

## TRANSLATORIUM

JULIUS STENZEL

### O PROBLEMIE HISTORII FILOZOFII. PRÓBA METODOLOGICZNA

*Z języka niemieckiego przetoczył*

*Andrzej J. Noras*

#### Od tłumacza

Podstawa przekładu: *Zum Problem der Philosophiegeschichte. Ein methodologischer Versuch*. „Kant-Studien” 1921, Bd. 26, s. 416–453. Julius Stenzel urodził się 9 lutego 1883 roku we Wrocławiu, zmarł 26 listopada 1935 w Halle. Doktoryzował się we Wrocławiu w roku 1908 z filologii klasycznej (*De Ratione, quae inter carminum epicorum prooemia et hymnicam Graecorum poesin intercedere videatur*), natomiast habilitował w roku 1920 na podstawie niniejszej pracy, która ukazała się jako osobny druk w Getyndze (1921) oraz w „Kant-Studien”. W latach 1925–1933 profesor Uniwersytetu w Kilonii. Przyjacielem Stenzela był Richard Kroner.

*Andrzej J. Noras*

Julius Stenzel

## O problemie historii filozofii. Próba metodologiczna

Tytuł wymaga wyjaśnienia. Należy powiedzieć w jakim sensie historia filozofii nazywana jest problemem. Nie dlatego bowiem, że w pospolitym sensie słowa dzisiaj stało się ono „problematyczne” w swym faktycznym użyciu. Gdyby w dzisiejszej eksploatacji historii filozofii były dane same zjawiska, które upoważniałyby do takiego ujęcia, to przecież mogłyby stanowić tylko pretekst do tego, aby zastanowić się nad całym rzeczowym „problemem” wszelkiej historii filozofii w ogóle. Fakt, że istnieje taki problem we właściwym sensie zadania przedstawionego do rozwiązania, dopuszcza jeszcze dwa ujęcia tego sformułowania; wykluczenie na samym wstępie jednego jest celem drugiego tytułu. Nie chodzi tu bynajmniej o pytanie, które stawiał może antyczny autor: jak należy pisać historię? Nie chodzi więc o metodykę, lecz o metodologię, o *logos* metody w krytycznym sensie, o rozumienie doświadczenia na podstawie jego warunków. Doświadczenie jest tutaj bogatą historycznofilozoficzną pracą swoistego rodzaju (*Prägung*), której dokonał nasz czas. Nasze zadanie polega na tym, aby w e - w n ę t r z n i e z r o z u m i e ć jego często pozornie sprzeczne tendencje, pojąć je w ich konieczności. Nastawienie to zawiera w sobie idealne roszczenie, aby w miarę możliwości zrezygnować z krytyki w popularnym sensie, z indywidualnych sądów wartościujących; przeciwnie z „rozumienia” wynika chęć – i możliwość – nauczenia się na podstawie wszystkich kierunków, kiedy da się wykazać jakiegokolwiek rzeczowe znaczenie także jednostronnych dążeń z istoty nauki – w tym wypadku historii filozofii.

## C z ę ś ć  p i e r w s z a

## I.

Zasadnicze pytanie całego naszego badania, pytanie, które można uchwycić na różne sposoby, brzmi: jak filozofia zachowuje się względem historii filozofii. Prawie bez wyjątku zostaje ono postawione w spojrzeniu na filozofię w następującym sensie: czy filozofię jako naukę można ściśle odizolować od historii filozofii? Innymi słowy: czy istnieje filozofia jako nauka całkowicie oderwana albo dająca się oderwać od swej historii – podobnie jak matematyk może uprawiać swe naukowe dzieło zasadniczo bez znajomości jej historii? Widać, że pytanie to w takim samym stopniu jest pytaniem o istotę filozofii w ogóle, jak pytaniem o istotę historii filozofii, i stosownie do tego nie można na nie odpowiedzieć bez kłopotów. Przede wszystkim można go wyeksponować wskazując dwa przypadki graniczne, między którymi musi się koniecznie znajdować prawda. Z jednej strony stosunek filozofii do jej historii mógłby być zasadniczo taki sam, jak w naukach szczegółowych; naukowy charakter (*Wissenschaftscharakter*) filozofii nie byłby inny niż naukowy charakter matematyki, fizyki itd.; zgodnie z tym historyczna nauka o filozofii pozostawałaby w tak samo luźnym stosunku do niej samej. Wprawdzie historia filozofii wymagała znajomości rzeczowych treści systemów filozoficznych, tak jak historia matematyki może zostać napisana tylko przy znajomości problemów matematycznych; ale odwrotnie, filozofia mogła całkowicie wejść do swej historii. Metoda historii filozofii nie byłaby w jakimkolwiek innym znaczeniu przedmiotem filozoficznej metodologii, jak każda inna historyczna dyscyplina szczegółowa.

Inny pogląd właśnie ów naukowy charakter filozofii kwestionuje na sposób i wzór dyscyplin szczegółowych; także filozofia nie może nigdy dotrzeć do tego stopnia ścisłości; trwale pozostaje ona tworem subiektywnym: światopoglądem, określonym przez oryginalność, wrodzonym bądź też osobowością filozofa zależną od środowiska, wykształcenia, znajomości tej czy innej nauki szczegółowej; u wcześniejszych filozofów decydujący wpływ miał także stan nauki szczegółowej. Filozofia nie mogłaby robić niczego innego ponad opisywanie istniejących sofizmatów (*Philosopheme*), które historycznie bądź psychologicznie reje-

strują możliwe typy światopoglądu. W najlepszym razie niektórym dyscyplinom szczegółowym, logice, psychologii – gdyby tej ostatniej w ogóle nie zaliczyć do nauk przyrodniczych – można by przyznać pewien postać (*Bestand*) poznania obiektywnego, które przedstawia postęp na wzór nauk szczegółowych, powiększającą się postać (*Bestand*) rozumienia. Filozofia jako całość nie może sobie rościć pretensji do tego naukowego charakteru; koniec końców filozofia jest właśnie identyczna ze swą historią.

Między tymi dwoma skrajnościami trzeba zmieścić wszystkie możliwe ujęcia. W ramach tego badania trzeba zrezygnować z odparcia historyzmu i związanego z nim, tutaj na razie nieistotnego, psychologizmu, przez wykazanie naukowego charakteru filozofii<sup>1</sup>. Jednakże w odniesieniu do tego ujęcia może się wydawać coś innego: różnobarwna różnorodność stanowisk i kierunków w obrębie filozofii, które przeczą sobie w historii i filozoficznym życiu współczesności.

Fakt ten jest wystarczająco znaczący, aby nie stawać bezwarunkowo na stanowisku drugiego bieguna: filozofia jako ścisła nauka o charakterze nauk szczegółowych. Filozofia nie może kształtować swej koncepcji prawdy według wzoru matematyki, skoro pozostaje daleko za nim i zamiast pożądaney powszechnej ważności zadowoli się ekskluzywnością sekty uznającej stanowisko jakiejś szkoły za jedynie możliwe obowiązujące. Swoje osobliwe pojęcie prawdy i nauki filozofia musi ująć tak, że na jego podstawie wyjaśni fenomen jej pozornej różnorodności – nie ze słabości ludzkiej natury, ale ze specyficznej struktury filozoficznego zadania. Na jego podstawie należy z góry antycypować i założyć dominujący związek, że w przeciwieństwie do specyficznych metod i zadań nauk szczegółowych, filozofia w każdym znaczeniu musi sobie na pewno ustanowić bardziej ogólny, dla wszystkich nauk jednakowo przyszły cel. To oczywiście nie oznacza, że myśli się tu o możliwie pozornym przetworzeniu wcześniejszych

---

<sup>1</sup> Historyzm i psychologizm z każdego stanowiska, które w jakimś znaczeniu jest krytyczne, jest niemożliwy do przyjęcia tak samo jak ze stanowiska fenomenologii. Porównaj napisane z wielkim zrozumieniem dla ujawniających się w filozofii światopoglądowej wartości pismo programowe Husserla w „Logos” Bd. 1, 1910–11, s. 289 – *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Tłumaczenie polskie Idem: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1992. Na temat wewnętrznego odniesienia filozofii do jej historii zob. niżej s. 34 nn.

stopni wiedzy o świecie wszystkich nauk w ich faktycznej realizacji bądź też tylko eklektycznym uwzględnieniu ich wyników. Raczej wykształciło się całkowicie różne systematyczne pojęcie nauki, które zarazem obiecuje spełnić roszczenie ogólnego odniesienia do wszystkich nauk i ściśle ograniczone naukowe specjalne zadanie filozofii. To nowoczesne pojęcie nauki filozofii obejmuje w równym stopniu problemy historyzmu i jego przeciwieństwa „filozofii jak ścisłej nauki”, a zatem, jak wskazano powyżej, posiada fundamentalne znaczenie dla stosunku filozofii do jej historii. Z tym nowym pojęciem systemu zbiegają się różnego rodzaju ustosunkowania się do pytania o historię filozofii, i aby zrozumieć je w zasadniczej zależności od niego, musi zostać krótko przedstawiona myśl o systemie. Przy czym ujawni się tu istotny dla naszej kwestii fakt, że pozornie różnobarwna różnorodność kierunków i założeń systemów pozwala mimo to poznać jednolitą główną tendencję.

## II.

Już wyżej myśl systemowa filozofii nowożytnej została zdefiniowana negatywnie w ten sposób, że nie miała nic wspólnego z wynikami nauk szczegółowych. Gdyby idea ta była w jakikolwiek sposób zależna od nich, wówczas filozofia stanowiłaby bezpośrednią funkcję nauki szczegółowej. Stanowiłaby eklektyczną i z konieczności dyletancką encyklopedię, i byłaby policzkiem dla charakteru współczesnej nauki, która jest oparta na wnikliwym zróżnicowaniu. Filozofia współczesna nie troszczy się o ostateczne rezultaty, ani też o założenia w sensie materialnego określenia, lecz o specyficzny sposób prezentacji przedmiotu nauk szczegółowych, który tworzy się w ich metodzie.

Na pierwszy rzut oka określenie pojęcia filozofii jako jedności tych formalnych założeń nauki może się wydawać zbyt ściśle. Wprawdzie filozofia nie może zaprzeczyć relacji do przedmiotów naukowych; pytanie jednak brzmi, czy jej kompetencje nie sięgają dalej, czy nie przyjmuje mnóstwa przedmiotów pozanaukowych: moralność, sztuka, religia, i wreszcie przedmiot najbardziej ogólnej, znajdującej świat świadomości, a więc po prostu byt, a nawet czy właściwe zada-

nie filozofii nie musi się spełnić w tych obiektach<sup>\*</sup>; zatem podane wyżej pojęcie filozofii obejmowało tylko część tego, co można określić jako metodologię. Przy bliższym zbadaniu to rozdzielanie okazuje się niemożliwe do zrealizowania. Odgraniczenie kompetencji nauki, sztuki, moralności i religii, a więc krytyczne pytanie o granice każdorazowej sfery ważności szczegółowych zagadnień i metod, to zadanie filozofii obejmuje zarazem tamto, pozornie bardziej ogólne. Idealna, systematyczna jedność tego, co rości sobie pretensję do ważności jako wartość lub wiedza, stanowi także sens ogólnej teorii przedmiotów. Nie istnieje ogólny przedmiot po prostu, którego prosty metafizyczny byt pojęła filozofia. W odniesieniu do każdego metodycznego rozważania dzieli się on na zróżnicowane sposoby świadomości i jej przedmiotowe odpowiedniki, a przedmiot po prostu może być ujęty tylko jako zakładająca te zróżnicowania jedność świadomości w ogóle.

