezsensu (*Paradozie*), można pozostać przy „pisaniu wierszy o pisaniu wierszy” albo przy „filozofowaniu o filozofowaniu”: ale już Schleiermacher energicznie rozpoczął wielkie dzieło przekładu Platona i w rezultacie swych przenikliwych badań rozszerzył go na całość filozofii antycznej. Jednocześnie wraz z nim powstała na nowo – z ducha neohumanizmu – filologia, i zaczęła się w swym krytycznym studium zwracać także do greckich filozofów, a subtelne prace Böckha wprowa-

dziły szereg doskonałych badań, które odtąd tak obficie przydały się tej części historii filozofii.

Ale o wiele głębiej i bardziej energicznie stosunek między systemem a historią filozofii ukształtował się dzięki nauce Hegla: tam przyjął on formę pojęciowo koniecznego odniesienia. Już w *Fenomenologii* Hegel rozwinął samorozumienie rozumu w dwóch kierunkach, kiedy z jednej strony coraz głębiej i konkretniej śledził dialektyczny postęp siebie samej rozumiejącej świadomości, zaś z drugiej strony – całą pełnię postaci, w których szeregu rozwijała się ona zarówno we wszystkich formach żywotnego ducha kultury, jak i historycznych tworcach naukowego pojmowania: i obydwie linie kunsztownie ze sobą połączył – z ową tajemniczą wirtuozerią polihistorów, która w tym samym stopniu odcisnęła swój nieporównywalny charakter na tym niezwykłym jak i genialnym pierwszym dziele. W dojrzałym i dydaktycznie uporządkowanym systemie obydwie linie rozchodzą się ostro i wyraźnie, aby tym lepiej, bardziej dobitnie poznać ich paralelizm: dialektyczny rozwój systemu kategorii w logice powinien być taki sam, jak historyczny rozwój pryncypiów w historii filozofii.

Przez to – co należy uznać i także jest gruntownie uznane po wsze czasy – zasadniczo po raz pierwszy samą historię filozofii wyniesiono do miana nauki; w miejsce bezdusznego zbioru osobliwości, w którym dotąd powtarzano dziwne poglądy uczonych mężów, pojawiło się zadanie rozumienia jej w wewnętrznym związku jako konieczny porządek (*Reihenfolge*) i jako sensowną całość. Pozostaje to bezwzględnie zasługą Hegla. Natychmiast jednak wielu ludziom wydawało się, a nieporównywalnie większej ilości wydaje się tak jeszcze dzisiaj, jakoby przeholował on w swej realizacji tej myśli, kiedy kwestię sformułował w ten sposób, że także sama historia filozofii winna być teraz również nauką filozoficzną. Rzeczywiście takie było jego zdanie. We wspaniale nakreślonym związku filozoficznych dyscyplin historia filozofii stanowiła dla niego ostatni, końcowy człon; i kiedy pozostawała ona w powszechnej zgodności z logiką, jako członem podstawowym, to właśnie przez to cały system zaokrąglił się w zamkniętą całość (*Totalität*).

Zrozumiałe jest to, co w takiej konstrukcji jest wątpliwe i niebezpieczne. Od dawien dawna nie odmawiano sobie taniej uciechy, pokazując, że Hegel – aby utrzymać paralelizm dialektycznego i historycznego rozwoju kategorii – w historii filozofii niekiedy dosyć samowolnie zmieniał stosunki chronologiczne: i odwrotnie – co oczywiście nie było takie wygodne – można było pokazać, jak często w logice troszczył się o to, aby historycznie w sposób niezachwiany danemu postępowi i przejściu przypisywać sztucznie dialektyczną konieczność. Nie może zatem ulegać żadnej wątpliwości, że w tym schematycznym sensie paralelizmu nie powinno być mowy o systematycznym i chronologicznym porządku (*Reihenfolge*) kategorii, aby samą historię filozofii traktować jako naukę filozoficzną.

Ale tym samym wcale nie powiedziano, że historia filozofii musi być rozważana jedynie jako dyscyplina historyczna i musi zostać wyłączona z systematycznego związku filozofii samej. Oczywiście korekty, jakich konstruktywny zamysł Hegla doświadczył ze strony najbardziej znaczących uczniów, których właśnie na tym obszarze miał więcej niż na jakimkolwiek innym, ze strony takich ludzi jak Zeller, Johann Eduard Erdmann i Kuno Fischer, wszystkie te korekty skłaniają się do tego, że w pierwszym rzędzie używają niepomniejszonego, pełnego prawa dokładnemu, ze wszystkimi środkami krytyki, wnikliwemu stwierdzeniu historycznego faktu. Ale, także w takiej uwzględniającej całkowicie historyczny empiryzm postaci, badanie historyczno-filozoficzne pozwoli wyraźnie poznać, że jego ostatecznym celem nigdy nie jest jedynie wiedza historyczna, lecz zawsze zarazem zrozumienie, które samo stawia się na służbie filozofii. Dlatego niezbędne jest zasadnicze badanie tego stosunku, jeśli chce się zrozumieć współczesną sytuację i zadanie tej dyscypliny.

Jest z góry zrozumiałym i nie musi być dalej dyskutowane, że historię filozofii uprawia się i skutecznie może się uprawiać nie mając przy tym na względzie innego naukowego celu poza czysto historycznym: stwierdzić „jak to właściwie było”, tzn. w tym wypadku stwierdzić, czego uczyli filozofowie, jak do tego doszli, jakie stanowisko zajmuje ich myśl w duchowej sytuacji całościowej ich środowiska czasowego. Perspektywy sukcesu będą o tyle bardziej korzystne dla każdego badania jednostkowego, im bardziej ograniczy się je na tym gruncie faktycznego badania. Zatem możliwość i ewentualne wymaganie poruszania badań historyczno-filozoficznych jako pracy czysto historycznej, nie podlega żadnej dyskusji: obowiązuje ona w takim samym stopniu, jak w odniesieniu do historii każdej nauki szczegółowej.

Teraz obok tego znajdujemy mimo wszystko dalece rozpowszechnione, nawet jeśli nie zawsze do końca świadome swej podstawy prawnej (*Rechtsgrundes*) wrażenie, że filozofia ma o wiele bardziej intymny stosunek do swej własnej historii niż jakakolwiek inna nauka. Już spojrzenie na zajęcia dydaktyczne na uniwersytetach pokazuje, że w żadnej nauce jej historia nie odgrywa tak wielkiej roli, jak w filozofii. Bardzo dobrze możemy sobie wyobrazić (*denken*), że ktoś z największym postępowaniem studiuje matematykę, fizykę albo chemię, nie troszcząc się nawet w najmniejszym stopniu o historyczne studia wstępne swej dyscypliny. Brak jej znajomości nie zostanie przez to odebrany (*empfunden*) jako coś drażliwego. Także w samych dyscyplinach historycznych, np. w dyscyplinach filologicznych, zajmowanie się ich historią postrzegane jest jako bardzo interesująca i pouczająca, ale ostatecznie przecież zbędna praca poboczna (*Nebenwerk*). Natomiast w studium filozofii zażyłość z jej historią obowiązuje ogólnie jako coś całkowicie niezbędnego, jako integrujący składnik samej rzeczy.

