

RYSZARD JADCZAK

## METODOLOGICZNE PROBLEMY HISTORII FILOZOFII

W dniach 24-27 września 1989 roku przedstawiciele środowisk filozoficznych z różnych ośrodków akademickich kraju spotkali się w Jadwisinie koło Warszawy na swej kolejnej konferencji, organizowanej przez Sekcję Naukowo-Dydaktyczną Filozofii przy Centralnym Ośrodku Metodycznym Studiów Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Tematem konferencji były: *Metodologiczne problemy historii filozofii*.

Problematyka konferencji wychodziła naprzeciw nowej sytuacji programowej, w jakiej przychodzi pracować przedstawicielom nauk filozoficznych polskich uczelni wyższych, gdzie historia filozofii oraz filozofia współczesna zyskały szczególne usytuowanie. Stąd też, obok celów poznawczych, konferencja umożliwiła jej uczestnikom dyskusję nad aktualnymi problemami badawczymi z pozycji różnych szkół, orientacji światopoglądowych i metodologicznych.

Program konferencji zawierał zarówno referaty z zakresu metodologii historii filozofii i filozofii nauki, jak i szczegółowe analizy wybranych koncepcji historyzoficznych autorów polskich i obcych. Autorami referatów byli wyłącznie przedstawiciele średniego i młodego pokolenia badaczy myśli filozoficznej.

Po otwarciu i przedstawieniu celu konferencji przez kierownika sekcji filozoficznej COM - Witolda Mackiewicza, przystąpiono do prezentacji referatów.

Jako pierwszy, z referatem *Problem postępu w filozofii*, wystąpił Andrzej L. Zachariasz (Lublin). Uznał, że w tradycyjnej wersji pojęcie postępu jest kategorią metafizyczną. Uzasadnienie postępu wymagałoby znajomości przyszłości. Prawda jest kategorią "recentywistyczną". Zdania odnoszące się do przyszłości są poza prawdą. Stąd nie sposób sformułować "miary wartości", z perspektywy której można by ocenić dzieje w sposób jednoznaczny: W literaturze, obok pojęcia postępu, funkcjonuje kategoria rozwoju. Jej miara wyznaczana byłaby każdorazowo przez współczesność a to oznaczałoby ocenę dziejów w perspektywie tego, co aktualne.

A.L. Zachariasz przyjmuje, że można mówić o filozofii jako o określonej całości kulturowej. Filozofia jest dla niego racjonalizacją rzeczywistości. Racjonalizacja ta dokonuje się jednak w ramach określonej kultury. Filozofia jest jednak także myśleniem teoretycznym, a to m. in. oznacza, że jej sady winny być uzasadnione. Rodzi to konieczność stosowania analiz krytycznych. Autor każdego następnego systemu dążył do pełniejszego, bardziej przekonującego wyjaśnienia rzeczywistości, jawiącej się jako przedmiot poznania. Stąd też uprawianie filozofii, to wpisywanie się w paradygmat myślenia przekraczającego. Zdaniem A.L. Zachariasza nie sposób ustalić absolutnej oceny przebiegu dotychczasowych dziejów filozofii, choć niewątpliwie sytuuje się ona ze względu na prawdę jako wartość.

W dyskusji ujawniły się silne tendencje do dyskredytacji idei postępu. Kontrowersje wzbudziło samo rozumienie pojęcia postępu i rozwoju w odniesieniu do myśli filozoficznej. Pytano o kryterium przy próbie określenia stopnia postępu bądź rozwoju danej teorii. Zauważono, że teoria postępu ma wymiar etyczny. Nie sposób rozpatrywać pojęcia postępu bez przyjęcia określonego systemu wartości.

Stefan Symotiuk (Lublin) wystąpił z referatem *O krytyce filozoficznej*. Autor zadeklarował potrzebę przeprowadzenia ostrej demarkacji pomiędzy krytyką a negacją. Negacja wiąże się z wiedzą opartą na doświadczeniu, krytyka zaś dotyczy wiedzy uzasadnionej. Krytyka i negacja mają więc swą podstawę w odmiennej ontologii podmiotu i przedmiotu. Krytyka jest dialogiczna i otwarta. Jej struktura jest roszczeniowa. Zmierza do rewindykacji obietnic, jakie autor składa projektując dzieło. Bywa też perspektywna, ostrzegawcza. Tu krytyk dąży m.in. do ukazania konsekwencji przyjętego punktu wyjścia lub zajetego stanowiska.