Ponownie podnosimy więc pytanie: czy wraz z systemem metodycznych założeń nauk został w jakimkolwiek sensie określony zakres filozofii? Czy system ten nie potrzebuje ponadto treściowego rozszerzenia, oprócz wskazanych zasadniczo różnych możliwości nastawienia w jego własnej orientacji? Bez wątplenia należy wyraźnie określić, wszystko to, co jest współpomysłane, kiedy mówi się o naukach. Przede wszystkim należy tu obszar tego, co etyczne, estetyczne i religijne; to, w jakim stopniu również te obszary mogą w naukowym uformowaniu wejść do filozofii w analogicznym stosunku, jak inne nauki szczegółowe, staje się bez problemu jasne, gdy ściśle wyodrębnienie wszelkich treści jednostkowych badań naukowych z kręgu rozważań filozoficznych zostanie utrwalone jako sens tego pojęcia filozofii. Można powiedzieć, że cała praca nauki, sztuki i religii, krótko cała zawartość kultury w najszerszym znaczeniu tego słowa, zostaje przez filozofię przyjęta w jej określeniu jako odpowiedź, jako spełnienie pytań. Sformułowanie tych pytań, ujęcie ich jako „problemów” w sensie dawnych właściwych zadań do rozwiązania i zrozumienie ich jedności jako kompletnego systemu, stanowi wówczas właściwy sens tej filozoficznej krytyki. Potrzeba wtedy tylko odniesienia do wspomnianego wyżej sformułowa-

---

<sup>\*</sup> Neokantyści rozróżniają między obiektem a przedmiotem, między *Objekt* i *Gegegenstand*.

nia, wyjaśniającego słowa wobec empirycznie brzmiącego ujęcia: filozofia traktuje o *a priori* nauki. Wówczas filozofia pozostaje w takim samym stosunku do doświadczenia kultury, jak do doświadczenia w ogóle. Myśląca świadomość może sobie wyjaśnić konstytutywne cechy każdej syntezy tylko w doświadczeniu; tylko na doświadczeniu może zrozumieć pytanie, które ostatecznie nie zostało rozstrzygnięte przez każdorazowo odpowiadające doświadczenie kulturowe, którego postęp jest jednak określony i zawsze zostaje określony w wolnym rozwoju. Filozofia pytanie to musi bowiem postawić *m e t o d y c z n i e*. Stąd musi wynikać metoda nauki – znowu nie ważność jednostkowych sądów, ale forma ważności w ogóle, tak jak wypływa ona z formy historycznego, matematycznego przedmiotu. W końcu jest to bowiem istotna różnica we wszystkich naukach, wszystkich rodzajach treści świadomości, jaką formę ważności, jaką ważność można im przypisać. Jeśli w ogóle zostają ujęte jako czynniki kultury, ze sfery czysto subiektywnego przeżywania muszą zostać ujęte w jakiejś formie obiektywności. A nawet w wypadku, gdy obiektywność może być również ujęta w innych formach świadomości, musi być określony moment „dla wszystkich obowiązujących” jako moment prostego wyrażenia ponadsubiektywnej rzeczywistości. W każdym razie możliwe jest skonstruowanie systemu wszelkich fundamentalnych odniesień ludzkiej świadomości z tej strony: jako uporządkowane królestwo problemów, pytań, na które daje odpowiedź świadomość kulturowa – zawsze dawała, dopóki istnieje filozofia. To krytyczne ujęcie filozoficznego zadania stanowi ostatecznie również historyczną postać filozofii Kanta. Oczywiście splatają się w nim z naprawdę krytycznym, zmierzającym do ugruntowania pojęcia nauki motywem jeszcze wielorako odmienne, z których rozwiązaniem pozostają w rzeczowym związku najważniejsze systematyczne wyjaśnienia tego, co nowe. To, jak dalece początki psychologicznego i fenomenologicznego rozważania u Kanta muszą zostać wyeliminowane tylko jako zmętnienia czysto krytycznej myśli, jak dalece są one zdolne do samodzielnej kontynuacji, jak są powołane do istotnego przekształcenia i rozbudowania myśli krytycznej, kończy się ostatecznie fundamentalnym pytaniem, czy oprócz świadomości naukowej jest możliwa do uchwycenia jeszcze inna świadomość, czy zasadniczo bez jakiegokolwiek przyporządkowania do samo się ugruntowującej w relacjach ważności „wie-

dzącej” świadomości dadzą się uchwycić i „opisać” treści. Rozstrzygnięcie tego pytania stanowi podstawowe zadanie filozofii współczesnej.

### III.

Dziś wydaje się całkowicie samozrozumiałym, że takie postawienie problemu, jak czyni to Kant, na podstawie którego filozofię można ująć jako system postawionych i w ogóle możliwych problemów, w odniesieniu do którego każdorazowe treści kulturowe ukazują się jako ciągle rozwijające i rozszerzające się odpowiedzi, do oceny historii filozofii jako wcześniejszych prób zjednoczenia każdorazowej kultury w świadomości, mogła i musiała otworzyć pełnia nowych punktów widzenia. Przecież stale sprzeczne opinie filozofów, ów pozorny „teatr ludzkich ograniczeń i błędów”, układa się w serię prób znalezienia odpowiedzi na konieczne, określone pytania, które odpowiadały każdorazowej kulturze. Mimo, że owe odpowiedzi na pytania dotyczące problemu substancji, wolności, moralności, mogą się zdawać sprzeczne i absurdalne, to przecież jednak w tym krytycznym ujęciu można znaleźć sens, jeśli się wie, że myślenie filozoficzne domniemywa coś, co stanowi specyficznie filozoficzny problem. Skoro tylko raz uchwyci się takie nadające kierunek, immanentne zadanie myślenia jako takie, to stanowi ono miarę dla stopni stawania-się-świadomym tych pytań. Brak lub schodzenie na dalszy plan pewnych problemów daje nam, z drugiej strony, możliwość zrozumienia zupełnie innych systemów, o całkowicie odmiennym położeniu środka ciężkości – krótko mówiąc, wszystko, co nazywamy dzisiaj badaniem historycznofilozoficznym, wydaje nam danym, skoro raz, czego historia byłaby teraz do napisania, problem zostaje uznany za istotę filozofii. Ale dziś jeszcze i prawdopodobnie stale oddziałujący, bo rzeczowo ugruntowany antagonizm między beczasowym problemem a związaną z medium czasu historią – dopiero teraz uznany jako „problem” historii filozofii – przede wszystkim tutaj przeszkadza prawdziwie krytycznemu wykorzystaniu myśli Kanta.

Określona powyżej wstępnie zasada problemowohistorycznego rozważania zrazu musi zostać wyjaśniona przykładem. Problem tego, co historyczne początkowo w ogóle nie był sprzęgnięty z Kantowskim czynem. Bezwzględna jed-



nostronność, z jaką Kant podkreślał niezbywalne prawo filozofii do powszechnej ważności, czyniła go obojętnym na wszelkie zrelatywizowane – historyczne bądź psychologiczne – punkty widzenia. Na tym polegała jego, wiek oświecenia ziszczająca genialność, że myśl o *a priori* ugruntował w centrum filozofii, jak serce, które zaopatruje w specyficzną energię życiową wszystkie części: filozofia może się ujmować tak jak chce, sama w swej widocznej formie, zaś jako ludzka, przez ludzi uprawiana nauka może się wciąż podporządkowywać skromnemu psychologicznemu rozważaniu. Prawo rozumu do reprezentowania siebie samego pozostaje jej zadaniem. Grubiańskie dogmatyczne niezrozumienie tej tendencji, przeciwko któremu także Kant, tylko dlatego, że jest naturalne, właściwie wypowiedział się bardziej radykalnie niż przeciwko relatywistycznemu sceptycyzmowi, w związku z tym wypowiedział się przy swoich zwolennikach natychmiast na obszarze historycznym. Brucker wszystkie filozofema wyposażył bezpośrednio w konsekwencje, które występowały w systemie metafizyki Wolffa, w ten sposób Tennemann zupełnie pozornie obył się bez wszystkich poprzednich filozofów w systemie Kanta. O zdaniu, jakie sam Kant miał o historii filozofii, będzie mowa później w związku ze szkołą marburską, która istotnie nawiązała do tych idei.

Naukową historię filozofii ugruntowuje dopiero Hegel. Uważa się go za tego, bez wątpienia w pewnym sensie zasadnie, który w ogóle uznał znaczenie tego, co historyczne. Oczywiście to, co historyczne – w doktrynie Kanta nie ujmowane w przeciwieństwie do tego, co systematyczne, lecz po prostu napaśtliwie – w koncepcji Hegla z tego wyparcia wrasta głęboko w to, co filozoficzne. Następuje, zrozumiały tylko z określonej przez Kanta sytuacji, nadzwyczaj osobliwy kompromis obydwu szeregów myślowych. To, co filozoficzne staje się historyczne, i *vice versa*. W odniesieniu do naszego problemu oznacza to: historia filozofii staje się naukowa, „a nawet, w aspekcie tego, co stanowi jej sedno, sama staje się nauką filozofii”<sup>2</sup>.

Rozwój filozofii i kultury w ogóle staje się w koncepcji Hegla rozwojem ducha obiektywnego. „Jednak duch istnieje nie tylko jako jednostka, skończona

---

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. T. 1. Tłum. Ś.F. Nowicki. Przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 1994, s. 30.

świadomość, lecz [także] jako w sobie ogólny, konkretny duch. Ale ta konkretna ogólność obejmuje wszystkie rozwinięte sposoby i aspekty, w jakich, zgodnie z ideą, jest on i staje się dla siebie przedmiotem. W ten sposób jego myślowe ujmowanie siebie jest zarazem postępowaniem dokonywanym przez rozwiniętą, totalną rzeczywistość – postępowaniem, którego nie przechodzi i nie przedstawia sobie (*sich*) w jednostkowej świadomości myślenie jednostki, lecz [myślenie] jako ogólny duch przedstawiający siebie (*sich*) w całym bogactwie swojego ukształtowania w historii powszechnej”<sup>3</sup>.

Hegel nie jest zatem nastawiony na następowanie po sobie historycznych jednostek, ale na czasowy rozwój świadomości świata; z pewnością tego rozwoju świadomości świata nie rozumie nigdy inaczej, niż rozwój dialektyczny; ale „rozwój” jest dialektyczny w znaczeniu krytycznym tylko wtedy, gdy (faktycznie oczywiście nierozwiązalnie) pomijam zakorzenienie w czasie, gdy związki ważności procesu dialektycznego jako *quaestio iuris* wyraźnie oddzielam logicznie od *quaestio facti*. W pracy naukowej dziewiętnastego wieku oddzielenie to polega na tym, że moment tego, co czasowe w sensie empirycznym uzyskuje coraz większą autonomię w tym, co historyczne; dla retrospektywnego spojrzenia Heglowskie ujęcie tego, co czasowo-historyczne w krytycznym systemie, jest ukazaniem uzasadnionego szeregu myślowego. Jeśli jednak Hegel stwierdza, że „dokonujące się w historii następowanie po sobie systemów filozofii jest tym samym, co następowanie po sobie określeń idei”<sup>4</sup>, to istnieje wielkie niebezpieczeństwo, że historyczny rozwój uchwyconego systemu – być może jest to już wykoncypowane w odniesieniu do historii – zostanie przekształcony z wykorzystaniem przemocy; niebezpieczeństwo, które przy wskazanej korelacyjności w sobie nie musi się koniecznie zdarzyć, które jednak u Hegla w praktyce dość często ma miejsce.

Jeśli jednak staramy się od tego odróżnić krytyczne postępowanie zdające nam się prawidłowym, to polega ono na większym akcentowaniu tego, co czasowo-historyczne. Idea stopnia rozwoju – tutaj np. Hegla – jest celem, do którego podąża się za pomocą systematycznych rozważań; ale idea ta jest najpierw hipotezą, która ma się dopiero sprawdzić w doświadczeniu historycznym, i jest

<sup>3</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 59.

wystawiona na stałą korektę w postępie poznania. W ten sposób jakaś ślepa historyczna empiria, której brakuje zainteresowania problemem i której brakuje podstawy rzeczowego pytania, musiałaby się przeciwstawić zjawisku o takim skomplikowaniu, jak w systemie filozoficznym i faktycznie „pozbawionemu idei (*ideenlos*)”<sup>5</sup>, tak więc badanie historyczne w dzisiejszym sensie zasadniczo rezygnuje z tego, aby uchwycić tę konstytutywną zasadę faktycznie działającą za historycznym doświadczeniem. Zadowala się ono znalezieniem uregulowania historii za pomocą pewnych odniesionych do wartości myśli o rozwoju, które naturalnie „wkłada” z pełną świadomością tej metodologicznej celowości, mogąc się tylko asymptotycznie zbliżyć do teoretycznie niewyczerpanej rzeczywistości historycznej. Z drugiej strony, metoda Hegła jest prototypem „metafizycznej teleologii”<sup>6</sup> również w zakresie historii filozofii, gdzie rzeczowo Hegłowski punkt widzenia najbardziej jest jeszcze uzasadniony naturą przedmiotu. Ciągłe bowiem na podkreślenie zasługuje to, że pomimo wszelkiej konstrukcji właśnie tam, gdzie znajduje w historii kamienie milowe i zgodnie z nimi wyraźnie się orientuje w dialektycznych stopniach, Hegel ujawnia genialne oko do historycznych szczegółów<sup>7</sup>.