Na czym polega ta odmienność? Czy chodzi tu o różnicę intensywności w znaczeniu momentu historycznego dla studium teoretycznego – albo chodzi o różnicę

zasadniczą? Ostatecznie przecież wiedza historyczna jest dosyć ważna dla każdego rodzaju pracy naukowej. Wszędzie jest ona pobudzająca i pouczająca. Ponowne przeżycie dróg myślowych, które doprowadziły do wielkich odkryć, fundamentalnych wglądów, będzie zawsze skutecznym rodzajem szkolenia dla każdego naukowego myślenia. Nie bez powodu obok błędów, o których musiała opowiadać, historia ustawia tablicę ostrzegawczą: „to jest błędna ścieżka (*Holzweg*)”. A jeśli w ten sposób przez historyczne rozumienie przeciętny pracownik (*Durchschnittsarbeiter*) nauczy się pozytywnie i negatywnie wzywać we wspólny tok swej nauki, to z dużych, typowych osiągnięć przeszłości przeskoczy być może płomienna iskra w sensie nowego geniuszu, którego drzemiącą siłą doprowadzi on do wyładowania i potężnej działalności.

Wszystko to ma ważność w odniesieniu do filozofii w nie mniejszym stopniu niż w odniesieniu do każdej innej dyscypliny. Także z jej historii możemy się uczyć na błędach, a nawet może więcej, niż na pozytywnych osiągnięciach: i niewątpliwie jest to zanurzenie się w myślowy świat wielkiego filozoficznego geniuszu, z którego często kongenialnego podążania za kimś (*Nachkommen*) wyrasta powołanie do własnej pracy i kierunek jej rozważań (*Nachdenken*). W filozofii ten ostatni moment jest o tyle bardziej znaczący, im bliżej pozostaje ona artystycznego tworzenia. Jeśli istotnie dostrzega się w niej próbę harmonizacji idei, tendencję do tego, aby rozproszoną wiedzę zebrać w ostateczną jedność oglądu (*Anschauung*) i przez to posuwać się także naprzód do najmocniejszego przekonania (*überzeugungsstarksten*) jedności życia – to właśnie wtedy uwyraźnia się wzorcowe (*vorbildliche*) znaczenie wielkich osobowości: ponieważ ten moment estetyczny jest momentem osobowym. Piękna książka Rudolfa Euckena o światopoglądach wielkich myślicieli daje najczęściej i najbardziej długotrwały wyraz temu stosunkowi¹.

Jeśli, jak powiedział Fichte, „wybór filozofii zależy zatem od tego, jakim się jest człowiekiem”², to bądź co bądź w sensie psychogenetycznym ważne jest to, że predylekcja, z jaką poszczególny człowiek jest przywiązany do jednego czy drugiego filozofa przeszłości, niejednokrotnie uwarunkowana jest sympatią do oryginalności, z jaką zostaje odrzucony przez osobowość jego „ulubionego filozofa” obraz świata i życia. Zatem historia filozofii faktycznie przewyższa inne nauki, gdyż w niej bardziej niż zwykle nabiera znaczenia urok (*Zauber*) wielkich wzo-

¹ R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig 1890. Tłum. polskie R. Eucken, *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie. Zagadnienia życia ludzkości w rozwoju dziejowym od Platona do naszych czasów*. T. 1: *Epoka grecka – chrześcijaństwo*. T. 2: *Czasy nowożytne*. Tłum. A. Zieleńczyk. Lwów – Poznań 1925.

² J. G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, tłum. J. Garewicz. W: J. G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, tłum. M. J. Siemek, Warszawa 1996, t. 1, s. 483.

rowych indywidualności. Tego w pierwszym rzędzie uczy doświadczenie akademickiego wykładu historii filozofii, a człowiek, któremu są poświęcone te kartki, swym słowem i swym dziełem jest tego wspaniałym świadectwem. Nikt jak Kuno Fischer nie zrozumiał z tak doskonałym mistrzostwem tego, że osobowości wielkich filozofów należy ożywić na podstawie ich rozwoju przed duchowym wzrokiem swoich słuchaczy oraz czytelników i odkryć związki, które zachodzą między ich indywidualnością a ich doktryną.

Ale także tutaj chodzi przecież tylko o różnicę stopnia, zaś pozostałym naukom nie brakuje analogicznej doniosłości, którą ich historia i jej znakomici przedstawiciele posiadają dla swych uczniów. Także przyrodnik może entuzjazmować się nauką Newtona bądź Helmholtza, a historyk – Ranke’em bądź Mommsen’em jako wzorowymi osobowościami i na podstawie pełnej podziwu (*bewundernder*) sympatii przyznaczać się do własnego sposobu badań i rodzaju ujęcia. Intuicyjna energia genialności odgrywa swą rolę w równym stopniu w każdej nauce, a jej pobudzenie przez historyczny wzór wszędzie ma swoją wartość, nawet jeśli wątek estetyczny, dla którego jest on konieczny, w filozofii współdziała nieporównywalnie bardziej znacząco, niż w innych dyscyplinach.

Zatem do wszystkiego tego, co w odniesieniu do historii wspólne jest filozofii z pozostałymi naukami, a tylko częściowo jest w większym stopniu własne, odnosi się istotnie pytanie, jak uprawia i jak powinna uprawiać filozofię jednostka (*Einzelne*), jak ona przy tym uczy się wydobywać problemy z przeszłości i jak zapoznaje się z drogami ich rozwiązania. Zasadniczo wszystko to jest właśnie tak, jak w pozostałych dyscyplinach, i z tego względu można najwyżej powiedzieć, że – jak uczy doświadczenie – dla filozofa w większym stopniu niż dla człowieka innych nauk, korzystne i konieczne jest zadomowienie w historii swej dyscypliny. Oczywiście przykład wielkich myślicieli, takich jak Kartezjusz i Kant pokazuje, że także w filozofii nie jest niezbędna intymna, rozległa, wyuczona znajomość tego, co historyczne: ale bez wątplenia stosunek ten odnosi się w filozofii w szczególnym stopniu do przeciętnego postępu.

Natomiast zupełnie inaczej rzecz się ma z pytaniem, czy jej własna historia jest integralnym składnikiem samego systemu filozofii. O żadnej innej nauce nie można twierdzić, ani też nigdy nie twierdzono tego stosunku, a nie można go zastosować także w odniesieniu do filozofii, jak długo nie widzi się w niej więcej niż powszechnie przyjętą naukę światopoglądową. Jeśli jest ona rzeczywiście powołana do tego, aby tak zwane ogólne wyniki pozostałej wiedzy zestawiać razem w jednolite przedstawienie całościowe (*Gesamtvorstellung*) świata i życia, to faktycznie nie można nie wziąć pod uwagę tego, dlaczego w stosunku do swojej historii winna pozostawać w innym stosunku, niż każda dyscyplina szczegółowa, od której odbiera swą mądrość. Ostatecznie przecież, w razie potrzeby, także ona może być uprawiana bez szczególnego troszczenia się o swą genezę. Wówczas zaj-

mowanie się wszystkimi zbłądzeniami, w które wpadła z biegiem stuleci, można nawet odrzucić jako zbędny balast. Oznacza to wówczas oryginalne filozofowanie na podstawie teraźniejszości i zachowanie w pamięci prawa, które posiada żyjący, względem cieni przeszłości. W dzisiejszych czasach nie brakuje głosów i nastrojów, które są gotowe zrzucić ciężar tradycji.