Krytyka jest w istocie procesem nieskończonym. Nie ma i nie może być jednej zasady krytyki. Krytyka stawia więc na różnorodność. S. Symotiuk sformułował tezę, wedle której krytyka filozoficzna może dotyczyć tylko filozofii. Filozof nie może więc krytykować np. polityki a jedynie filozofie polityki. Zaproponował też, aby w imię kultury filozoficznej, włączyć recenzje i polemiki do obiegu naukowego, poprzez np. dodanie ich do kolejnych wydań dzieł, których dotyczą.

W dyskusji zastanawiano się m.in.: jakie fakty filozoficzne poddają się krytyce, jak należy zrozumieć rzetelność krytyki, czy i na ile krytyk może reprezentować wyłącznie siebie itp. Wyrażono obawy co do konsekwencji wypowiedzania opinii krytycznych w imieniu danej orientacji (szkoły). Polemike wzbudziła teza referenta odmawiająca filozofom prawa do krytyki polityki. Przeważał pogląd uznający prawo filozofa do krytycznej analizy rzeczywistości społecznej, ale dokonywanej narzędziami filozoficznymi.

Kolejny referent Andrzej Miś, Warszawa, podjął temat: *Historia filozofii a filozofia*. Autor zmierzał do pokazania, iż nawiązania jakie filozof czyni do historii swej dyscypliny, mogą mieć różne powody i różny też będzie ich status metodologiczny. Wyróżnił pięć możliwych sposobów ujęć (koncepcji) relacji filozofia a historia filozofii. Są to:

- a) koncepcja, wedle której znajomość historii filozofii nie jest konieczna do tego, aby filozof budował swój system;
- b) historię ujmuje się jako dyscyplinę pomocniczą filozofii - wstęp do właściwych badań filozoficznych;
- c) koncepcja *philosophiae perennis*;
- d) historia filozofii traktowana jako metoda uprawiania filozofii;
- e) marksistowska koncepcja historii filozofii.

Analiza poszczególnych koncepcji przeprowadzona w oparciu o materiał historyczny, pozwoliła A. Misiowi na stwierdzenie, że za taką czy inną wizją badań historycznych stoją rozliczne założenia (np. ontologiczne, epistemologiczne), z których historyk filozofii powinien sobie zdawać sprawę.

Uwaga dyskutantów skupiła się prawie wyłącznie na możliwych komplikacjach, wynikających z próby filozoficznego uprawiania historii filozofii. Podjęto m.in. następujące kwestie: jakim aparatem badawczym posługuje się historyk filozofii, czy możliwa jest obiektywna rekonstrukcja myśli filozoficznej, co oznacza rzetelność badań historycznych w filozofii itp? Pytania te, mimo żywej dyskusji, pozostały nadal otwarte.

*Typologie historyczno-filozoficzne a zagadnienie wielości i jedności filozofii* - to temat referatu Sławomira Okulskiego (Szczecin). Autor uznał, że istniejące w dziejach filozofii do XIX wieku typologie historyczne wielu teorii ontologicznych, zawierają w sobie elementy wiążące z jednej strony wielość, z drugiej zaś jedność filozofii-ontologii. W dziejach filozofii i jej głównego działu - ontologii, daje się stwierdzić stałe rozwijanie się coraz bardziej złożonej wewnątrznie dziedziny metafizycznej, czyli konkretnie meta-ontologii. W ramach tej dziedziny można wyodrębnić względnie niezależne części teoretyczne. Pewien typ jedności - unifikacji różnych teorii ontologicznych, daje się uzyskać i zdefiniować właśnie w ramach

wyodrębnionej dziedziny meta-ontologii. S. Okulski przyjął, że istnieje przynajmniej jedna forma jedności w wielości i różnorodności filozofii - ontologii, którą określił jako jedność metafizyczną. Referent zaproponował, aby za konkretyzację ogólnej koncepcji meta-ontologicznej unifikacji różnych ontologii przyjąć ontologię formalną stworzoną przez Romana Ingardena

Próbie typologii, jaką zaproponował S. Okulski, uznano za interesującą i obiecującą. Propozycja ta miała wszelkie cechy metodologii typologii filozofii. Wymaga jednak dalszej weryfikacji. W dyskusji zauważono m.in., iż każda taka próba musi spełniać określone warunki np. dążyć do jasności, prostoty i uniwersalności.