Tak więc immanentna rzeczywistość tego, co historyczne oddziaływała na myślenie Hegła i wpływała najsilniej na jego system, nie uzyskując w nim jasno określonego logicznego miejsca. Dlatego mimo doskonałego podejścia jego filozoficznohistoryczne osiągnięcie – jak owocne właśnie tu pozostaje jego stopniowanie tezy, antytezy i syntezy, oczywiście jako zasady heurystycznej! – w tym, co historyczne zostało przezwyciężone w jego szkole. W przeciwieństwie do niego Eduard Zeller, Johann Eduard Erdmann i Kuno Fischer uzasadniają, czysto historyczną historię filozofii przy tak silnym odparciu elementu systematyczne-

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>6</sup> H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 2. Hälfte. Tübingen–Leipzig 1902, s. 454 nn.

<sup>7</sup> Porównaj, na przykład, przedstawienie platońskiej subiektywności we wstępie do jego wykładów z historii filozofii (s. 83) lub przestrożę (s. 78) w odniesieniu do filozofów starożytnych „przekształcenia w naszą formę refleksji”. Drugi fragment w tłumaczeniu polskim się gubi [dopisek – AJN].

go, że ta antyteza ze swej strony w ostatnich dziesięcioleciach pociągała za sobą syntezę, a przez to świadome cofanie się do zmodyfikowanej zasady Hegła.

#### IV.

U Kanta i Hegła to, co historyczne – wraz ze wszystkimi jego pobocznymi problemami tego, co indywidualne i tego, co psychologiczne – nie osiągnęło jeszcze pełnej skuteczności, tak iż w tym wypadku usunęło zasadnicze cechy całej rzeczywistości, zaś w innych nie wykształciły się adekwatne formy jego istoty. W ten sposób ani psychologia, ani historia nie istniały u Hegła we właściwie pełnym sensie; obie nauki musiały najpierw rozwinąć w sobie przypisane im strony realności, zanim mogły zostać włączone w system filozofii, musiały wykonać zadanie, z którym aktualnie wciąż wiążą się nowe trudności w świadomości naukowej. Zatem jest czymś naturalnym, że obie nauki w dążeniu do uchwycenia realności w sposób wolny od spekulacji, uciekają się do metody, która dotychczas osiągała największe sukcesy w ujęciu realności, a mianowicie do metody przyrodniczej. Wprawdzie zrozumiano, że realność tego, co historyczne i tego, co psychologiczne nie może być łatwo utożsamiona z realnością matematycznego przyrodoznawstwa, a więc, że metody muszą zostać rozszerzone, przekształcone, ale typ matematycznego przyrodoznawstwa dalej zdaje się być ideałem nauki stosowanej do danej rzeczywistości. Nie miało jeszcze miejsca wyraźne przeciwstawienie psychologii wyjaśniającej i opisowej, ani też nie rozpoznano jeszcze granicy metody przyrodniczej. Najważniejszy moment stanowiła tu zatem możliwość pominięcia materialistycznych zwyrodnień pozytywizmu, stałe oparcie, którego przyrodoznawczego zorientowania ciągle musiał poszukiwać sam Kant, skoro chciał, aby ukrytyczniło ono jego metodę.

Siła idealizmu Kanta polegała właśnie na tym, że królestwo przyrody uważał za zasadniczo wolne od „interpolacji” (Dilthey) tego, co idealne i wprost nauczał nieograniczonej ważności prawa natury. Fakt, że z tą nieograniczoną ważnością połączył akurat jej idealne źródło z intelektu, ponieważ z doświadczenia nigdy nie może wynikać powszechna ważność, późniejsze pokolenie mogło o tyle łatwiej pominąć, że zgodnie z jego największym wysiłkiem u Fichtego,

Schellinga i Hegła pobrzmiwa idealistyczny patos, z którego antytezę praktycznego i teoretycznego rozumu Kant celowo sprowadził do najostrzejszego, źródeł rozumu i intelektu sięgającego ujęcia. Dla Kanta podstawowe fakty z życia moralnego mają znaczenie właśnie w idealności, którą im nadał i w której chciał je na zawsze chronić od jakichkolwiek wątpliwości, do tego stopnia, że dorównują one myśli o najbardziej ogólnej prawidłowości przyrody w królestwie zjawisk.

Jak blisko centrum krytycznego myślenia musi się znajdować ta trudność, pokazując dokładnie rozbieżności różnych kierunków, w których w połowie 19 wieku dokonywało się dążenie „z powrotem do Kanta”. Znamienne jest, że historyk materializmu – obok wykształconych przyrodników, jak Helmholtz – jest tym, który jako pierwszy ponownie dobitnie zwrócił uwagę na znaczenie Kanta. Lange jednak jest daleki od prymatu rozumu praktycznego, dla niego metoda krytyczna jest zasadniczo ugruntowaniem matematyczno-fizykalistycznego przyrodoznawstwa; i wprawdzie szkoła marburska wykroczyła poza ten cel, ale zasadniczo pozostała na niego zorientowana; zatem także więc ona nie próbowała do krytycznego systemu wprowadzić znaczących założeń, które istniałyby w celu adekwatnego ujęcia nieprzyrodniczej realności, a więc tego, co indywidualne, psychologiczne i historyczne. Tym samym pozostała więc ona bardziej wierna filozofii Kantowskiej być może tylko w bardziej historycznie uwarunkowanym sensie, niż południowo-zachodnio-niemiecki kierunek idealizmu; jej tendencją jest rzeczywiście „powrót” do Kanta. Okoliczność ta ma istotne znaczenie dla stosunków obydwu kierunków do problemu historii filozofii. Stanowisko kierunku południowo-zachodnio-niemieckiego najostrzejszej wyraził Rickert w książce *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tutaj zostaje wyraźnie uzasadnione specjalne uprawnienie przedmiotu historycznego, a mianowicie, celem historycznego tworzenia pojęć jest indywidualum, w przeciwieństwie do przedmiotu przyrodniczego, który stanowi tylko szczególny przypadek bardziej ogólnego prawa. W określaniu historycznego indywidualum decydującą rolę odgrywa dalsze, charakterystyczne dla współczesnej filozoficznej świadomości pojęcie, pojęcie wartości. Wartość jest zawsze odniesiona do świadomości osobowej, która ją przeżywa; jednocześnie jest z nią nierozzerwalnie

związana ponadindywidualna ważność. Aktywność świadomości, istotny motyw krytycyzmu, przez wyraźne odniesienie do indywidualnie wartościującej świadomości uzyskuje nowy, prosty sens, zarazem jednak ponad czysto psychologicznym procesem wskazuje na sferę obiektywnej ważności. Wyraża się w nim nowa forma uświadomienia, z drugiej jednak strony dopuszcza do nawiązania właśnie do tych motywów idealizmu Kanta, które muszą być bezpowrotnie utracone w matematyzującym zwrocie. Krytyczna synteza pojęcia wartości, pojęcia prawdy i pojęcia rzeczywistości, która nie można tu szczegółowo omówić, pozwoliła na nowo ugruntować myśl Kanta na podstawie prymatu rozumu praktycznego; system wartości Rickerta jest ostatnim wyrazem tego ujęcia filozofii.

Już na podstawie tych niewielkich wskazówek można zrekonstruować stanowisko kierunku południowo-zachodnio-niemieckiego wobec historii filozofii. Po pierwsze, nabiera tu na znaczeniu ostre ujęcie tego, co historyczne jako tego, co indywidualne. Także historia filozofii, jeśli jest ona historią, musi ukazać indywidualne, niepowtarzalne uprzedmiotowienie tego, co historyczne. Dlatego musi „być traktowana jako ściśle historyczna dyscyplina, jak każda inna część historii”<sup>8</sup>. To formalne przekonanie o istocie historii filozofii musi jeszcze treściowo potwierdzić dużo swobodniejszy stosunek do Kanta, który wynika z poznania, że w tak zasadniczym punkcie, jak ocena tego, co historyczne należy wyjść daleko poza Kanta. Stopniowo coraz jaśniejsza teoria tego, co historyczne, która w końcu kulminuje w *Grenzen* Rickerta, doprowadziła do na tyle pełnego ujęcia swoistości przedmiotu filozoficzno-historycznego, że Windelband od samego początku wyraźnie podkreślał *f i l o z o f i c z n ą* stronę historycznego zadania, które sformułował jako „historię problemów i pojęć wytworzonych do ich rozwiązania”<sup>9</sup>. Mimo to Windelband tak wyraźnie poznał podwójne oblicze historii filozofii, filozoficzne i historyczne, tak gruntownie trzymał się detalicznych stron historycznego uwarunkowania filozofii (jak we *Wprowadzeniu* do cytowanej powyżej pracy), tak wysoce jego opisy pozostają

<sup>8</sup> W. Windelband: *Geschichte der Philosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. 2. Aufl. Heidelberg 1907, s. 543.

<sup>9</sup> W. Windelband: *Prospect zur ersten Lieferung der ersten Auflage*. In: *Idem: Geschichte der Philosophie*. 2. Aufl. Tübingen–Leipzig 1900, s. III.

w całkowitym obszarze filozoficznohistorycznych dokonań, że przecież metodologicznie uzasadnił tylko jedną stronę możliwych badań, historię problemu.

Jego pracę i pracę całego problemowohistorycznego badania należy koniecznie uznać za metodyczną odpowiedź na pytanie: w jakim stopniu historia filozofii jest nauką filozoficzną? Tutaj to, co historyczne zdaje się być założone jako dane. Na drugie pytanie, dotyczące ogólnych założeń historycznych, źródeł filozofii – zwłaszcza dawnych – odpowiada badanie filologiczne, które swoje właściwe zadanie ujmuje metodycznie coraz jaśniej i bezpieczniej. Ale problem historii filozofii prowadzi nieuchronnie do trzeciego pytania: w jaki sposób nauka ta może zaspokoić nie tylko naukowe roszczenia filozofii, lecz zarazem roszczenia historii? Połączenie to zachodzi faktycznie wszędzie tam, gdzie we właściwie filozoficznych kwestiach zamierzona jest historyczna pewność, do czego przecież zasadniczo nie musi się kierować badanie problemowohistoryczne. Taki z a m i a r leży u podstaw wszystkich prac szkoły marburskiej. Wynikom badań marburskich można zdecydowanie odmawiać jeszcze podwójnego charakteru tego, co historyczne i tego, co filozoficzne, – że wzbogacają one treściowo i formalnie badania filozoficznohistoryczne o nowe pytania, które teraz i nigdy więcej nie mogą postępować przez ignorancję, ale tylko poprzez przewyciężenie ich dokonań, co należy tutaj wyraźnie ugruntować.

Za filozoficznym wysiłkiem Cohena i jego następców stoi nieustannie wyraźne pytanie: w jaki sposób docieram do sensu, prawdziwego sensu wcześniejszych filozofów? Tutaj – po raz pierwszy – dostrzeżono wyraźnie zadanie w całej jego złożoności, określenia tego, co od Hegła do Windelbanda bezceremonialnie uznawano za osiągalne przez prostą wolę nastawienia historycznego, a mianowicie owego historycznego pierwotnego sensu „jak to było” a więc prostego pytania o to, co faktyczne. Praca Cohena w jego wczesnych dziełach w tak niewielkim stopniu zasługuje na miano filologii Kantowskiej, tak świadomie w zgodzie z Kantowskim roszczeniem uczył on nie filozofii, lecz filozofowania, tak poważnie pracował nad czystym wykształceniem metody krytycznej tak, jak ją rozumiał, wkładając w to od początku cały swój wysiłek, tak pewne jest z drugiej strony, że przede wszystkim jasne poznanie tego, co Kant właściwie myślał, a więc zadanie historii filozofii jako nauki historycznej, ujął w ścisłym związku

z tym dążeniem, a te same zamiary jego i jego zwolenników doprowadziły do interpretacji filozofii greckiej, zwłaszcza Platona.