To samo, i to w o wiele większym stopniu, obowiązuje wówczas, kiedy zadanie filozofii widzi się w metafizyce, która niezależnie od szczegółowej wiedzy o rzeczywistości empirycznej powinna ujmować ostateczne pryncypia wszelkiego bytu i stawania się na podstawie jakichkolwiek źródeł własnego poznania. To dogmatyczne stanowisko jest absolutnie niehistoryczne. W najlepszym razie w historycznej fenomenologii świadomości filozoficznej widzi ono następstwo prób zbliżania się do poglądu, który posiada. Taki dogmatyk zachowuje się wobec historii filozofii mniej więcej tak, jak matematyk bądź fizyk względem historii swej nauki: przekonany, że w zasadzie uzyskał prawdziwe poznanie swego przedmiotu, rozważa pracę swoich poprzedników jako splątane w błędzie drogi do poziomu, z jakiego spogląda na nią wstecz. Historia nauki jest stającą się prawdą: jako taka zostaje ona pojęta, kiedy prawda się stała, kiedy się z nią uporano. Mniej więcej w taki sposób Herbart, jak pozwala poznać jego „Einleitung”³, pojmował historię filozofii: nie należy ona do niej samej.

Intymny i konieczny, zasadniczo swoisty względem wszystkich innych nauk stosunek filozofii do jej historii można więc rozumieć tylko wtedy, kiedy jej zadanie określi się w ten sposób, że dla samego jej przedmiotu, który musi poznać, istotny jest właśnie rozwój, który – możliwy do zbadania empirycznie – istnieje w jej historii. Tutaj znajduje się istotny punkt (*Kernpunkt*) pytania, i także tutaj znajduje się powód, dlaczego idealizm niemiecki ze swym nowym ujęciem istoty filozofii wymagał także filozoficznego rozumienia jej historii.

W ogólniejszym sformułowaniu we wprowadzeniu do swej *Geschichte der neueren Philosophie* Kuno Fischer wyraził to tak, że samą filozofię zdefiniował jako samopoznanie ludzkiego ducha a „postępujący proces kształcenia”, który należy do istoty jej przedmiotu, wyjaśnił jako podstawę „postępującego procesu poznania”, który wykazuje ona w swej historii⁴. Jednakże podstawy tego ujęcia odsyłają do Kanta i jego nowego pojęcia filozofii. Według niego żadna metafizyczna rywalizacja z innymi naukami i żaden system zapożyczeń od nich nie stanowi zadania filozofii: posiada ona swe własne królestwo badań w krytycznym badaniu rozumu i jego normatywnych określeń.

³ Chodzi o J. F. Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. 3. verb. Aufl., Königsberg 1834 (wydanie pierwsze – 1813).

⁴ „Postępujący proces kształcenia może zostać pojęty tylko w postępującym procesie poznania.” K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 1: *Descartes und seine Schule*. Teil 1: *Allgemeine Einleitung. René Descartes*. 2. völlig umgearb. Aufl., Mannheim 1865, s. 10.

W zadaniu tym, tak jak określił go Kant w pojęciu syntetycznych sądów *a priori*, tkwi jednak dylemat o największej trudności, który trzeba całkowicie wyjaśnić, jeśli chce się ostatecznie zrozumieć istotę i sprzeczności filozofii niemieckiej.

Mianowicie wszystkie te określenia, do których ma prowadzić autonamysł (*Selbstbesinnung*) rozumu w filozofii krytycznej, roszczą sobie pretensję do ponadczasowej i ponadempirycznej ważności. Dlatego w żadnym razie nie mogą być ugruntowane w empirycznej istocie człowieka. Nawet jeśli w wyłaniającym się mozolnie języku stającego się krytycyzmu Kanta tak się początkowo zdaje – ale także tylko tak się zdaje! – jakoby formy naoczności, czas i przestrzeń, były traktowane i klasyfikowane jako specyficznie ludzkie sposoby ujęcia rzeczywistości, to analiza transcendentna, a później precyzyjne sformułowanie *Prolegomenów* poucza nas bezsprzecznie, że chodzi tutaj o „świadomość w ogóle”, która nie ma nic wspólnego z empirycznymi określeniami istoty ludzkiej, że także formy czasu i przestrzeni „obowiązują”, obojętnie, czy i kiedy człowiek je faktycznie unaoczniał w swej empirycznej świadomości. A im dalej postępujemy do form logicznych, kategorii i idei, a następnie do prawa rozumu praktycznego, tym bardziej także w słowach Kanta wyraża się to, że wszędzie chodzi o konieczną ważność „dla wszystkich rozumnych istot”. Przedmiotem filozofii nie jest więc „rozum ludzki” jako empirycznie dany przez psychiczny rozwój gatunku (*Spezies*) *homo sapiens* związek, lecz jest to rozum w swym ponadempirycznym, powszechnie ważnym określeniu – rozum świata.

Jako filozofujący ludzie namysłu nad tą ponadempiryczną ważnością wartości rozumu nie możemy nigdy dokonać inaczej, jak tylko na podstawie wiedzy naszego rozumu. Filozofia musi więc wychodzić od jego samopoznania: musimy ufać, że ma on udział w tej uniwersalnej (*übergreifenden*) prawdzie, która swą ważność posiada dalece poza nami samymi, i że ten udział możemy wydobyć z owych zagmatwań (*Umschlingungen*), w których jest on dany naszemu doświadczeniu z empirycznymi określeniami naszej specyficznie ludzkiej istoty. Nie możemy przy tym zapominać, że ważność prawa rozumu – co najprościej zrozumieć w odniesieniu do każdej prawdy matematycznej – jest ugruntowana tylko w nim samym i dlatego nigdy nie może być wyprowadzona na sposób, w jaki jest zakorzeniona w naszej empirycznej świadomości: a przez to zostajemy poinformowani, że z tego uniwersalnego rozumu świata zawsze tylko możemy zrozumieć i przyswoić sobie tyle, ile weszło do naszej empirycznej świadomości i na ile nadało ważność swemu uznaniu. Właśnie z tego stosunku wynika, że filozofia nie może być nigdy skończona i zawsze może być tylko pojmowana w postępującym przyswajaniu uniwersalnej treści rozumu.

Wprawdzie z tego powodu podstawy ważności wszystkich prawd rozumowych, które ustanowiła filozofia, znajdują się zawsze tylko w samym rozumie,

tak samo nie znajdują się w jakimkolwiek doświadczeniu, ani też w ludzkich aktywnościach świadomości: ale zbadanie tych prawd swój punkt wyjścia może zaczerpnąć tylko z samopoznania ludzkiego rozumu. Gdzie można uzyskać to samopoznanie? To jest metodyczna kwestia zasadnicza krytycyzmu: jest to zarazem punkt, w którym rozeszły się drogi filozofii niemieckiej.