Za punkt wyjścia referatu Henryka Szabały (Gdańsk) zatytułowanego *Dwa oblicza dualizmu Kartezjańskiego*, posłużyła teza, iż w refleksji filozoficznej mamy od wieków do czynienia z systemem permanentnego napięcia, jakie istnieje między *episteme*, *scientia*, *knowledge* a *doxa*, *opinio*, *belief*, tzn. między wiedzą obiektywną a wiedzą subiektywną.

Z całą ostrością problem ten staje także w filozofii Kartezjusza. Jest to filozofia, która co prawda ustanawia prymat myśli nad bytem, tzn. myślenia podmiotowego, ale jednocześnie podziela ona optymizm poznawczy charakterystyczny dla epoki Renesansu, wierząc, że kategorie ludzkiego rozumowania zawierają w sobie obraz prawidłowości świata. W tym sensie mówi się często, że jest ona wyrazem obiektywizmu racjonalistycznego.

Na koniec H. Szabała postawił i rozwinął tezę, wedle której to właśnie Kartezjusz, a nie Kant, dokonał przełomu epistemologicznego w filozofii nowożytnej. Stąd też Kartezjusz może być widziany jako twórca nowożytnej idei obiektywistycznego racjonalizmu, ale też jako ten, który rozsadził ową wiarę w obiektywistyczne poznanie, wprowadzając je w nurt subiektywnego transcendentalizmu.

Te właśnie tezy autora referatu wzbudziły najwięcej kontrowersji. Przeważały głosy, iż miano tego, który dokonał rzeczywistego przełomu epistemologicznego, należy się jednak Kantowi. Referent, broniąc swego stanowiska stwierdził, że Kant w istocie tylko kontynuował proces myślowy, który zapoczątkował Kartezjusz.

Edward Niesyty (Poznań) był autorem referatu zatytułowanego *Maritaina koncepcja historii filozofii*. W ujęciu Maritaina filozofia jest istotnym składnikiem światopoglądu, który stanowi oś każdej kultury, a zatem zmiany filozoficznej koncepcji człowieka i świata rzutują na powstawanie odmiennych kultur. Historia śródziemnomorskiego kregu kulturowego to proces przechodzenia od chrześcijańskiego ładu społecznego, jaki został osiągnięty w średniowieczu, poprzez rozkład tego systemu, do współcześnie osiągniętego stanu granicznego. Kolejnym etapem rozwoju winno być zbudowanie nowego ładu chrześcijańskiego, czyli społeczeństwa personalistycznego.

Historia filozofii jest pojmowana przez Maritaina jako proces zbliżania się do prawdy, bądź też odchodzenia od niej. Do systemów, które odkrywają prawdziwą naturę bytu należą arystotelizm - tomizm - neotomizm. Uprawiać historię filozofii to, według Maritaina, poszukiwać tego, co łączy ze sobą poszczególne teorie, to odnajdywanie sensu historii, którego jednakże nie da się uchwycić na poziomie czystych faktów.

Uczestników konferencji interesowało czy i na ile poglądy Maritaina wpłynęły na idee ekumeniczne we współczesnym świecie. Poszukiwano też racji, dla których ład społeczny średniowiecza mógł stanowić dla Maritaina punkt odniesienia jego analiz historycznych. Wiele czasu poświęcono na rozpoznanie relacji istniejących między teoriami społecznymi Maritaina a Mouniera i ich rolę w nauce społecznej Kościoła katolickiego.