Jakie więc są te podstawowe założenia, na podstawie których w s p e c y - f i c z n i e f i l o z o f i c z n y c h sprawach można osiągnąć h i s t o r y c z - n ą pewność? Zgodnie z – w praktyce co prawda wielokrotnie modyfikowaną – zasadą szkoły marburskiej do interpretacji każdego filozofa nie potrzeba w zasadzie żadnego innego sposobu do określenia tego, co historyczne, jak przemyśleć go – nie problemowohistorycznie – lecz bezpośrednio problemowo. Cohen mówi tak: „Słusznie bowiem uznana jest przecież kwestia, że w ostatecznej instancji nie istnieje jakiegokolwiek wystarczająco obiektywne kryterium oceny autentyczności, dojrzałości, zasadniczości, niemal trzeba powiedzieć, poważnie pomyślanego u Platona, niż własna naukowa subiektywność, niż teoriopoznawczy wgląd, który każdy musi posiadać”<sup>10</sup>. Tutaj szkoła marburska może się powołać na samego Kanta, który w *Krytyce czystego rozumu* ustanawia zasadę: „Zaznaczę tylko, że nie jest niczym niezwykłym, tak w zwyczajnej rozmowie, jak w pismach, by za pomocą porównania myśli, które autor wypowiadał o swym przedmiocie, rozumieć go nawet lepiej, aniżeli on sam siebie rozumiał, bo nie określił swych pojęć dostatecznie, a w efekcie niekiedy mówiąc, a nawet myśląc, wbrew własnej intencji”<sup>11</sup>.

Dzięki badaniom szkoły marburskiej, która swą, uzyskaną w historii filozofii współczesnej metodę zastosowała także – z niezaprzeczalnym sukcesem – do filozofii greckiej, powstała nowa sytuacja, której niejednoznaczność najlepiej uwyraźnia *Platon* Wilamowitza. W niezmiernie istotnym dla całego naszego pytania *Wprowadzeniu* Wilamowitz posługuje się podwójnym pojęciem filozofii: filozofia jako teoria i filozofia jako coś innego, jako istota osobowości Platona; tymczasem już na wstępie należy zauważyć, że rozdział ten jest trudny do przeprowadzenia. To, co z pierwszego rodzaju filozofii znajduje się u Platona, Wilamowitz pozostawia filozofom; bez wątpienia ma przed oczyma metodę mar-

---

<sup>10</sup> H. Cohen: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg 1878, s. 6 [tekst ukaże się jako *Teoria idei Platona a matematyka*].

<sup>11</sup> I. Kant: *Dzieła*. T. 2: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. M. Żelazny. Toruń 2013, s. 361–362 (B 370).



burską, kiedy mówi o tym, że filozofowie „ze szczególnie satysfakcjonującym sukcesem obserwują samoistne zjawiska równoległe”<sup>12</sup>. W najwyższym stopniu charakterystyczne dla tego pojęcia koncepcji filozofii jest ubolewanie, że nie wystarczy „logika ani matematyka, astronomia i fizjologia do tego, aby zrozumieć, wyczerpać i ocenić treści jego naukowych pism”<sup>13</sup>. Wilamowicz zmienia pojęcie filozofii w jednostronnie logiczno–techniczne, aby ową „cenną dla Platona” filozofię, która jest mu dostępna, móc uwydatnić co do zakresu i znaczenia. Powód jest jasny, i właśnie tutaj tkwi fundamentalne znaczenie książki Wilamowicza dla naszego pytania: Wilamowicz musi uznać, że tylko ten dysponuje sądem o istotnych cechach filozofii Platona, kto filozofię rozumie jako naukę szczególną. Być może nie wiedząc o tym, właśnie zestawiając logikę i matematykę uznał dosłownie dawne roszczenie Cohena, że do historii filozofii należy wnieść znajomość jej systemu, tak jak znajomość matematyki do historii matematyki. Niewystarczająco wysoko oceniona praca, jaką przynajmniej dla poznania filozofii greckiej może wykonać filologia jako historia kultury, o ile także filozof tysiącem korzeni związany jest z gruntem całej kultury swego czasu, pokazuje znacząca praca Wilamowicza tak samo wyraźnie to, jak w dyspozycji i realizacji tego rozszczępienia pojęcia filozofii ukazuje się w jasnym świetle cała problematyka historii filozofii. A do tej problematyki, do pytania o sens owego „rozdziálu pracy” między historią a filozofią, co pokazuje także stanowisko Wilamowicza, w najbliższej relacji pozostaje myśl marburska. Ponieważ wraz z sukcesem „chcieć obserwować samoistne zjawiska równoległe do Platona”, nie jest naprawdę wyczerpany zamiar Natorpa. Także on chce ująć „samego” Platona, dzięki owemu filozoficznemu wytworzeniu sensu.

---

<sup>12</sup> U. von Wilamowitz–Moellendorff: *Platon*. Bd. 1: *Leben und Werke*. 2. Aufl. Berlin 1920, s. 3.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

## C z ę ś ć d r u g a

## I.

Radykalne roszczenie Cohena zrównania tego, co obserwatorowi wydaje się słuszne z tym, co jest mniemaniem wcześniejszego filozofa, o ile jest „poważnie pojęte”, pomija inne istotne cechy historycznego tworzenia pojęcia. Uwyraźniło ono jednak ostro i subiektywnie, i dlatego skutecznie, istotny punkt: że nawet w historii filozofii nie istnieje nic łatwego do odczytania; że powstaje ono dopiero wtedy, kiedy się go rozumie, go „wytwarza”, tak jak cała historia dochodzi do skutku dopiero dzięki wyborowi, dzięki odniesieniu do wartości, ze względu na którą przedmiot ma znaczenie w określonym sensie.

Teraz więc należy bardziej szczegółowo rozważyć tę pierwszą stronę historycznego tworzenia pojęć dla naszych celów. Przede wszystkim określenie „wybór wartości” nie wyklucza jeszcze w wystarczającym stopniu myśli o tym, jakoby chodziło o to, aby dokonać wyboru z jakiegoś skończonego, aczkolwiek niezmiernie licznego, a więc nieprzejrzanego zbioru przedmiotów. Wtedy jednak także metoda marburskiej historii filozofii nie mogłaby z tym nic zrobić. Ale w rzeczywistości jest faktem historycznym, którego rodzaj także ciągle, jest niemożliwy do pomyślenia poza kontekstem, który dopiero nadaje mu jakiś sens, jakież znaczenie. Kiedy historyk mówi: Ta mała, wcześniej pomijana cecha ma dla oceny ogromne „znaczenie”, wówczas ta powszechnie zrozumiała uwaga często może w najprostszym sposobie pokazać to, co oznacza historyczne odniesienie wartości; jest ono zdaniem jednostki w sensownym kontekście, poza którym zostaje ono pominięte jako „bezsensowne”. Dlatego również w naszym wypadku należy koniecznie położyć mniejszą wartość na zewnętrzne odgraniczenie przedmiotu w tym sensie, że to, czym jest filozofia w jej zewnętrznym zasięgu, musi mieć żywo w pamięci w każdym wypadku; ale o wiele bardziej istotne jest to, aby w jednostkowym wypadku w ramach sensownej relacji jedności odkryć najpierw szereg „faktów”, które „nic nie znaczą” poza tym kontekstem, ale teraz otrzymały „wartość” dzięki ich zaszeregowaniu i dopiero tym sposobem zostały wyniesione do świadomości naukowej. To, jak ważne jest owo wykształcenie narządów apercypcyjnych właśnie do wyróżnienia filozoficznego sensu dowol-

nych historycznych zabytków, wynika z formalnego charakteru tego, co filozoficzne, co nie odróżnia się dopiero od innych pryncypiów wyboru w jakimś „co”, lecz w jakimś „jak” rozważania. W ten sposób właśnie w historii filozofii możliwości wyboru są niezliczone w tamtym twórczo-krytycznym, a nie pozornie odróżniającym sensie; w zależności od treści, struktury metody filozoficznej, jakie wytworzył sobie obserwator, te czy tamte szeregi motywów zostają wyrażnione u danego filozofa i nabierają nowego znaczenia. Zawsze jest to nowy sens, który tworzy się w systematycznym k o n t e k ś c i e, który przedstawia specyficzny punkt widzenia wartości badań filozoficzno-historycznych – to, co tylko systematyczne także może stanowić zasadę kształtującą historię.

Poniżej wynik ten zostanie uzasadniony jeszcze bardziej szczegółowo; najpierw jednak trzeba załatwić zastrzeżenie diametralnie przeciwstawne do tego poglądu, do którego znowu daje sposobność marburska historia filozofii, stanowiąca punkt wyjścia tych rozważań. Czyż nie jest odwrotnie, a mianowicie, że bierze się za podstawę „określony system” rozważania historycznego? Czy przeciwnie, nie prowadzi koniecznie do zubożenia historycznej faktyczności to, że względ na koszty uwypukla nadmiernie coś jednego w obrazie, nieprzyzwoicie spychając na dalszy plan coś drugiego i w ten sposób zniekształca historyczny obraz? Czyż zaletą „czysto” historyczno-filologicznej historii filozofii nie jest uniknięcie tego zagrożenia i pozostawienie historii problemu właściwego filozoficznego rozważania historii, która z wątpliwej potrzeby arbitralnego wyboru czyni cnotę i świadomie w swej historii chce prześledzić tylko j e d e n szereg, j e d e n problem, nie troszcząc się o inne rysy, które tym sposobem schodzą na plan dalszy? Oczywiście tok naszego badania, które pyta o specyficzną zasadę wyboru i kształtowania historii filozofii, w nie mniejszym stopniu jak tego sprzeciwu, wymaga analizy pojęcia interpretacji. Ponieważ zadanie filologicznej pracy filozofii – lub filozoficznej pracy filologii – może stanowić tylko wyjaśnienie i interpretacja dzieła filozoficznego. Ogólniejsze rozważenie rozumienia słowa pisanego w ogóle pokaże, że w obrębie historii filozofii rozumienie co do struktury jest bliskie tłumaczeniu. Ponownie należy odnieść się do przyczyny tej dygresji, do twierdzenia, że zaleta czysto filologicznego rozważania tkwi w braku świadomego systemu.

Tłumaczenie oznacza zastąpienie elementów określonego kontekstu sensu innymi, tak, że zachowany zostaje ten sam kontekst sensu<sup>14</sup>. Pomijając najprostsze zdarzenia tego rodzaju, problem będzie się zawsze rozpoczynał tym, że nie będzie można łatwo zamienić jednostkowych nośników sensu, słów: aby zachować „wierność” sensowi, trzeba będzie tłumaczyć „swobodnie”. Często dlatego nie istnieje możliwość dosłownego tłumaczenia, która dopuszczałaby pojedyncze słowa w sobie, nie istnieje dlatego, że oczywiście słowo znaczy „tutaj” coś innego. Oznacza to, że już przy prostych myślach znaczenia słów porządkują się zgodnie z wyjaśniającym słowem wiążącym się z sensem kontekstowym, który prowadzi od jednej części „znanzeń” przyjętych jako pewne, powstaje w świadomości interpretującego przez antycypację. Istnieje dwójaka możliwość, że te pierwsze znaczenia były już fałszywe albo, że były one właściwe, ale kontekst był fałszywy – obydwie błędy mogą się również pokrywać. Można zauważyć błąd, jeśli w innym miejscu słowo pojawia się w zapewne całkowicie innym znaczeniu, a ta nie rozważana wcześniej możliwość przynosi nowy sens w tamtym związku – albo, jak można sobie wyobrazić dalsze związki (*Complexionen*) – psychologiczne procesy, które oczywiście w szczegółach wcale nie muszą być świadome temu, kto stara się zrozumieć sens dzieła. Zatem dla każdego związku, który wznosi się ponad sferę bezpośrednio oczywistych przedmiotów, istotną rolę przy tłumaczeniu nie bez kłopotów odgrywają związki świadomościowe, które wnoszą interpretujący. Teraz więc każde rozumienie ujętego w słowa związku sensu da się rozważać według typu tłumaczenia, o ile w każdym wypadku chodzi o wytwarzanie własnego związku świadomościowego na podstawie obcego. Jeżeli rozumiem coś w danym języku bez potrzeby „tłumaczenia”, w języku ojczystym lub biegle mi znanym języku, to jest to analogiczne do procesu zachodzącego przy dosłownym tłumaczeniu: natychmiast powstają we mnie te same jedności znaczeniowe i jedności sensu. Jeśli jako Niemiec czytam na przykład na razie nie całkiem zrozumiałą wiersz Goethego, to może zaistnieć taki wypadek – myślę, że bardzo rzadki – że od razu uchwytuję słowa w treści znaczeniowej Goethego, tylko nie mogę spełnić jego syntezy sensu. Moim zdaniem jednak w większości