Na pytanie to można bowiem odpowiedzieć na dwa sposoby. Z jednej strony uważa się, że owo samopoznanie ludzkiego rozumu można znaleźć w empirycznej wiedzy o istocie ludzkiej duszy, każdorazowo i wszędzie danej tak samo: podstawą badawczą dla filozofii jest wówczas antropologia psychiczna. Z drugiej strony, owego samopoznania poszukuje się w postępującym samorozwoju i samorozumieniu, dzięki którym duch ludzki w toku historii rozwinął do świadomych twórców swą nieokreśloną i niedojrzałą naturalną skłonność z całym bogactwem swej pracy w najbardziej różnorodnych zadaniach: historia staje się wówczas narzędziem (*Organon*) filozofii.

Jest to – pomijając formuły szkolne – przeciwieństwo antropologizmu Friesa wobec historycznego idealizmu Hegla. Ich – Kantowska – cecha wspólna polega na tym, że w obydwu wypadkach empiryczne poznanie wstępne (*Vorerkenntnis*) ma ważność tylko jako środek do tego, aby posuwać się naprzód do samooczywistego namysłu nad prawdą rozumową; w obydwu wypadkach to poznanie wstępne jest tylko środkiem pomocniczym znalezienia, a nie żadnym ugruntowaniem filozoficznej prawdy. Różnica między nimi polega na tym, że dla Friesa usługę tę winna wykonać antropologia, a dla Hegla historia.

Rozstrzygnięcie tej doniosłej alternatywy można uzależnić jedynie od odpowiedzi na pytanie, który z dwóch rodzajów samopoznania ludzkiego rozumu, psychologiczny czy historyczny, nadaje się do tego, aby umożliwić poznanie występowania w empirycznej świadomości rozumu ponadempirycznej prawdy rozumowej. I ponad wszelką wątpliwość pytanie to należy rozstrzygnąć na korzyść metody historycznej.

Psychologia rozważa psychiczną istotę człowieka, tak jak ogólnie i harmonijnie jest dana z natury (*aus Natur*): na sposób przyrodniczego tworzenia pojęć traktuje ona indywiduum jako egzemplarz swojego gatunku, a znowu jednostkowe, treściowo indywidualnie określone czynności i stany jako egzemplarze pojęć gatunkowych, które ustanawia, i w ten sposób bada formalną prawidłowość (*Gesetzmäßigkeit*) faktycznego życia psychicznego. Jedynie ta formalna prawidłowość, która, zgodnie z ich logiczną strukturą, ma się odnosić do wszelkiej dowolnej psychicznej treści życiowej, jest indyferentna w odniesieniu do treści rozumowych w sobie i przedstawia tylko naturalne warunki, przy których ta treść może się jedynie rozwinąć w empirycznej świadomości. Dlatego sama ta treść nie może być wyprowadzona z pojęć psychicznej antropologii, a jeśli – jak u Friesa – mimo wszystko tak zdaje się dziać, wówczas jest to możliwe tylko przez mimowolną

subrepcję, kiedy formalne pojęcia psychologii badacz przypisuje treściowym określeniom rozumowym swojej wiedzy, pochodzącej z innych osobistych źródeł.

Te inne źródła jednakże nigdzie nie przepływają inaczej niż w historii. Treści rozumowe w ludzkiej świadomości budzą się bowiem tylko w zadaniach wspólnego życia: ciężką pracą i w urozmaiconej walce wylaniają się one z tych naturalnych warunków. Człowiek jako istota rozumowa nie jest nieuchronnie dany, lecz historycznie zadany. Jego urzeczywistnienie pojęte jako ciągle nowe samoukształtowanie spełnia się w tych sferach życia, które indywidualna konstruuje w swym wzajemnym oddziaływaniu ponad sobą jako nowe i wyższe królestwo: dlatego wraz z tym, co empirycznie ważne dla wszystkich, stopniowo dochodzi do świadomego rozwoju i ukształtowania tego, co prawdziwie i powszechnie ważne, co ma mieć ważność. W ten sposób „duch obiektywny”, historyczny rozwój ludzkiego rozumu rodzajowego, stanowi królestwo pośrednie między nieodzownym życiem psychicznym a wieczną prawdą czystego rozumu, która winna w nim występować. Dlatego historia jest narzędziem (*Organon*) filozofii, dlatego tworzy tego „ducha obiektywnego”, tzn. całościowy stan faktyczny historycznego życia ludzkości, empiryczny materiał, na którym rozwija się w filozofii namysł nad czystą prawdą rozumową.

Faktycznie nigdy nie było inaczej. Także dla samotnego myśliciela, wznoszącego się do ponadczasowej prawdy, męcząca pradawna zagadka istnienia nie występuje w niejasnej (*blassen*) strukturze jego psychologicznej natury, lecz wciąż w postaci, którą uzyskała w historycznej pracy rodzaju ludzkiego, – w twórcach świadomości religijnej, w związkach życiowych obyczajów i porządku państwowego, w postaciach sztuki, w osiągnięciach rozumiejącego poznania tego, co rzeczywiste. Każda filozofia czerpie z nich – raz bardziej z jednej, innym razem z drugiej z tych sfer – swoje problemy i pryncypia ich rozwiązania. Zasługą Hegla jest to, iż z całą świadomością zrozumiał to, co od dawna uczyniła filozofia. Odtąd niewystarczającą zdaje się nam każda historia filozofii, która nie potrafi odkryć tego intymnego związku życiowego systemów z interesem kultury swego czasu. W nauce wielkiego myśliciela widzimy więcej niż odbicie jego własnej osobowości, poznajemy w niej skondensowaną i pojęciowo uformowaną treść rozumową jego epoki. Historyczne samopoznanie rozumu ludzkiego, którego filozofia potrzebuje jako swego metodycznego założenia, uzyskujemy wprawdzie na podstawie całego rozwoju aktywności kulturowych w historii, a poszczególne działy filozofii, jak etyka, filozofia religii itd. opanowują przynależny im materiał na podstawie szczególnych części tego historycznego życia kulturowego: ale tym, co bezpośrednio i przede wszystkim dane dla punktu wyjścia filozoficznej nauki o pryncypiach, pozostaje ostatecznie jej własna historia.

Dlatego historia filozofii dla samej filozofii stanowi istotną i integrującą ją część; a to oparcie się na historii nie jest oznaką słabości i braku oryginalno-

ści, ale konieczną konsekwencją zrozumienia samej istoty filozofii. Ale właśnie to ujęcie stosunku jest też jedynym odpowiednim do tego, aby usunąć niebezpieczeństwo, które dla filozofii może wyniknąć ze szczegółowego zajmowania się tym, co historyczne i zagrażać tym, że sama filozofia rozplynie się w swej historii.

Byłoby bowiem wielkim nieporozumieniem, gdyby to, co powiedziane interpretowano w ten sposób, jakoby sama filozofia miała się teraz uspokoić tym historycznym samopoznaniem ludzkiego rozumu, a rzekome rezultaty historycznego procesu przyswoić sobie jako swą naukę rozumową. Żadne gorsze pomieszanie względem historycznego filozofowania, jak to właściwe idealizmowi niemieckiemu, nie może być ponad to: to jest pomieszanie samej rzeczy z materiałem, z którego ma ona być uzyskana. Wyraźnie trzeba zaakcentować, że właśnie to, co historycznie ważne stanowi problem dla filozofii, że jednak historyczna ważność w sobie samej nie powinna stanowić żadnej racji dla ważności filozoficznej. Jeśli się o tym zapomni, to z takiego nieporozumienia wyniknie przerażający relatywizm; naprawdę byłby to koniec filozofii.