Za jedną z cech charakterystycznych filozofii Heideggera uznał Wojciech Herman (Warszawa), autor referatu *Filozofia systematyczna a historia filozofii w ujęciu Martina Heideggera*, zmianę relacji między filozofią

systematyczną a historią filozofii. Heidegger pokazuje, że rozpatrywanie problemów filozofii systematycznej może odbywać się jedynie w kontekście historycznym i wymaga podjęcia dialogu z tradycją filozoficzną.

Twórczość Heideggera nawiązuje do dwóch głównych stanowisk, obecnych w nowszej filozofii niemieckiej: transcendentalizmu i historyzmu. M. Herman stwierdził, że choć w *Sein und Zeit* Heidegger rozwinął nową koncepcję czasu, to dokonał tego w ramach filozofii transcendentalnej, a to doprowadziło go do zajęcia postawy ahistorycznej. Natomiast rozwijane w późniejszym okresie twórczości filozofa dziejowe myślenie bycia jako wydarzenia oznacza próbę pomyślenia dziejowości i wnętrza dziejów. Związane jest ono z dążeniem do przezwyciężenia metafizyki i z próbą przygotowania przejścia do nowego początku, w który wkracza obecnie, zdaniem Heideggera, zachodnie myślenie. Uznanie centralnej roli zrozumienia dziejów filozofii dla określenia sytuacji dziejowej człowieka współczesnego, stawia problematykę historii filozofii w centrum filozofii Heideggera.

Pewne zastrzeżenia dyskutantów wzbudziła interpretacja związków pomiędzy Heideggerem a Husserlem, w tym m.in. sposoby rozumienia fenomenologii u tych autorów. Wiele uwagi poświęcono kategorii czasu i jej roli w filozofii Heideggera. Uznano za niezwykle ważny dla zrozumienia istoty jego teorii problem przekładu prac Heideggera na język polski. Żywa dyskusja wzbudziła np. kwestia czy termin *Sein* winien być tłumaczony przez *istnienie* czy *bycie*. Najwięcej kontrowersji, w kontekście zaangażowania się Heideggera w ruch faszystowski, wywołał jednak problem odpowiedzialności filozofa za treść swoich poglądów. Przeważał pogląd, iż nie sposób do końca oddzielić tego, co wyraża uczony w swych dziełach od jego osobistej postawy życiowej.

Temat referatu Ryszarda Jadcza (Toruń) brzmiał *Kazimierz Twardowski o sensie historii filozofii*. K. Twardowski nie był historykiem filozofii w ścisłym tego słowa znaczeniu. Problematyka ta była jednak częstym przedmiotem zarówno wykładów uniwersyteckich uczonego jak i jego odczytów popularyzatorskich. Miał też Twardowski jasny pogląd na rolę historii filozofii i sposob, w jaki należy tą dziedzinę uprawiać.

K. Twardowski był przekonany, że historyk filozofii, w trakcie swej pracy badawczej, może przekształcić się w dogłębnego znawcę i zarazem twórczego teoretyka rozwoju myśli filozoficznej. Studia nad historią filozofii pozwalają bowiem, poprzez analizę i interpretację myśli poszczególnych autorów, przyczynić się do pogłębienia świadomości człowieka w procesie kształtowania jego poglądu na świat i własne życie. Periodyzacja epok, kierunków i systemów filozoficznych, jakie dokonuje, pozwala badaczowi na praktyczne zrozumienie historycznego rozwoju problematyki filozoficznej, a także określenie kierunku rozwoju dziejów myśli filozoficznej.

Dyskutanci skoncentrowali się na roli i miejscu K. Twardowskiego w filozofii polskiej. Stwierdzono m.in. że cechy pracy nauczycielskiej Twardowskiego zadecydowały w dużym stopniu o wykształceniu się orientacji zwanej szkołą lwowsko-warszawską. Na tym tle wymieniono poglądy na temat przyczyn niedomogów w pracy współczesnych uczonych-nauczycieli akademickich.