<sup>14</sup> Por. R. Hönigswald: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie. Vortrag gehalten auf der Generalsammlung der Kant-Gesellschaft zu Halle a. S. am 20. April 1913*. Berlin 1913, s. 42.

wypadków znaczenie poszczególnych słów jest inne od tego, które najpierw wnoszę – ponieważ na tym polega główna cecha poezji – a rozumiem ją prawidłowo dopiero na podstawie antycypowanego związku. Zatem w procesie całkowicie analogicznym do tłumaczenia wyszło na jaw, na podstawie sensu antycypowanego związku, wypełnienie pierwotnie mi nieznanego nośnika sensu z nowym znaczeniem. Jeśli pomyślimy teraz związek filozoficzny, jak np. w języku greckim tak niejednoznaczne słowa, jak *psyche*, *doxa*, *episteme*, to z pewnością konieczna jest antycypacja pewnego rodzaju, aby te przedstawienia połączyć w świadomości. Fakt, że w rozumieniu greckiego filozofa proces psychologiczno-myślowy tylko co do stopnia jest różny od piszącego w „naszym” języku, uczy raczej niemożliwości interpretowania jednej strony Kanta, Hegła bądź Fichtego w sobie. Fakt, że również tutaj spełnienie jednostkowych terminów za pomocą jasnej treści nie stanowi najmniej ważnego zadaniem rozumienia, że tylko na podstawie „przeczcucia całości” (Schleiermacher) można zrozumieć to, co jednostkowe, nie jest oczywiście zakwestionowany tym, że całość staje się ponownie zrozumiała na podstawie części. Chodzi tu o ciągłe oddziaływanie wszechstronnej syntezy, której nie można nigdy odczytać na podstawie części, które początkowo same występują w świadomości, lecz można tylko wytworzyć we własnej aktywności rozumiejącego.

Już w tym miejscu, przy pomocy łatwo zrozumiałego rozważania, można było uzyskać dostęp do filozoficznego problemu historii filozofii. Jakże bowiem inaczej można uzupełnić sens jakiegoś filozoficznego związku, aniżeli na podstawie tego, co wydaje się prawdziwe obserwatorowi, a więc na podstawie systematycznego wglądu, a dla tego, kto stoi na stanowisku Cohena, jego wyżej cytowane już słowa potwierdzają historyczno-filozoficzny sąd jednostkowy, że „własny teoriopoznawczy wgląd” istotnie partycypuje w uwypukleniu historycznego sensu. Mimo to takie myśli, tak samo jak nie mniej oczywiste ujęcie filozoficznego rozumienia jako tłumaczenia jednego sensu przy pomocy drugiego, zostaje tu odroczone każdorazowym systematycznym stanem filozofii określonych pojęć. Ponieważ nie trzeba było jeszcze zajmować pozycji obronnej wobec mniemania, że korzystniejsze jest ujęcie sensu danego filozofa intuicyjnie bez

„systemu”, wczucie się w obcy świat myśli bądź też jakoś inaczej określić ten proces.

Ponieważ relacja jedności w jej rozwoju, uzupełnienie tego, co niekompletne<sup>15</sup> z powodu jakichkolwiek okoliczności, naprawdę w rzadkich przypadkach zostaje świadomie zrekonstruowane w drodze dyskursywnych rozważań, lecz raczej dochodzi do skutku za pomocą aktu fantazji (*phantasiemäßigen*), tak iż owa antycypacja jedności może zostać nazwana na podstawie początkowo niecałkowicie uchwyconych elementów intuicji. Trzeba przyznać, że możliwość przeniesienia tej intuicji w to, co dyskursywne jest czymś, co zgodnie z ideą stale jest wymagane przy naukowym rozumieniu, w przeciwieństwie do artystycznego. Raczej nie podlega wątpliwości fakt, że jest to szczególnie konieczne właśnie w filozoficznym rozumieniu. Przecież ciągle rezygnuje się ze zdania sprawy ze związków świadomości, jakkolwiek nierozumne by nie było przedstawianie ich jako wstępnego warunku rozumienia poematu Goethego – nawet w tak zwanej poezji idei, która właśnie dlatego nie oznacza poezji *p o j ę c i a* – skoro dążę tylko do tego, aby rozważać coś filozoficznie; także w obu wypadkach faktyczne procesy myślowe mogą wykazywać początkowo analogiczną strukturę. Dlatego każdy, kto twierdzi, że w jakimś miejscu jakiegoś platońskiego dialogu jakoś „rozumie” *eidos* lub *doxa*, jest zobowiązany do zdania sprawy z tego, w jakim związku myślowym go klasyfikuje. Zatem nikt nie będzie zadowolony z powiedzenia: „czuję dokładnie, co to znaczy, to wynika przecież z kontekstu”. I w każdym z terminów, które występują w filozofii przedsokratejskiej, pytanie komplikuje się najpierw z powodu fragmentarycznego przekazu, a następnie z powodu dystansu względem obecnej świadomości powszechnej. Mimo to, każdy „rozumie” dwuznaczne wyrażenia  $\approx$  , atom, cel, podstawa w oparciu o systemowy związek jedności, może to wiedzieć lub nie. W im bardziej naturalny sposób myśli o tym, że nie ma „systemu”, tym większe niebezpieczeństwo błędnej interpretacji, ponieważ znaczeniami, którymi dysponuje, bez problemu zastępuje rozumiejące nośniki sensu, ponieważ wcale nie jest świadomy wieloznaczności, bogactwa znaczeń. To naiwne stanowisko nazywam również

<sup>15</sup> G. Simmel: *Die historische Formung*. „Logos” 1917–1918, Bd. 7, s. 128.

„systematycznym”, ponieważ jest niemożliwym aby „znaczenie”, „abstrakt”, „konkret”, „realność”, „idealność”, „przyczynę”, „cel” rozumieć inaczej niż na podstawie systemu, który określa w z a j e m n y stosunek tych terminów. Kto „nie ma żadnego systemu”, ten – nie dostrzegając tego – ulega naszej empirystycznej świadomości czasu; kto nie ma filozoficznego wykszolenia, w ogóle nie jest w stanie wyobrazić sobie innego pojęcia b y t u, które między pojęciami tego, co abstrakcyjne i co konkretne umożliwia zupełnie nowe relacje, jak relacje empirystycznej logiki abstrakcji; z tym jednak związana jest nie tylko możliwość wzniesienia u Platona ponad powszechną alternatywy: byt jak łącznik, byt jako istniejący, ale ze zgodnością stale modyfikowanego pojęcia bytu wiąże się przecież faktycznie rozumienie Kanta i Hegla, nie mniej niż rozumienie Parmenidesa i Arystotelesa<sup>16</sup>. Zwłaszcza w pojęciu, którego używa się w sposób najbardziej nieświadomy, pojęciu j e s t, w odniesieniu do refleksowania nad którym wpada się na końcu, jest się najściślej związanym z systemem, który ma leży u podstaw myślenia i w którym odczuwa się brak wszystkich występujących stosunków sensownych i zgodnie z nim się je „rozumie”. Znowu słowa wyjaśnienia wymaga psychologiczne założenie tych rozważań. Powyższe twierdzenie, że tamto uzupełnienie niekompletnych związków znaczeniowych polega na intuicyjnie antycypowanym sensie całości, należy wyraźnie rozszerzyć tak, iż nawet tak skomplikowanym jednościom psychicznym, jak najbardziej ogólne pojęcie bytu, może odpowiadać nieświadomy analogon, dla którego znowu z powodu jego bliskości fantazji wybrano wyrażenie intuicji, który jednak przez swoją, przynajmniej zamierzoną, możliwość przeniesienia do świadomego systemu znaczeń odróżnia się od podobnych tworów. Przy okazji nie ma znaczenia to, że przy próbie podniesienia tego nieświadomego systemu do dyskursywnej świadomości, okaże się, iż nie cechuje go wolny od sprzeczności sens, że w związku z tym wcale nie spełnia logicznych wymogów obiektywnej ważności. Ba, doświadczenie pew-

---

<sup>16</sup> Bardzo ciekawym przykładem tego, jak rozumienie jakiegoś filozofa zależy od pojęcia bytu, jeśli się go źle zinterpretuje, jest ocena arystotelesowskiej koncepcji bytu przez Natorpa. Z jakichś powodów nie chce przypisać Arystotelesowi innego pojęcia bytu, niż najbardziej prymitywne, empirystyczne pojęcie bytu, aby odciąć się od własnego – Natorpa i Platona – i zobrazować rażące niezrozumienie Platona przez jego ucznia (por. W. Jaeger: *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin 1912, s. 73).

nych dyskusji w życiu i w nauce pokazuje, że proces ten wcale nie musi prowadzić do zniszczenia tych nieświadomych jedności, tak że jego intuicyjna forma posiada całkowicie psychologiczną realność.

Jak dotąd idzie o faktyczne granice rozumienia przy najlepszej woli podmiotu, które były wykazane jako psychologiczne realności i zostały świadomie oddzielone od tworów logicznych prawdy lub błędu, ważności lub nie-ważności. Skoro jednak od pytania, czy rozumiejący podmiot w ogóle może bądź nie „poznać” tę czy inną możliwość połączenia, przechodzi się do następnego pytania, czy rozumiejące połączenie uchwytuje *p r a w d z i w y* sens, to muszą wystąpić kryteria sensu, które mogą go determinować jako prawdziwy; *m o ż l i w y* sens musi się prezentować jako *o b i e k t y w n i e k o n i e c z n y*. Te dwa sposoby uświadomienia należy tak ściśle oddzielić logicznie, należy te dwa sposoby myśleć przy pomocy uniwersalnego znaczenia pojęcia sensu tak dalece równoległe, że wszystko, co można orzec o relacjach sensu, ma ważność również w stosunku do obiektywnego sensu, do prawdy. Tak, jak jakaś sensowna całość powstaje od jednego zdania aż do obszerniejszych związków znaczeniowych w świadomości rozumiejącego za pomocą gotowych antycypacji z elementów, tak też ostatecznie spośród możliwych sposobów wyjaśniania jako konieczna możliwa do wykazania interpretacja – odpowiadająca *p r a w d z i w e m u* znaczeniu – w naukowym procesie poznania jest także tylko możliwa jako zwykły sens, dopóki kryteria prawda nie są aktualnie świadome. Stadium to jest również możliwe po poznawczym uchwyceniu kryteriów, a nawet może stać się regułą to, że świadomość naukowa, nawet *actualiter* nie posiadając kryteriów w danej chwili, na podstawie antycypacji poznaje interpretująco prawdziwy sens. Innymi słowy, także dla *d o j ś c i a d o s k u t k u*, jeśli nawet nie dla treści *p r a w d y*, należy analogicznie do powyższego opisu ustalić intuicję, która w jeszcze większym stopniu jest gotowa do tego, aby w każdej chwili przejść do aktualnej formy uświadomienia podstawy, niż tamte opisane wcześniej procesy psychologiczne. Istotą tej intuicji jest stała gotowość do przejścia do systematycznej pojęciowości; w jakim stopniu gotowość ta aktualizuje się w szczegółach i jak może być zaktualizowana, pozostaje pytaniem samym w sobie. W każdym razie skoro wraz z istotą nauki dana pojęciowość, zgodne z sądem odniesienie



do kryteriów, nie jest możliwa całkowicie, to intuicji tej przysługiwałoby naturalnie znaczenie rozciągające się ponad to, co psychologiczne poznania, znaczenie nie tylko *pełne* sensu, ale także *sens nadające*. Jednakże pytanie to pozostaje nierozstrzygnięte; najpierw należy rozważyć metodę filozofii historii, która dzięki wyraźnemu namysłowi nad kryteriami filozoficznej prawdy poszukuje wykształcenia ujmujących narządów, poszukuje wyniesienia antycypujących związków sensu do rzeczywiście systematycznego uświadomienia. Jej, problemowo-histerycznej metodzie, przysługuje znakomity udział w konstytuowaniu przedmiotu historii filozofii w sensie historycznego tworzenia pojęć; określenie i wytyczenie granic tego udziału jest zadaniem dalszych rozważań.