W rzeczywistości stosunek ten pomyślany jest całkowicie odmiennie. Jeśli, jak zdaje się to być wprowadzone, owe treści rozumowe, które stanowią przedmiot filozofii, określimy jako powszechnie obowiązujące wartości, to historia ukazuje nam mocno poplątany proces, w którym we wszystkich sferach kultury, a zwłaszcza w samej nauce, doszły do uznania i panowania wartości rozumowe: ale ich historycznie powszechne obowiązywanie nie jest nigdy dowodem ich krytycznej filozoficznej ważności. Oznacza ono raczej tylko roszczenie, którego uzasadnienie ma być sprawdzone przez badanie filozoficzne. To, co historycznie dane wartości, stanowi przedmiot filozoficznej krytyki. Jest to ABC filozofii krytycznej – najlepiej można się go nauczyć z teorii poznania Kanta.

Jeżeli się o tym pamięta, to nie ma żadnego niebezpieczeństwa, że historyczne filozofowanie popadnie w „historyzm”. Nie można jednak zaprzeczyć, że opracowanie kwestii przez Hegla co najmniej sprzyjało niebezpieczeństwu tego nieporozumienia. Ponieważ zdaje się on całkowicie rezygnować z metody krytycznej, kiedy każdemu wynikowi procesu historycznego wyznacza jego względną wartość jako „momentowi” prawdy, a później samą tę prawdę znajduje jedynie w dialektycznie uporządkowanym systemie właśnie tych samych momentów. Tym samym historyczna faktyczność zdaje się być zinterpretowana jako filozoficzna ważność, pryncypium krytyki zdaje się być porzucone, rozwój pojęciowy zakończony, a filozofia zdaje się rzeczywiście rozplywać w swej historii.

Nie trzeba śledzić dalej, czy zarzuty te odnoszą się całkowicie do nauki Hegla: to, co w nich słuszne, zależy od założenia, które dołączył niestety do pryncypium historycznego filozofowania. Jest to założenie paralelizmu historycznego i dialektycznego rozwoju kategorii. U niego polegał on na tym optymizmie, który stanowił istotną cechę jego logicznego idealizmu: ale to, że „wszystko, co jest,

jest rozumne”⁵, ma dla niego ważność nie tylko w odniesieniu do przyrody, oznaczającej królestwo przypadkowości, lecz istotnie do historii, do „ducha obiektywnego”. Z tego powodu, jak często zauważano i najlepiej można to poznać w jego własnym rozwoju, koniec końców duch obiektywny zbiega się z „duchem absolutnym”: dlatego historyczny porządek momentów ludzkiego ducha musi się pokrywać z dialektycznym szeregiem momentów ducha boskiego. Stąd przynajmniej pozór filozoficznej konstrukcji historii w ogóle, a zwłaszcza historii filozofii.

To dodatkowe założenie Hegla jest więc rzeczywiście tak mylne, jak jest ono u niego zrozumiałe. Oczywiście nie kto inny, jak właśnie Kant nakreślił kiedyś myśl o „filozoficznej historii filozofii, która sama nie jest możliwa historycznie bądź empirycznie, lecz racjonalnie, tzn. *a priori*”⁶. Rozumie przez to mający być z natury ludzkiego rozumu *a priori* nakreślony „schemat, przy pomocy którego epoki poglądów filozofów tak zbiegały się z istniejącymi wiadomościami, jakoby one same miały przed oczyma ten schemat i stosownie do niego postępowały w jego znajomości”⁷. Ale na tych myślach można tylko ciągle ugruntować systematyczny przegląd historycznego materiału, nigdy zaś koniecznej zgodności między systematycznym a chronologicznym porządkiem.

Także faktycznie nie można odkryć takiej zgodności. Postęp zainteresowania, z jakim w biegu historii filozofia zwraca się bądź to przeważnie bądź to wyłącznie do tych lub tamtych przedmiotów, jest już w gruncie rzeczy uwarunkowany metamorfozami ogólnego życia kulturowego i szczególnym stanowiskiem, jakie mocą swej osobowości i ukształtowania życia zajmuje w nim dany filozof. Czynniki historyczno-kulturowe i indywidualny określają problemy, a niejednokrotnie także kierunek ich rozwiązania. Jednakże ze względu na system filozoficzny te dwa czynniki są w sobie przypadkowe. Tylko bardzo rzadko – a to właśnie stanowi często podstawę rozczarowania i zarzutu – rozwój postępuje bezpośrednio (*geradlinig*) z rzeczą koniecznością. Są to bardzo krótkie odcinki, na końcu których nasuwa się od razu znowu pełnia innych pytań, a linie proste zostają odrzucone albo odwrócone. W taki sposób historyczny proces filozofii poddany zostaje wszelkiej przypadkowości faktycznego zdarzenia, a „podstęp idei” nie jest na tyle mocny, aby przeciwstawić się sile tego, co empiryczne. Pojęciowo historia filozofii może być konstruowana w równie niewielkim stopniu, jak jakakolwiek inna dyscyplina historyczna.

⁵ „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne.” G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 17.

⁶ I. Kant, *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*. W: tenże, *Gesammelte Schriften*. Abteilung III: *Handschriftlicher Nachlaß*. Bd. 20: *Vorarbeiten und Nachträge. Einleitung und Erläuterungen*. Hrsg. von G. Lehmann, Berlin 1958, s. 341.

⁷ Tamże, s. 342.

Pogląd taki zdominował współcześnie cały rozwój historii filozofii, i jemu zawdzięcza ona swe naukowe wyniki. Musi być potraktowana jako dyscyplina ściśle historyczna, jak każda inna część historii. Właśnie dlatego najlepiej spełnia ona zadanie, które przysługuje jej w systematycznym związku samej filozofii. Ponieważ tylko dzięki wolnemu od konstrukcji poznaniu faktycznego przebiegu wychodzi najwyraźniej na jaw to, jaki udział w kształtowaniu pojęć mają z jednej strony potrzeby świadomości czasu i osobista energia samoistnego myśliciela, zaś z drugiej strony rzeczowe konieczności myślowego postępu. Kiedy historia filozofii nie tylko jako nauka rejestrująca i odtwarzająca, lecz również rozumiejąca i wyjaśniająca rozkłada te różne nici w historycznej genezie systemów, wtedy same z siebie rozchodzą się czasowe przyczyny i ponadczasowe racje. Na tym polega ich krytyczny rezultat i ich udział w samej filozofii.

Taki jest sens rozpowszechnionego i płodnego znaczenia, jakie historia filozofii posiada dla niej: stąd rozumie się, dlaczego jest ona koniecznym składnikiem systemu filozofii i sama jest nauką filozoficzną, ale nie w konstruktywnym znaczeniu Hegla, lecz właśnie na mocy swego ściśle historycznego wywodu. Przez to wyjaśniono by wielką rolę, jaką w filozofii współczesnej odgrywają studia historyczne i załatwiono nasze zasadnicze pytanie, gdyby nie ujawniła się ostatnia trudność, jaka wiąże się z istotą samych badań historycznych.