Lucyna Patyjewicz (Kielce) wystąpiła z referatem zatytułowanym *Ideologiczne implikacje niektórych systemów filozoficznych na przykładzie filozofii Kazimierza Filipa Wizego*. Rozważania nad *Wizem* (1873-1953) L. Patyjewicz poprzedziła szeregiem refleksji odnoszących się do możliwych związków pomiędzy filozofią a ideologią. Uznała, że każda filozofia implikowana przez ideologię posiada budowę warstwową, na którą składają się dwa zasadnicze poziomy: właściwy (teoretyczny) oraz ideologiczny (pozateoretyczny, praktyczny). Po tym wstępie autorka skupiła się na prezentacji poglądów *Wizego*, uznając je jako dobry przykład systemu filozoficznego implikowanego ideologicznie. Filozofie *Wizego* określiła L. Patyjewicz jako mesjanorealizm, co według niej można traktować jako "naukowioną" postać mesjanizmu bądź jako odmianę ideorealizmu (w części

ideologicznej jest programem niepodległości narodu polskiego).

Wobec niektórych tez autorki referatu zgłoszono zastrzeżenia. Dotyczyły one tak używanych przez nią pojęć i stosunków podziałów, jak i ocen. Pytano np. o różnice pomiędzy zdaniem ideologicznym a zdaniem teoretycznym. Podniesiono problem na jakiej podstawie użyje się jakąś myśli (filozofię) za obcą bądź bliską danemu narodowi? W tym kontekście dyskutowano też nad rolą w Polsce *filozofii narodowej*.

Interesująca próba analizy poglądów współczesnego, polskiego autora, był referat Mariana Brody (Łódź), zatytułowany *Filozofia - historia filozofii - propedeutyka. Casus Stefana Sarnowskiego*. Według Sarnowskiego, od czasów Hegla rozumienie historyczne stało się niezbywalnym warunkiem uprawiania filozofii. Stąd też jego uwzględnienie w filozofii wymaga filozoficznego ujęcia problemu historii filozofii. Podejmując to zadanie znajdujemy się w sytuacji, na pierwszy rzut oka, całkowicie antynomicznej. Oto jako filozofowie sytuujemy się w horyzoncie prawdy najbardziej uniwersalnej, ahistorycznej, jako historycy jesteśmy zaś zorientowani na rozwój, zmienność, historyczność.

Referent dokonał następnie własnej interpretacji poglądów Sarnowskiego, zawartych w jego publikacjach. O swoistości poznania filozoficznego stanowią, według Sarnowskiego, dwie cechy:

- a) punkt widzenia całości - uczynienia swym punktem widzenia wszystkiego;
- b) zdolność kwestionowania wszystkiego - uznanie, że nic nie jest rozstrzygnięte.

Relacja pomiędzy filozofią i historią filozofii staje się, w konsekwencji jego założeń, antynomicznością (dwoistością) samej filozofii uwikłanej w relacje ze swą własną historią. Dynamika rozwoju myśli filozoficznej Sarnowskiego wydaje się być możliwa do zrozumienia jako proces pogłębiania samoświadomości filozoficznej autora, dotyczącej uwikłania filozofii w historyczność, uwikłania nieuchronnie antynomicznego. Wymaga to od filozofii prób przewycięzania bądź zapośredniczenia owej antynomiczności - prób ujawniających jednak swą problematyczność i sytuacyjność.

Podjęta przez referenta próba interpretacji niektórych wątków twórczości filozoficznej S. Sarnowskiego uznano za cenny przypadek refleksji nad dorobkiem autorów współczesnych, który wart jest upowszechnienia. Jest oczywiste, że refleksja taka nie może być pełna, a wnioski z niej wyprowadzone muszą być dyskusyjne.

Na konferencji, obok kwestii związanych bezpośrednio z tematami referatów, pojawiły się też głosy odnoszące się do aktualnej sytuacji nauk społecznych w polskich szkołach wyższych. Dominowało przekonanie, iż mimo istnienia licznych podziałów w środowisku filozoficznym, należy dążyć do znalezienia wspólnego języka w sprawach, które warunkują samą egzystencję tej dyscypliny wiedzy na uczelniach wyższych i możliwość jej rozwoju.

Miara żywości dyskusji niech będzie fakt, iż przedłużono ją poza czas wyznaczony programem konferencji. Materiały konferencji mają zostać opublikowane w wydawnictwie COM.