## II.

Pojęcie systemu, które uczyniono podstawą rozważań, właśnie w swej formalnej naturze okazało się doniosłe dla historii filozofii. Filozofia jako nauka jest systemem problemów: można zatem dojść do wniosku, że istotnie historia filozofii, przynajmniej co do swej filozoficznej strony, jest historią problemów. Najpierw należy krótko opisać jej formy przejawiania się. Doświadczenie nauki przyniosło dwa rodzaje: historię indywidualnego problemu i historię związków problemowych. Granica jest płynna, historia problemu poznania jest historią filozofii na podstawie ściśle określonego pojęcia systemu, a metodologicznie zbliża się do tych przedstawień historii filozofii które, bez wyraźnego ograniczenia jej obszaru z tej strony, historię filozofii rozważają z punktu widzenia „problemowohisterycznego i systematycznego”. Zjawisko to jest głęboko zakorzenione w rzeczy, w istocie filozofii. Jeśli ktoś wyznacza sobie zadanie historycznego przedstawienia problemu substancji, przyczynowości, to jest zawsze zobowiązany do tego, aby najpierw wyjaśnić problem, wyjaśnić samo pytanie, o jakie tu chodzi. Ale każde takie rozważanie odnosi się do całości poznania; najpierw więc musi odróżnić problem od sąsiednich problemów, które przecież same są określone w jakiś sposób. Oczywiście nie jest konieczne, aby w odniesieniu do każdej tego rodzaju monografii z góry wyraźnie określić system filozofii. Jednak w dzisiejszej filozofii, tak jak w innych naukach, istnieją pewne ustalone

pojęcia, systematyczne skróty, które jednoznacznie reprezentują określoną rzeczową treść znaczeniową. Za pomocą takich pojęć, które dla doświadczonych od razu dokonują pewnych systematycznych klasyfikacji, każdy jednostkowy problem musi faktycznie zostać zakotwiczony w systemie problemów w ogóle, jeśli ma to być jasno określone. Dopiero wtedy można przedstawić historię problemu. Kto uprawia historię problemów, ten przecież nie chce pokazywać gotowego systemu problemów, ale raczej ich historie, jakie wszystkie te problemy ujawniły w ich przebiegu, ale właśnie jego założeniem jest myśl o systemie, jaki antycypuje świadomość. Z pewnością celem takiego postępowania w rozważaniach historycznych, w treściowym bogactwie rozwiązań, które w różnych związkach z innymi problemami stanowią część właściwie badanych pytań, będzie jeszcze głębsze uchwycenie tych problemów, znaczące wypełnienie ram pierwotnego sformułowania tematu; przecież istotnie od ram zależy bogactwo tego, co w ogóle zawiera się w doświadczeniu historycznym; pełna systematyczna jasność na temat miejsca problemu w całej filozofii, jego zaszeregowanie i odgraniczenie sąsiednich problemów pozwala dopiero na poznanie problemu w splątaniach, w których występuje on w historii, wyodrębnienie go z tych zawłości i określenie udziału, jaki dany filozof może sobie rościć w stopniowym wyjaśnianiu sprawy, w rozwoju prawdy. To pokazuje bezcenne znaczenie historii problemu dla dojścia do skutku wszelkiej historii filozofii; w historii problemów tkwi wartość, zgodnie z którą z różnorodności wszystkiego tego, co jest gotowe w materiale możliwego filozoficznohistorycznego badania w historii, zostaje wybrany i ukształtowany specyficzny przedmiot, bezpośrednio widoczny, który musi być w niej stale obecny, który stale musi być „filozoficzny”. Przedstawia ona tylko postępowanie na wyższym poziomie: na podstawie antycypowanych ogólniejszych związków dodaje elementy doświadczenia do całości, z tym, że ten antycypowany związek z formy interpretującego ujęcia sensu przechodzi w świadomą formę systematycznego myślenia.

Niewątpliwie więc nastawienie problemowohistoryczne jest założeniem wszelkiego filozoficznohistorycznego badania i nigdy dotychczas nie doszły do skutku takie badania, w których nie była obecna jakaś forma wstępna. Dlatego jest ono najstarszą formą historii filozofii; początki tej nauki u Platona w *Fedo-*

*nie* i *Sofiście* zabiegają całkowicie o rzeczowe rozumieniu problemu, w *Fedonie* o pojęcie przyczyny, w *Sofiście* – o jedność lub wielość zasad. Tam, gdzie Arystoteles dba o kwestie historyczne, problem jest tym, co tworzy związek, nigdy nie indywidualność filozofa. Oczywiście to ograniczenie starożytności nie było kwestią samowolnego wyboru, kwestią metodycznego podejścia, ale wynikało z osobliwego stanowiska starożytności względem tego, co historyczne i indywidualne w ogóle; dla ówczesnej świadomości teoretycznej bowiem te strony rzeczywistości pozostały w tle. Natomiast współczesna historia problemów wypływa ze świadomej woli poszukiwania prawdy w jej historycznym rozwoju, a jej wynikiem jest świadomość filozoficzna. W porównaniu z antykiem, w tych sprawach nieświadomym i naiwnie racjonalistycznym, filozofia współczesna wykształciła swą metodę na podstawie wglądu w istotę filozoficznego pojęcia prawdy, która nie dopuszcza żadnej wygodnej relatywizacji, żadnego historyzmu, ale historię postrzega jako doświadczenie, bez którego wszelkie myślenie jest koniecznie zubożone, na podstawie którego uświadamia sobie w pierwszym rzędzie swój własny sens i treść, i może dotrzeć do samoświadomości. Jak dalece jednak to filozoficzne pojęcie prawdy może wystarczać jako zasada wyboru warunków historii?

Im większy będzie udział pojęcia prawdy u tego, kto przy wartościowo określonym wyborze dochodzi do tego, co filozoficzne w historii, tym mniej konieczne staje się to, co bez tego pojęcia w filozoficznej treści historii można przyswoić za pomocą tak zwanej czysto filologiczno-historycznej metody. Jeśli pominie się faktyczne wewnętrzne przenikanie historycznego, filologicznego i filozoficznego sposobu rozważania, dzięki którym możliwe są tylko wyniki w obszarze filozoficzno-historycznym, które właśnie w sensie naukowym są zarówno filozoficzne i historyczne, a więc działanie każdej metody logicznie rozpatrywane będzie oddzielnie, to historia problemu musi także wytworzyć z siebie to, co historyczne, co koniecznie zawiera ona jako *h i s t o r i a* problemów, ponieważ wszystko, co zostaje znalezione poza jej metodą, ściśle biorąc nie wchodzi do dziedziny filozofii. Czy może tak być? Teraz trzeba tego poszukiwać przy przyjętym zasadniczym rozdzieleniu. Nie chodzi tu o faktyczną pracę naukową, która nazywa się historią problemu i jej wyniki, lecz o pytanie, czy nie

jest tak, że we wszelkim problemowohistorycznym badaniu to, co historyczne jest zasadniczo w jakiś sposób obecne, przynajmniej jako milczące założenie.

Wraz z określeniem wartości, do których zostaje odniesiony wybór tego, co historyczne, nie określono jeszcze indywidualnego charakteru przedmiotu historycznego, od którego właśnie zależy różnica przyrodniczego i historycznego tworzenia pojęć i sens specyficznie historycznego rozwoju. Jednakże co w obrębie historii problemu w ogóle można określić jako indywidualny charakter przedmiotu? Znaczące zadanie zrozumienia całości indywidualnego systemu na podstawie wszystkich jego duchowych źródeł i przedstawienia filozoficznego życia (*Bios*), wcale nie wymaga dopiero historii problemu, ponieważ zasadniczo jest mu przeciwieństwione, skoro chce napisać historię myśli, a nie historię myślicieli. Jeśli jednak chce być historią problemów, musi te względne rozwiązania – rzeczowo dla filozofii nieistotne rozdzielanie – pokazać w historycznym rozwoju; musi koniecznie przyjąć stopnie, a do teraz jeszcze nie zrezygnowała z tego, aby wiązać to z nazwiskami filozofów. Gdyby z tego zrezygnowała, rozwijałaby tylko możliwości dialektycznego rozdzielania problematyki w trakcie rozwoju, bez powiązania go z historycznymi konkretami, to nadal dostarczałaby filozoficznej pracy, ale przestałby być historią. Jako taka historia problemu musi koniecznie pozostać w relacji z formą i stopniem uświadomienia, w którym uwyraźniły się problemy w historii osób (także całe epoki należy traktować jako takie). Pojęcie prawdy filozofii, które na podstawie idei systemu problemów wnosi o historycznej wypowiedzi i którego sens nadaje się do określenia, zasadniczo samo z siebie nie jest w stanie określić jasność i mętność, w których problem należy określić w stopniu historycznym. Tak jak możliwy sens wypowiedzi jakiegoś filozofa został zdeterminowany nastawieniem problemowo-historycznym za pomocą systematycznego pojęcia prawdy, by tak rzec – został odniesiony do współrzędnej, tak też ów sens potrzebuje teraz po innej stronie innego zdeterminowania. W tym celu jednak historia problemu musiałaby zasadniczo wykroczyć poza linię własnego procesu myślowego. Na specyficznej dla niej linii pozostają ciągle płynne możliwości wyjaśnienia problemu, jak dalece filozof jest faktycznie świadomy prawdy; ponieważ spoglądanie od jednego filozofa do drugiego, połączenie między filozofami, stanowi

właśnie nerw tego sposobu rozważania. Im bardziej konsekwentnie historyk problemu uchwytuje właściwą podstawową myśl historii problemów, tym bardziej jest świadomy tego stanu rzeczy. Ponieważ świadomość, że właściwie historyczna praca w ścisłym znaczeniu ma miejsce w innym nastawieniu, daje mu dopiero wolność wypracowywania rzeczowych konsekwencji wypowiedzi związanej z jej historycznym uwarunkowaniem, a tym samym także wyjaśnienia ich historycznych konsekwencji. Wraz z tą wolnością współfilozofowania oraz namysłu i dalszego myślenia z wcześniejszymi myślicielami, powstaje dopiero swoisty ruch własny tej historii, który wychodząc od faktyczności historycznej się z nią nie wiąże. Pomijając wysoką wartość dydaktyczną takiego sposobu rozważania z tej wolności może jedynie wynikać retrospektywny historyczny skutek. Dzięki pozornie bezwzględnemu dalszemu myśleniu (*Weiterdenken*) problemów aż do ostatecznych, najbardziej współczesnych konsekwencji, często ukazują się znowu najbardziej niespodziewane odniesienia do innych historycznych faktów, od których w ogóle nie wyszło rozważanie, które interpretując wyczerpująco bezpośrednio, stwarzało trudności<sup>17</sup>. Redukcja do stopni uświadomienia odpowiadających warunkom historycznym jest całkiem możliwa na podstawie pracy wstępnej historii problemów. Co jednak jest miarą każdorazowego uświadomienia problemu, druga współrzędna obok historii problemu, na której można zmierzyć historyczną prawdę historii filozofii?

### III.

Na podstawie powyższego wykluczone jest oczekiwanie rozwiązania tego historycznego zadania historii filozofii na drodze jakiegoś bezpośredniego uchwycenia wypowiedzi wcześniejszych filozofów przy pomocy nie-filozoficznych metod. Tylko na podstawie pojęcia filozofii, na podstawie całości jej pro-

---

<sup>17</sup> Książka Hönigswalda *Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen* (München 1917) oferuje wiele niezwykłych przykładów; właśnie tam, gdzie wydaje się, że pozornie najbardziej wymyśla rzeczowe konsekwencje, w teorii sądu cyników, wylaniają się punkty nawiązania do późnoplatońskich problemów. Przecież także nastawienia, które sposobem ich uświadomienia są całkowicie obce filozofii starożytnej, znaczące rzeczowe odniesienia mogą przedstawić w nowym świetle, na przykład, fenomenologicznym.

blemów, tylko dzięki zmianie nastawienia historii problemów, cel ten można osiągnąć, jeżeli w ogóle ma on leżeć w obszarze tego, co filozoficzne. Ba, myśl systemowa filozofii musi być tu obecna jeszcze w inny sposób, niż w historii problemów.