Każda historyczna nauka z nieskończonej różnorodności tego, co w ogóle się „wydarzyło”, ze stanów i wydarzeń, wybiera to, co ze względu na wartość kulturową, stanowiącą jej założenie, rości sobie pretensję do bycia „tym, co historyczne”, do bycia faktem historycznym. Historia filozofii ma więc do czynienia z krytycznym stwierdzeniem i rozumieniem tych faktów tradycji, które pozostają w istotnym odniesieniu do „filozofii”. Czy zatem nie musimy już wiedzieć, czym jest filozofia, aby z ogromu tradycji dokonać wyboru koniecznego dla jej historii?

Nie jest to zbędne pytanie. Musi ono zajmować każdego, kto sam pracuje na podstawie źródeł i – jak naturalnie czyni wielu tzw. historyków filozofii – nie ogranicza się do tego, aby na podstawie dotychczasowych opisów utworzyć nowe. A pytanie to staje się tym bardziej palące, im bardziej rozważa się, jak dalece u samych filozofów różnią się historyczne określenia pojęć od tego, co oni chcą rozumieć przez filozofię także, jeśli idzie tylko o jej zadanie. Wtedy pyta się poważnie: co istotnie należy do historii filozofii, a co stanowi jej zbędny dodatek?

To właśnie stanowi doskonały przykład, w oparciu o który można sobie uświadomić, w jakim stopniu już najprostszy proces wyboru faktów, który musi przedsięwziąć każda nauka, określony jest celem poznawczym tej nauki. Oczywiście odpowiedź na tamto pytanie wypadnie bowiem bardzo rozmaicie, zależnie od tego, czy historię filozofii chce się traktować jedynie jako badanie czysto histo-

ryczne, bądź też czy chce się ją traktować jako część samej filozofii. W pierwszym wypadku zbiera się wszystko, co pozostaje w jakimkolwiek związku z „filozofią” i „filozofami”, co jest krytycznie posegregowane, uporządkowane i badane w genetycznym stosunku: w drugim wypadku z tej bardzo szybko narastającej masy dokonuje się znowu węższego wyboru tego, co ma trwałe znaczenie dla systematycznej pracy samej filozofii. Właśnie ta skrzętna praca, jaką ostatnie stulecie włożyło w historię filozofii, filologiczne opracowanie źródeł z całym aparatem krytycznym, staranne prześledzenie biograficznego materiału z odkryciem wszystkich odniesień, w jakich filozoficzne teorie pozostają do życia duchowego swoich czasów – ta skrzętna praca nagromadziła pełnię materiału, gdzie czysto historyczne badanie jednostkowe zdaje się już więcej nie pozostawać w żadnym bezpośrednim odniesieniu do owego znaczenia, jakie cała historia filozofii przyznała systemowi. Zatem jako dyscyplina filozoficzna historia filozofii musi znowu przedstawiać węższy wybór z materiału, który obejmuje ona jako dyscyplina historyczna.

Teraz jest więc jasne, że ten węższy wybór, którego wynik ma wprost służyć samej filozofii, zakłada jej systematyczne przedstawienie albo przynajmniej jego zadanie, tak iż to samo ma ważność także już w odniesieniu do tego szerszego wyboru. Aby bowiem rozstrzygnąć, jakie składniki tradycji należy wprowadzić w obręb badań historii filozofii, trzeba przecież – zdaje się – wiedzieć, co rozumie się przez samą filozofię.

Czyż zatem nie zdajemy się poruszać w kole, skoro z jednej strony twierdzimy, że filozofia potrzebuje swej historii, aby z tego historycznego samopoznania rozumu ludzkiego wziąć swe problemy, – i skoro z drugiej strony nie możemy zaprzeczyć, że wybór tego, co powinno należeć do historii filozofii, sam zakłada już przedstawienie filozofii jako krytycznej miary?

Tego koła – które zresztą można znaleźć w niektórych dyscyplinach historycznych – możemy uniknąć tylko przez rozróżnienie między naukowym samookreśleniem filozofii a nieokreślonym, wieloznacznym poglądem, wnoszonego o niej, jej zadaniach i przedmiotach, na podstawie zwyczajnego sposobu przedstawiania. Od takiego *ἐνδοξον*, jak zauważał już Arystoteles, wychodzi w swym badaniu każda nauka: znajduje go w przekazanym ujęciu i charakterystyce, a przejmuje od niego to, aby go przerobić i ukształtować na nowo przez eliminację albo dodanie. Właśnie w ten sposób leży w naszym przypadku materiał już przygotowany przez denominacje, dzięki którym przekaz ludzi i teorii wyróżniło się jako filozoficzny. Selekcja (*Auslese*), mimowolnie już w tym panująca, jest teraz kontynuowana w pracy naukowej z rozmyślną świadomością, po części korygowana, po części uzupełniana, i w ten sposób znajduje swe metodyczne uzasadnienie. A sam proces selekcji prowadzi potem dalej od czysto historycznego potraktowania historii filozofii do filozoficznego. Wiele przekazuje się o filozofach w aneg-

dotach i sentencjach, o mniemaniach i postępkach, ale nie ma to nic wspólnego z samą filozofią; historycznie może to być interesujące, bądź jako należące do historii nauk, np. badania przyrody, bądź jako powszechnie po ludzku znaczące, bądź też wreszcie jako przyczynek do osobowej charakterystyki myśliciela: ale jest to nieistotne dla filozoficznego celu historii filozofii. Z drugiej strony już czysto historyczne, tyleż co także filozoficzne potraktowanie naszej dyscypliny, ujawnia przymus do tego, aby ze względu na całkowitość i kontekst do swego zakresu badawczego włączyć niejedno, co przez ową mimowolną selekcję świadomości popularnej i tradycji nie rości sobie bezpośrednio pretensji jako „filozoficzne”, tak jak poglądy na świat i życie (*Welt- und Lebensanschauungen*) wielkich poetów i artystów, jak ewentualnie refleksje znaczących badaczy albo ludzi życia publicznego.

Im bardziej zwracamy naszą uwagę na ciągłość tego procesu wyboru przechodzącego od mimowolnej do świadomej formy, tym bardziej zrozumiałe staje się, że skrajnie płynne są granice zarówno między naiwnym przekazem a naukowym historycznym opracowaniem, jak też między czysto historycznym a filozoficznym uprawianiem historii filozofii. Dlatego nic nie szkodzi także to, że nieliczni badacze w naszym obszarze próbują sobie zasadniczo tak uświadomić te stosunki, jak zdaje się to tutaj konieczne. Kiedy u antycznych doksografów tradycyjne fantazjowanie wyrastało z niedostrzegalnych przejść w sprawozdania historyczno-krytyczne, to współcześni historycy filozofii, podzieleni subtelnymi gradacjami, stoją pomiędzy czysto historycznym a istotnie filozoficznie zainteresowanym i określonym potraktowaniem jej przedmiotu. Leży to w naturze rzeczy, że przy wszelkich badaniach szczegółowych przeważa pierwszy moment, natomiast przy wszelkich całościowych przedstawieniach drugi. Ale przecież ciągle trzeba bronić wyraźnego i obowiązującego odniesienia do swego zainteresowania. Także badanie szczegółowe należy do historii filozofii tylko wtedy, jeśli w jakikolwiek sposób dostarcza wkładu do historycznego ukształtowania filozoficznych pojęć i problemów: jeśli tego nie czyni, to zalicza się do ogólnej historii literatury. Skoro zaś całościowe przedstawienie chce dokonać swego krytycznego wyboru tylko z punktu widzenia szczególnego systemu filozofii, wówczas zasadniczo wypada z ram nauki historycznej i jedynie zachowuje jeszcze charakter historycznego przeglądu wprowadzającego do osobnej doktryny. Jeśli sprawy idą tak dalece, że skłonność do wyboru i krytyki staje się apologią wyznaniowego dogmatu, to *eo ipso* takie przedstawienia w ogóle wypadają z nauki. Oczywiście jest jednak to, jak delikatnie i niedostrzegalnie są tu określone przejścia, jak trudno określić pryncypia rozróżnienia: tak jak we wszelkiej historii chodzi przy tym o pytanie dotyczące granic „historycznej obiektywności”.

Przez sam środek tej płynnej dziedziny granicznej, między historycznym a filozoficznym odniesieniem celu historii filozofii, prowadzi trzeci sposób pojmo-

wania, który jest niemożliwy do oddzielenia od swego przedmiotu. Jakkolwiek definiuje się filozofię, określa jej zadanie i próbuje rozwiązać – istotne jest dla niej ciągle zajmowanie się ogólnymi pytaniami dotyczącymi poglądu na świat i życie (*Welt- und Lebensanschauung*), które przecież dotyczą każdego wykształconego człowieka. Dlatego też także znajomość historii filozofii należy do niezbędnych składników ogólnego wykształcenia i jako taka obowiązuje całkowicie słuszenie w literaturze, w akademickim wykładzie itd. Jednakże wraz z określeniem celu przesuwa się odpowiednio znaczenie historycznego detalu: wiele z tego, co jest ważne historycznie-pojęciowo, nie wykazuje żadnego zainteresowania w tym względzie i dlatego lepiej, że pozostaje, aby uniknąć znużenia. Natomiast coś innego, co dla samej filozofii nie ma żadnego znaczenia, nadaje się lepiej do nawiązania do znanych przedstawień i zainteresowań, i zwłaszcza w tym względzie oferuje historyczno-kulturowe i biograficzne tło pożądanej możliwości dla barwnego ożywienia całości. W każdym razie także ten sposób opracowania wymaga celowego wyboru z ogromnej masy całego historycznego materiału, jednakże bez wyraźnego i wyłącznego określenia systematycznej filozofii przez stanowiska.

Istnieją zatem trzy cele, które można ustanowić w historii filozofii: historyczny, ogólnoliteracki, filozoficzny. Bynajmniej nie są one ze sobą sprzeczne. Tak, jak wszystkie trzy ugruntowane są w istocie tego samego materiału, tak też raczej wszystkie trzy dochodzą swoich praw w całości bogatej historycznofilozoficznej pracy, na którą dzisiaj powinniśmy spojrzeć wstecz, i mamy dosyć dzieł, w których faktycznie znajdują zaspokojenie wszystkie trzy zainteresowania harmonijnie. W pierwszym rzędzie należą do nich wielkie monumentalne twory takie, jak Zeller's dzieło o filozofii Greków⁸, bądź Kuno Fischera *Geschichte der neueren Philosophie*⁹. Ale także wiele pojedynczych rozpraw dotyczących większych bądź mniejszych okresów poszczególnych filozofów lub kierunków filozoficznych skonstruowanych jest tak, że w równym stopniu oddaje sprawiedliwość wszystkim trzem stanowiskom: jako znakomity przykład wystarczy wspomnieć tylko *Geschichte des Materialismus*¹⁰ Langego. Zresztą zgodnie ze swym celem relacja ta zasadniczo rezygnuje z przytaczania i charakterystyki poszczególnych zjawisk literackich: w przeciwnym razie, w obliczu nadzwyczajnie wielkiej liczby znako-

⁸ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1856–1868.

⁹ K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*. 10. Bde.

¹⁰ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866.

mitych prac, które przyniosło historycznofilozoficzne zainteresowanie dziewiętnastego wieku, albo musiałaby się niesamowicie rozrosnąć, albo też ograniczyć się do zwężonych, nie mogących być uzasadnionymi w tym miejscu sądów. Z tych względów na końcu zostaną wyliczone jedynie główne znane dzieła na temat całego materiału i jego poszczególnych części: zresztą każdy, kto chce poświęcić szczegółowe studium tym kwestiom wie, że na temat literackiego stanu rzeczy musi się orientować w doskonałym dziele Überwega, którego nowe wydanie dokonane przez Maxa Heinze¹¹ zostało utrzymane na poziomie wiarygodności i kompletności.

Przede wszystkim historyczne opracowanie historii filozofii istotnie stanowi jej naukową stronę. Najpierw, zgodnie ze stanem rzeczy, zwracało się ono do filozofii antycznej i tam przy niejednokrotnie nadwyreżonym i rozsypanym stanie przekazu miało niewyczerpane pole działalności. Kwestią najważniejszą na zawsze pozostanie tu rozprawa z podstawą naszej tradycji, dziełami Platona i Arystotelesa. Od pół wieku jest im poświęcona niemal nieprzejrzana ilość wszystkich prac; ale znaczący rozmiar niezawodnego wglądu, jaki uzyskano i jaki na szczęście dotyczy najważniejszych filozoficznych punktów, pozwala tym dobitniej poznać, że w określonej liczbie tak znaczących punktów, jak i w wielu szczegółach naszej wiedzy nie można za pomocą dostępnych teraz środków wyjść poza stan hipotezy: a nadzieja na ich uzupełnienie zdaje się być możliwa do spełnienia tylko w niewielkim stopniu, a mianowicie tylko dzięki znalezieniu papiirusów. W nowszych czasach znowu badanie naukowe zwróciło się ochoczo, zapewne nie bez wpływu zainteresowania naukowo-przyrodniczego, do presokratyków, zdających się szczególnie pobudzać do poszukiwania analogii między myśleniem antycznym a współczesnym: następnie studia historyczno-religijne zwracają uwagę na niejednokrotnie niezrozumiałe ruchy filozofii Aleksandryjskiej. Na korzyść historii filozofii przemawiają także wymagania historii dogmatów, a dokładniejsze studium Ojców Kościoła obiecuje także pomyślny zysk dla dawniejszych partii.

Specyficzne naukowe opracowanie materiału zastosowano z czasem także w filozofii nowożytnej, chociaż nie wszędzie potrzeba ta przedstawiała jednakowo przekonywające racje, jak dawniej: słowo o filologii kantowskiej jest na wszystkich ustach. Jednakże nikt nie zaprzecza, że zwiększona staranność tych badań musiała odnieść wielki skutek i że przez pożądaną względem materiału kompletność, nie tylko udoskonala się, ale także dosyć często uzupełnia i koryguje szkielet obrazu, który ogólnie biorąc posiadało się przedtem.

¹¹ Max Heinze (1835–1909), profesor Uniwersytetu w Lipsku, przygotował wydania od piątego do dziewiątego (1876–1906).