Jeszcze raz trzeba wyjść od podstawowego pytania, od rozumienia wypowiedzi wcześniejszego filozofa. Historia problemu dokonała już swego zaszerzowania wypowiedzi w kontekst problemowy, i chodzi o to, aby określić, w jakim stopniu konsekwencje tej wypowiedzi, wynikające z systematycznej struktury problemu, uświadamia sobie filozof, jak dalece logiczna sprawność pojęć rozwinęła się już u myśliciela od możliwości do rzeczywistości. Nigdy nie wkroczone na inną drogę dla oceny tej historycznej rzeczywistości, tzn. skuteczności pojęć, niż zbadanie, czy konsekwencje, jakie problem ma dla nas, zgadają się z innymi wypowiedziami filozofa. Jeśli niektóre wnioski przeczą niedwuznacznym wypowiedziom filozofa, to możemy założyć, że nie stały się dla niego jasne, a przynajmniej nie miały znaczenia, które naszym zdaniem im się należy, że nie stały się skuteczne. Nie można więc odczytywać poszukiwanego stopień jasności jednostkowej wypowiedzi, ale jej wyjaśnienia możemy poszukiwać tylko w kontekście innych wypowiedzi. W oparciu o jakie kryteria można więc zmierzyć sprzeczność? Tylko to samo systematyczne pojęcie prawdy, które określa sądy historii problemu, może także przeprowadzić tę ocenę. Wzajemne porównanie wypowiedzi, wzajemna korekta ich objaśnień wskazuje na ideę pojmowania tej wcześniejszej świadomości w jej całości, jako systemu wolnego od sprzeczności. System ten jest dostępny w etapach myślenia, które są kierowane myślą systemową rozumiejącego, ale nie jest to sam system tego rozumiejącego, jest to historyczny, tj. w jego historycznym ucieleśnieniu unikalnego indywiduum, immanentny związek myśli, który każdej jednostkowej myśli nadaje określony sens, zaś system ten jako taki może istnieć lub nie. W oparciu o współczesną myśl systemową związek problemów polega więc na ich krytycznej izolacji, tak jak stanowi ją rozwój myślenia filozoficznego, tzn. odwijanie powiązanych kompleksów w sobie. Wcześniej jednak ta izolacja nie istniała w ten sam sposób; wcześniej problemy nie były tak podzielone, jak dzielimy je dzisiaj na epistemologiczne i metafizyczne, etyczne i estetyczne; tym mniej były

podzielone, im bardziej rozważanie zbliża się do czasów mitycznej „niewoli” (Dilthey). Sens historii filozofii trwa bądź upada z myślą, że suma problemów ciągle jest w jakiś sposób aktualna; że jeden lub drugi z tej sumy wpada do świadomości, ale to, co nie-aktualne także swim brakiem określa to, co aktualne i przyczynia się do jego ukształtowania. Częściowo jeszcze w bardziej pierwotnej łączności wynurzają się problemy, powstrzymują się, wspierają się wzajemnie w swych konsekwencjach, pchają się na plan pierwszy, zostają zastąpione przez inne – wyłania się nieskończona różnorodność połączeń, które jednak wszystkie muszą zostać odniesione do ogólniejszego pojęcia systemu, skoro mają wejść do naszej świadomości i w ogóle zostać zrozumianymi. Niewyczerpane zadanie rozumienia systematycznych możliwości jako takich, otwiera się z tego punktu widzenia systemu, który w porządku i izolacji problemów jest indywidualny, w którym leżąca u podstaw idea jedności i całości ducha jest powszechnie ważna. Indywidualne systemy<sup>18</sup>, każdy pojęty jako jedność, tzn. pojęty jako łączony w jednej świadomości, przedstawiają zatem zasięg i treść wszystkiego tego, co u poszczególnego filozofa należy uznać za świadome, a przeto odpowiadają także na konkretne pytania, które historia problemu musiała zostawić nierozstrzygniętymi. Do jednej współrzędnej problemowo-historycznego rozwoju dochodzi teraz w systemie każdorazowych filozofów druga, w której mocną miarę uzyskuje poziom uświadomienia jednostkowego problemu. Zestawione razem odpowiadają tym systemom jako sumie tego, co było ważne dla poszczególnych filozofów, jak również formom uświadomienia; właściwością wszystkiego, co psychiczne jest bowiem to, że każda częściowa treść modyfikuje inną treść<sup>19</sup>. To,

---

<sup>18</sup> Powtarzam, że system rozumiem jedynie jako związek, którego części określone są przez całość. Dlatego myślę, że każdy problem może otrzymać odgraniczenie i określenie tylko ze strony idei takiego systemu, takiego, jaki jest więc zawsze wyznaczony, jeżeli jest określony problem w sobie.

<sup>19</sup> Bez wchodzenia w specjalną metodologię historii filozofii, która przekracza ramy tego artykułu, trzeba krótko poruszyć jeden punkt. Nasuwa się, aby bardzo różną skuteczność i świadomą rzeczywistość pewnych problemów i konsekwencji sprowadzić do wartości, które w jednostkowych osobowościach filozofów, związane są z tymi bądź innymi obszarami kultury (zob. R. K y - n a s t: *Intuitive Erkenntnis*. Breslau 1919, s. 14 nn). Tak niezawodnie ten sposób rozważania jest być może odpowiedni do nagłego rozjaśniania jednostronności systemów, tak niezawodnie jest on możliwy dopiero wtedy, kiedy za pomocą systematycznego namysłu dominacja jednego lub dru-

---

czym następnie jest tak zestawiona systematyczna treść świadomości filozofa, to jedynie nazwałbym jego filozoficzną indywidualnością w sensie historii filozofii.

#### IV.

Sens tego nowego, nastawionego na historyczne ucieleśnienie zadania historii filozofii stanie się jasny w szczegółach wtedy, kiedy więc zostanie opisany ich podwójny – historyczny i filozoficzny – rezultat. Fakt, że dopiero tu historia filozofii otrzymuje swój historyczny przedmiot, ukazuje już ograniczenie udziału, który historia problemów ma w jego wytworzeniu. Na mocy historycznoproblemowej składowej, bez której nie można pomyśleć historii filozofii, przedmiot historii filozofii w ogóle – jako filozoficzny – jest oddzielony od bogactwa tego, co historyczne. Na mocy zaś innego zwrotu do historycznej indywidualności w sensie wyjątkowości, historia filozofii uważa swój przedmiot za historycznie ważny. Czy to jednostkowa doktryna, przedstawiająca wkład do historii problemu, czy to całość każdorazowej filozofii samej, na podstawie której zostaje jedynie ten wkład określony – obie muszą być określone na podstawie takiego rozważania, muszą zostać utrwalone w oparciu o płynny ruch historii problemów w swej specyficznej świadomości. Nie w taki sposób, jakoby historia wyjaśniała te różne nastawienia w każdym punkcie jej specyficznej pracy, na każdym szczeblu jej rozwoju, ale obecność tych właściwości każdego indywidualnego rozwiązywania problemów musi dopiero implikować potwierdzająca idea indywidualnego systemu. Albo tak skierowane rozważanie musi być założone, albo zawsze może ono być potwierdzająco dokonane na wypowiedzi założonej jako historyczna. Dopiero w ten sposób historia problemu koncepcji rozwoju może nadać charakter historii, jeśli poszczególne szczeble, niezdegradowane do

---

giego szeregu myślowego zostaje poznana i adekwatnie opisana dzięki zestawieniu z miarą oceniającego podmiotu. Wyjaśnienie tego stanu w relacji do innego podziału wartości, wymaga albo tylko powtórzenia tego, co już wyjaśnione przez nastawienie do indywidualnego systemu, o ile każdemu ze składników będzie towarzyszyć specyficzna wartość, albo ustalenia szczególnej, nadrzędnej wartości do z a k ł ó c e n i a równowagi. Tym samym rezygnuje się zasadniczo z możliwości filozoficznego tj. systematycznego wyjaśnienia, i dociera do bardzo odmiennego podejścia, do „psychologii światopoglądów”, tak jak jest ona możliwa i konieczna jako samodzielne zadanie obok tu przedstawionych (zob. tak zatytułowaną pracę J a s p e r s a, Berlin 1919).



nieokreślonych szczebli wstępnych<sup>20</sup>, mają wypełnić podwójnego sens historycznego rozwoju: posiadać zarazem wartość własną i odniesienie do rozwoju określającej wartości, który jest zawarty w systematycznym pojęciu prawdy. Ale to odniesienie wartości, dopóki rozumiane są stopnie historycznej wyjątkowości, nie oznacza wyprowadzenia historii z leżącej poza nią metafizycznej zasady, która byłaby bezpośrednio ujmowalna w dialektycznym rozwoju.

Historyczna przemiana systematycznego, zorientowanego na problemy rozważania w poznanie każdorazowego systemu wprawdzie wystarczy zgodnie z samą ideą i dla swej metody nie musi uzyskać żadnego poparcie z zewnątrz, tym bardziej, im bardziej w filozofii, która ma być ujęta dochodzi do skutku myśl systemowa. Jednakże musi się ona rozejrzeć za pomocą w przypadkach, gdy niezbędny do dalszego filozofowania i współfilozofowania materiał przekazywany jest fragmentarycznie albo też wypowiedzi filozoficzne, których sens mazać wyjaśniony, istnieją w niesystematycznej formie. Dla obu sytuacji oczywiście przykłady przedstawia filozofia starożytna, jednakże każdy językowy ubiór jest z konieczności obciążony elementami niesystematycznymi, i jakkolwiek niewielkie szanse realizacji ma myśl o zastąpieniu pojęć filozoficznych stałymi znakami, to jednak zamiar ten najlepiej pokazuje, o czym jest tu mowa: o wszystkim tym, co w każdym dziele filozoficznym nie jest właśnie jednoznacznym znakiem pojęcia. Właśnie dlatego filozofia jako istota „ducha”, świadomości kulturowej, co do formy i treści pozostaje w ścisłym związku z tą kulturą, która zbiektywizowała się w języku, sztuce, moralności, religii, praw itd.; z żywotnej naocności tej kultury może więc wyrosnąć istotne wyjaśnienie i potwierdzenie dążenia, zawładnięcia ś w i a d o m ó s c i kulturowej danego czasu. Obok najważniej-

---

<sup>20</sup> Inaczej marburczycy: według nich Platon i Kant w najgłębszym sensie faktycznie myśleli tylko to, co dziś w kategoriach szkoły m a r b u r s k i e j stanowi krytyczną filozofię. Dlatego krytycznej filozofii najlepiej można się nauczyć od tych dwóch filozofów, zaś w najlepszym wypadku można przyznać, że wszyscy inni filozofowie w ciemny i zawiły sposób krążyli wokół tej samej myśli, jedynie coraz wyraźniej odgraniczając prawdziwy sens filozofii przez jej cień. Nie Hegłowska teza i antyteza, obie uprawomocnione pomagające dopiero razem wykształcić następny poziom przejrzystości, lecz zagadkowe nieporozumienia polegające na indywidualnej niezdolności filozofa, na długi czas zaciemniają światło mogące już jasno świecić, dopóki nie zostanie w końcu odkryta jedna, prawdziwa metoda, która przywróci ciągłość rozwoju na sposób w czasie płynącego podziemnego prądu.

szej dla historii filozofii relacji między filozofami, obok udziału w wyjaśnieniu problemów występuje zewnętrzna zależność, która ujawnia się w terminologii<sup>21</sup>; jednakże z powodu odniesienia filozofii do nauk szczegółowych także i ta terminologia ma na nią wpływ, tym większy, im ściślejsza jest więź nauki i filozofii<sup>22</sup>. Oczywiście filozofii zorientowanej na filozoficznym sensie także tutaj przysługuje ostatnie słowo, ponieważ ponad w każdej chwili możliwymi, wraz z postępowaniem pojęciowego rozwoju nieuniknionymi znaczeniowymi zmianami i dyferencjami, wyjaśnienia udzielić może tylko systematyczny namysł, jak został on naszkicowany powyżej, jako istota wszelkiej interpretacji i wykładni (s. 17). Głębiej w treści twierdzeń wnika bezpośrednio działanie samego języka; w słowach tkwi ogromna ilość połączeń znaczeniowych, często bardzo złożonych jedności sensu, których działanie filozof doświadcza tym bardziej, im bardziej na podstawie własnego języka poszukuje dopiero zbudowania terminologii, jak to było na przykład u Platona. Za pośrednictwem języka najbardziej bezpośrednio wpływa na tworzenie pojęć filozoficznych charakter narodu, a zainteresowanie, jakie okazywali językowi filozofowie od Heraklita aż do Leibniza i Fichtego, jest stosownie do tego uzasadnione. Dlatego też przynajmniej dawna filozofia nie może zrezygnować z pomocy filologii w interpretacji filozoficznego sensu – całkowicie abstrahując od najbardziej istotnych prac przygotowawczych; jeśli pokazuje ona różne obszary kulturowe w tym związku, w jej pierwszym etapie świadomości w języku i mowie, sztuce i retoryce, to właśnie przy podstawowym ujęciu filozofii, którego historyczna praca leży w prostoliniowej kontynuacji metody filologicznej, jak to już zapowiadała powyższa analiza interpretacji. Tym samym historia filozofii podpada pod osobliwy stosunek do historii kultury, który chociaż będzie poruszony w punkcie wyrażającym wyraźnie samodzielność zadania filozoficznohistorycznego względem historii kultury. Wszelka historia kultury opiera się przede wszystkim na jakoś zachowanych wytworach kultury, na literaturze i sztukach plastycznych, na wszystkich pozostałościach

---

<sup>21</sup> Ważne ustalenia ułatwia właściwie rozumiany termin dotyczący sensu „możliwego” doświadczenia; por. A. R i e h l: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Bd. 1: *Geschichte des philosophischen Kritizismus*. 2. Aufl. Leipzig 1908, s. 15.