Jednakże najbardziej wartościowy rezultat takich studiów stanowią wzorcowe wydania pism, listów i ewentualnie wykładów wielkich filozofów, jakie otrzymaliśmy: szczególnie można zaakcentować Bacona i Spinozę. Częściowo troska o to jest zasługą Akademii. W ten sposób Akademia Berlińska, tak jak to wcześniej uczyniła z Arystotelesem, a kontynuuje ze zbiorem jego komentatorów, publikuje nam teraz wydanie pism Kanta. Akademia Paryska postąpiła już dosyć daleko z wydaniem zbioru listów i dzieł Kartezjusza. O wspólnej akcji gigantycznego dzieła wydania pism Leibniza myśli kilka Akademii.

Największe zaległości posiada naukowe przestudiowanie filozofii średniowiecznej. Niejednokrotnie nie uwzględniana forma jej literatury, wraz z trudno usuwalnymi przesądami, przez długi czas działała jako przeszkoda. Szybko urwały się początki, które swego czasu swymi wydaniem i badaniami poczynił Victor Cousin: dopiero w nowszych czasach ponownie podjęto je skutecznie w Niemczech. Niekorzystnie oddziaływanie tu ponadto fakt, że dzięki wpływom, nie mającym nic wspólnego z nauką, oraz zainteresowaniu tą literaturą, nadano jednostronnie osobliwy kierunek, a mianowicie tomistyczny: można to wyjaśnić tylko w taki sposób, że brakuje jeszcze odpowiednich monograficznych rozpraw odnoszących się do najbardziej znaczących myślicieli średniowiecza, Dunsza Szkota i Ockhama. W nie mniejszym stopniu godna pożałowania jest niedoskonała znajomość, jaką ciągle jeszcze mamy o filozofii arabsko-żydowskiej: pozostaje życzenie, że ostatecznie w rezultacie szczęśliwego zrządzenia pojawi się człowiek, u którego filozoficzne rozumienie połączy się ze znajomością literatury ludów semickich i który swą pracę życia poświęci temu, aby uporządkować powierzchowną tradycję za tym się ciągnącą i na jej miejscu ustanowi źródłowy (*quellenmäßige*) pogląd. Wobec nadzwyczajnego znaczenia, jakie literatura ta ma dla chrześcijańskiej scholastyki i mistyki średniowiecza, o wiele ważniejsze i bardziej korzystne, niż okazyjnie powtórzone próby, byłoby włączenie do całości historii filozofii filozoficznej refleksji, którą znajdujemy u Hindusów i Chińczyków.

Chociaż w naukowym zbadaniu historii filozofii nie brakuje luk, to przecież cała rzetelna praca ubiegłego wieku wystarczyła do przyniesienia bardzo obfitych owoców. Ułożono i opracowano krytycznie ogromny materiał. Centralny organ dla tych studiów stanowi założony przez Zellera „Archiv für Geschichte der Philosophie”. Niemożliwe jest już to, że pojedynczy człowiek przyswoi sobie całą pełnię tego materiału aż do ostatniego szczegółu, a także nie da się całkowicie uniknąć niebezpieczeństwa rozproszenia się na bezwartościowych powierzchownych rzeczach. Niekiedy – jak być może również w innych dyscyplinach historycznych – budzi się pragnienie posiadania niezawodnej metody odciążającej ten ogromny nabrzmiały worek szkolny.

Na takie niebezpieczeństwo nie jest narażone takie potraktowanie historii filozofii, które w głównej mierze nastawia się na potrzeby ogólnego wykształcenia

– a raczej przeciwstawione. Najszybciej podlegają mu popularne przedstawienia, poszukujące możliwości udosłusznienia całej historii filozofii tak łatwo i zwięźle jak to tylko możliwe. Ich liczba jest wielka i pomnaża się co roku. Są publiczność znajdującą one w pospiesznych kandydatach do egzaminów, literatach i tych wszystkich, którzy mniej lub bardziej wygodnie chcą się znaleźć na szczycie wykształcenia. Mimo to istnieją również poważne książki, które tylko zręcznie wypełniają tamto zadanie, ale czynią to z gruntowną znajomością i wnikliwym zrozumieniem, a ponadto posiadają swoistą wartość naukową. W tej popularnie określonej literaturze istnieją niezależnie i pozytywnie specjalne opisy poszczególnych filozofów, systemów naukowych, epok itd.: tutaj najlepiej na podstawie źródłowej znajomości z ograniczonego materiału można wypracować dzięki artystycznej sile twórczej zamknięty i wyrazisty obraz. Z tego zamiaru, który znalazł swą realizację także u Anglików i Francuzów, wyniknęła u Niemców kolekcja Frommanna „klasyków filozofii”.

Przed wszystkim filozoficzne, tzn. zorientowane systematycznie opracowanie historii filozofii rzuca się okazyjnie na poszczególne okresy, w których w centrum uwagi znajduje się powiązana grupa problemów filozoficznych i wywołuje istotny rzeczowo uwarunkowany rozwój pojęcia – albo też chętnie kieruje się do porównawczego rozważenia systemów filozoficznych, aby za sprawą ich zgodności i odmienności naświetlić charakterystyczne odniesienia rzeczowego rodzaju: ale przecież o wiele ważniejsza dla tego systematycznego sposobu rozumienia jest zawsze całość historycznego przebiegu; także bowiem tylko w niej znajdują się punkty zaczepienia dla obszernego i zamkniętego w sobie wykształcenia samej filozofii.

Ale na takie niebezpieczeństwo jest narażony jedynie ten sposób opracowania całościowej historii filozofii. Polega on na tym, jak zaznaczono już wyżej, że swoje własne filozoficzne zdanie autor bierze za podstawę nie tylko wyboru, grupowania i rzeczowego powiązania materiału, lecz także oceny przedstawionych przez niego doktryn. W ten sposób przeżywamy historię filozofii ze „stanowiska” Kantowskiego, Schellingiańskiego, Herbartowskiego, pozytywistycznego. Im bardziej wyraźne i mocniejsze jest przy tym miarodajne zdanie, tym bardziej stronnicze, niesprawiedliwe i bezużyteczne staje się historyczne przedstawienie jako takie. Narusza ono fundamentalne roszczenie, że wprawdzie historycy wybierają swój materiał według odniesień wartościujących, aby go porządkować i rozumieć, ale należy się powstrzymać od każdego pozytywnego bądź negatywnego wartościowania na tyle, na ile jest to w ludzkiej mocy.

Dlatego filozoficzne opracowanie historii filozofii nie może zakładać żadnego skończonego systemu filozoficznego jako pryncypium oceny, jeśli nie chce się zrezygnować z naukowej powszechnej ważności swego ujęcia. Zamiast tego pozostaje mu tylko ze ścisłą empiryczno-historyczną prawdziwością pójść drogami, na któ-

rych (zawsze powracające i ostatecznie poruszające każde poważne istnienie ludzkie) problemy filozofii ujęto świadomie w różnych czasach na podstawie ogólnych i indywidualnych myśli przez samodzielnego myśliciela, i rozumiano różnorodne pojęcia, które – zależnie od historycznych założeń – przyczyniły się do rozwiązania tych problemów. Taka historia filozofii jest więc koniecznie historią problemów i pojęć. Kiedy kształtuje ona historyczny materiał w ten sposób, wówczas samą filozofię przygotowuje do tego, aby w ukształtowaniu jej problemów i pojęć, to, co w jej motywach działania i syntezach ma ważność tylko historycznie, oddzielić od tego, co ważne w sobie względem prawdy rozumowej, i od tego, co czasowe, posuwać się do tego, co wieczne.