<sup>22</sup> Dla filozofii greckiej ogromne znaczenie miał język matematyki i medycyny.

poprzedniego życia. Sami możemy je jeszcze częściowo rozważać, mogą na nas oddziaływać, tak jak – widocznie – wpływały na ludzi dawniej. W ten sposób historia kultury uzyskuje pewną obiektywność wobec jedynej odtworzonej świadomości wcześniejszych filozofów. Faktycznie dystans tego, co my i wcześniejsze narody odczuwamy jako skutek tych obiektywnych świadectw, jest zwykle znacznie większy, niż się powszechnie przypuszcza; to z kolei prowadzi do całkowicie błędnej perspektywy, w oparciu o którą powstaje całkowicie zniekształcony obraz dawnej świadomości kulturowej. W ten sposób powstało np. klasycystyczne, sentymentalne ujęcie hellenizmu. Łatwo o wrażenie, które dzisiaj – kiedy sztuka i religia są całkowicie oddzielone – budzą dzieła sztuki greckiej, zrównania, które sami Grecy mieli w tym czasie. W każdym razie tamta jedność sztuki i religii może stanowić przyczynę tego, że sztukę jedynie w zupełnie uwarunkowanym znaczeniu Grecy w ogóle odczuwali jako samą wartość. Odzwierciedleniem tych poglądów jest grecka *filologia* sztuki, np. osobliwe przesunięcia punktu ciężkości i krzyżowania się motywów, które znajdujemy w filozofii platońskiej tam, gdzie jest mowa o pięknie; zrozumienie tego będzie zawsze ważnym zadaniem nie tylko dla filozofii, ale także dla całej świadomości kulturowej Greków.

Na podstawie tej pobieżnej wskazówki winno się wyjaśnić tylko tyle, że we wzajemnym stosunku między historią kultury i historią filozofii, ta ostatnia nie jest tylko przyjmującą; jest ona również nadającą właśnie dzięki swemu systematycznemu charakterowi, tak jak został on rozwinięty w ostatniej części także w odniesieniu do historycznego zadania filozofii w szczególnej metodzie obok problemu historii. Teraz należy więc rozważyć wzajemny stosunek obu metod między sobą i do myśli systemowej w ogóle, a tym samym także filozoficzne znaczenie tamtych „historycznych” historii filozofii.

## V.

Zdawać się może, że wraz z pojęciem indywidualnego systemu winno się zalecić nowy sposób rozważania, który, o ile polega na podstawowym pojęciu tego, co systematyczne, na podstawowym pojęciu jedności problemów, jest filo-

zoficzny – a jednak nie jest historią problemów. Wobec tego akcentowanie tej rysy badań filozoficzno-historycznych nie oznaczałoby nic innego, jak myślową izolację nastawienia, które obok problemowo-historycznego w ścisłym sensie jest co najmniej *implicite* obecne wszędzie tam, gdzie jest realizowana historia filozofii jako nauka, wszystko jedno czy z filozoficznego czy też z filologicznego punktu wyjścia. Oba nastawienia, systemowo-historyczne i problemowo-historyczne, warunkują się wzajemnie, są bez siebie niemożliwe i jak kartka i okładka wyłaniają razem historię filozofii jako jedność, której mogą dopiero zadośćuczynić dwa pojęcia ważności, a mianowicie filozoficzne i historyczne. Ponieważ historii problemu stanowi przy tym  $\otimes \vee$ , o ile bez niej nie można mówić w ogóle o żadnym filozoficznym przedmiocie, może – jest to kwestia terminologii – objąć całą historię filozofii w szerokim znaczeniu. Preferuję, historię problemów w ścisłym sensie postrzegać jako nastawienie, które wprowadziła jako nowe wobec samej historii. Historia problemu w tej zasadniczej izolacji, tzn. nastawiona na problemy, musi jakoś utrwalić różne szczeble, musi wiedzieć, o jakich historycznych formach problemu mówi, kiedy pisze swoją historię; jednakże tamto inne zbadanie świadomości indywidualnych systemów zakłada odwrotne myślowe połączenia, które od dzisiejszej formy problemu prowadzi do formy problemu wcześniejszego filozofa. Oba nastawienia polegają na systemie – nie w przewyższonym sensie spełnionej jedności wiedzy, lecz pytania, wiedzy o zakresie i treści tego, o co można i trzeba rozumnie pytać – na podstawie czego można dopiero uchwycić sens jednostkowego problemu, pojęcie systemu, jak jest ono dane wraz z filozofią i nierozzerwalnie z nią związane. To samo pojęcie systemu, kiedy myślimy historycznie, musimy przyznać każdemu prawdziwemu filozofowi przeszłości, a sumę świadomego duchowego życia starać się zrozumieć jako jedność. Rzeczywistość życia duchowego musi być uchwycona tylko jako prawda, i możemy się uczyć tylko o tym, co prawdziwe. Historia filozofii nie musi pokazywać, że prawdopodobnie nasza filozofia także jest fałszywa, ponieważ takie były wcześniejsze filozofie, ale odwrotnie – musi pokazać, że musimy i powinniśmy poszukiwać ważnego porządku problemów, ponieważ w historii tego dążenia tkwi ożywcza siła napędowa wszelkiego myślenia, gdyż we wzajemnie warunkującym się kontekście proble-

mów w każdym wielkim systemie prawda ukazuje się z nowej strony. Nie z tych względów opłaca się studium, że ten albo tamten kawałek przypadkowo izolowany między innymi „falszywymi”, zdaje się pozwalać na upodobnienie do nowoczesnego twierdzenia, ale dlatego, że tamten wcześniejszy system jako jedność w osobliwym oświeceniu i odcieniach pokazuje nam rozumiane problemy, które również poruszają nasze myślenie, i w ten sposób nasze pojęcie pozwala także wyjaśnić i wzbogacić na podstawie jednostkowego problemu w rozważaniu problemowo-historycznym<sup>23</sup>.

U podstaw naszego myślenia, czy o tym wiemy, czy nie, leży pełnia tego, co pomyślane, które istnieje w historii. Skoro rozumiemy tę historię, to rozumiemy nasze myślenie, ale też w przeciwieństwie do tego wnosimy problemy zawieszony w naszym myśleniu, treść naszego rozumu, wnosimy siebie w systematycznej jedności w świadomości, a zatem przeciwnie, tworzymy narządy, które pomagają określić myślenie tego, co wcześniejsze wobec określenia naszej świadomości, pomagają zrozumieć wewnętrzne, rzeczowe odniesienia w stosunku do naszego myślenia. Każdy postęp w zróżnicowanym ujęciu w jednym obszarze oznacza taki sam postęp w drugim. Dlatego też praca historii filozofii jest równie nieskończona, jak praca filozofii. Każdy czas pełnię tego, co historyczne musi „przetłumaczyć” na swój język, na te pojęcia, które odpowiadają jego własnym systematycznym dyferencjom; ale stary „tekst” wciąż na nowo staje się nowym tekstem, i wywleka na światło dzienne dotychczas ukryte strony, których uchwycenie i wyrażenie nie było możliwe wcześniej. Przeniesienie do nowych myśli może łatwo przedstawić kompletny kontekst, mogą zniknąć sprzeczności, to, co jednostkowe można łatwiej dołożyć do całości. Oczywiście możliwy jest również wypadek odwrotny, że mianowicie zrozumienie jest dla filozofa utrudnione, że

---

<sup>23</sup> Właśnie to wydaje się być stanowiskiem decydującym o wartości marburskiej interpretacji Platona: nie dlatego, że przynosi ona pojęcie poznania Platona, ale właśnie dlatego, że bez wątpienia izoluje odpowiadające mu rysy filozofii Platona, to jej zasługa co do idei jest niehistoryczna, chociaż odegrała tak znaczącą rolę w historycznym badaniu filozofii greckiej. Motyw epistemologiczny jest silny u Platona, ale jest on dobrze wyważony z osobliwymi związkami, ukazującymi się znowu na nowo dzięki nowym teoriom, tak iż można uzyskać nieskończenie bogatszą filozoficzną treść z filozofii Platona. Jednakże marburskie badanie ujęte jako historia problemu poznania stanowi mocny dowód wyżej ciągle akcentowanego historycznego znaczenia historii problemów.

świadomość naukowa jakiegoś czasu nie może znaleźć jakiegokolwiek łączności z nim. Zrozumienie podstawy tych dwóch zjawisk, oznacza w każdym czasie ważny element naukowej samowiedzy.

Jednakże ta ścisła relacja filozofii do jej historii wcale nie oznacza jakiegoś niesystematycznego relatywizmu. Właśnie poszerzenie horyzontu, który więc historia ducha stara się włączyć do świadomości współczesnej, pozwala przezwyciężyć czasowe ograniczenia punktów widzenia, które są specyficzne dla każdej epoki. W każdym czasie na plan pierwszy wysuwają się określone aspekty możliwej świadomości kulturowej i w ten sposób modyfikują ogólny obraz duchowej treści. Tak było zawsze, i różne stany równowagi problemów, które w tezie, antytezie i syntezie znajdują się w znacznie bogatszej interakcji, niż dialektyka w sensie Hegłowskim mogła kiedykolwiek uchwycić rozwój ujmując go w prawo, upoważniając retrospektywną świadomość historyczną do tego, aby wznieść się ponad ograniczoną s w e g o czasu i uchwycić myśl całości filozofii, próby, która w niewielkim stopniu się powiedzie na podstawie samej świadomości teraźniejszości. Także wielcy twórcy zawsze mogą zaczynać swoją pracę z gestem uwolnienia się od brzemienia tego, co historyczne w ich systematycznej sprawie – filozofia nie jest przecież skazana na wieczne, utrudniające jej postęp rozpoczynania od nowa, ponieważ właśnie w autorefleksji rzeczywiście twórczego filozofa dochodzi do najczystszeo wyrażenia suma tego, co historyczne, czego wynik ona stanowi. W ten sposób istotnie stosunek filozofii do jej historii jest inny niż stosunek innych nauk, np. matematyki do niej.

Właśnie jeśli filozofia to, co historyczne pojmuje metodycznie jako to, co historyczne, to jest zabezpieczona przed jakimkolwiek historyzmem, ponieważ to, co historyczne nie jest czymś, co byłoby w jakiś sposób skończone, istnieje ono tylko dla systematycznej świadomości. Jeśli natomiast właściwie rozumie ona to, co systematyczne, a nie jako coś szybko zastygłego, jako hodowlę obcą gruntowi historii, lecz wraz z jej historycznymi korzeniami, to zamiast słyszeć tylko własne echo z historii, czyści i wzbogaca to, co systematyczne w tym, co historyczne. Utrzymanie żywym tego wzajemnego stosunku między systemem a historią, jest filozoficznym zadaniem historii filozofii. W opisanym tu znacze-

niu, jest ona metodycznie odgraniczoną dyscypliną filozoficzną obok historii problemów i historyczną – obok filologii.

*Tłumaczył Andrzej J. Noras*