

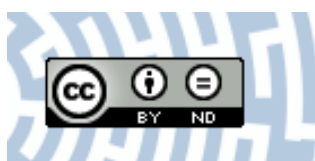


You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Badania recepcji a problem tradycji w historii filozofii

**Author:** Mirosław Tyl

**Citation style:** Tyl Mirosław. (2017). Badania recepcji a problem tradycji w historii filozofii. "Litteraria Copernicana" (Iss. 4 (2017), s. 173-181), doi 10.12775/LC.2017.070



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

## Badania recepcji a problem tradycji w historii filozofii

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2017.070>

Odpowiedź na pytanie, jak recepcja ukazuje filozoficzną tradycję, mieści się na styku historii filozofii i filozofii. Chodzi zarówno o rezultat odpowiednio zorientowanych badań historycznych, zarówno o formę filozofowania, które odbywa się w dialogu z przeszłością<sup>1</sup>, jak i o szersze, pozaprofesjonalne internalizowanie idei filozoficznych. W grę wchodzi tu oczywiście nie stwierdzanie prostych związków przyczynowo-skutkowych, ale sens, jaki można im nadać.

Jako przedmiot badań historycznofilozoficznych recepcja wydaje się mało atrakcyjna. Badacze, którzy postanowili się nią zająć, odczuwają na ogół potrzebę usprawiedliwienia się ze swoich wyborów w ramach teoretycznych wstępów lub uwag, w których nieodmiennie powraca temat pożytków płynących z tego typu przedsięwzięć. Przychodzi im bowiem interesować się zjawiskami nieraz drugorzędnymi lub wręcz marginalnymi. Okazuje się jednak – uświadamia to na przykład praktyka badawcza Stefana Swieżawskiego, Barbary Skargi czy Stanisława Borzyma – że drugorzędni autorzy potrafią być ciekawi i na swój sposób ważni, gdyż w ich myśli dochodzą nieraz do głosu autentyczne dylematy oraz specyficzne rysy epoki, w której żyją.

Doświadczenia polskich badaczy recepcji skłaniają do wniosku, że niezależnie od rozmaicie definiowanych celów ten typ badań charakteryzuje swoisty realizm, wyrażający się w bliskim kontakcie z rzeczywistością historyczną; Borzym pisał, że „badanie recepcji ukazuje rzeczywiste, niewyidealizowane życie pewnej koncepcji w dziejach, dialog odbiorców z wirtualnie istniejącym sensem pierwowzoru”<sup>2</sup>. Minimalizuje on niebezpieczeństwo konstruktywizmu, któremu łatwiej ulegają inne typy badań historycznych, co skutkuje niejednokrotnie rewizją zastanych stereotypów interpretacyjnych, demaskowaniem historyczno-

\* Dr hab., adiunkt w Zakładzie Filozofii w Polsce na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. E-mail: [miroslaw.tyl@us.edu.pl](mailto:miroslaw.tyl@us.edu.pl).

<sup>1</sup> *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. H. Schnädelbach, E. Martens, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 36.

<sup>2</sup> S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław–Warszawa 1984, s. 18.

-filozoficznych hipostaz, nade wszystko zaś ukazaniem aspektowej – *pars pro toto* – ciągłości rzeczywistości historyczno-filozoficznej.

Łatwo zauważyć, że polscy badacze nie pozostali obojętni na osobliwości recepcji i wynikające z nich problemy warsztatowe. Otóż w toku rozwoju refleksji teoretycznej w tym zakresie szczególnie miejsce przypisać trzeba referatowi Jana Garewicza: *Kilka uwag o badaniu recepcji filozofii*, wygłoszonemu na Ogólnopolskim Zjeździe Filozoficznym w 1977 roku. Garewicz, komentując w nim wypowiedzi Władysława Tatarkiewicza i Romana Ingardena<sup>3</sup>, doszedł do wniosku, że choć trzeba uznać recepcję za istotny czynnik tradycji filozoficznej (czynnik dziejotwórczy i w konsekwencji zasługujący ze wszech miar na uwagę badaczy), nie wykorzystuje się tkwiących w niej możliwości badawczych. Brak bowiem odpowiedniego zaplecza dla tego typu badań. Brak teorii recepcji. Ba, sam termin *recepcja* nie jest – jego zdaniem – na gruncie teorii i metodologii historii filozofii precyzyjnie opracowaną kategorią badawczą: nie ma jasności co termin ten w istocie oznacza i jakie są granice jego stosowności, brak wreszcie fenomenologicznego opisu odpowiadającego mu zjawiska.

Referat Garewicza zdawał relację z realiów teoretyczno-badawczych lat siedemdziesiątych minionego stulecia. Dziś znajdujemy się w lepszej sytuacji. Od publikacji *Granicy historyczności* Barbary Skargi (1989) dysponujemy teoretycznym układem odniesienia dla analiz przynajmniej niektórych przejawów recepcji – jeśli tylko odpowiednio dostosować koncepcję *formacji intelektualnych* do tego typu badań. Skarga rozważała na przykład szczegółowo naturę recepcji problemów, podnosząc przy tym niezwykle ważną kwestię ich historycznej tożsamości jako warunku uprawiania historiografii problemów, rozważała zagadnienia trwałości i zmienności kategorii filozoficznych oraz płynności reguł sensu, które organizują pracę myśli.

Otóż wszystko to zachęca do ponowienia refleksji nad możliwościami i znaczeniem badań recepcji w kontekście wskazanego w tytule problemu. W jakim mianowicie sensie studium recepcji i oddziaływania – „drugiego życia” książek, idei, poglądów, problemów, kategorii, pojęć i tym podobnych struktur znaczących – może ukazać tradycję filozofii (jej ciągłość, może jedność), a zatem i genealogię filozoficznej współczesności?

Znaczenie tego pytania łatwo uzasadnić potrzebą samookreślenia się filozofa. Wpisuje się on zazwyczaj (jest to niemal truizm), mniej lub bardziej otwarcie, w historię swej dyscypliny. Postawa taka wypływa z konserwatywnego odruchu: chcemy iść własną drogą, ale mamy świadomość, że aktualizujemy kwestie istotne wcześniej, a jeśli stawiamy nowe pytania, to i tak towarzyszy nam przekonanie, że nie filozofujemy *ab ovo* i genetycznie osa-

<sup>3</sup> J. Garewicz, *Kilka uwag o badaniu recepcji filozofii*, [w:] *Wybrane zagadnienie z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej*, red. J. Legowicz, Wrocław 1979, s. 103. Garewicz cytuje i komentuje następującą wypowiedź, które dobrze przywołać, by zdać sobie sprawę z punktu wyjścia dyskusji oraz zarysowujących się początkowo rozwiązań: 1) W. Tatarkiewicza: „historia filozofii jest po części historią powstawania poglądów filozoficznych, a po części historią ich recepcji. Można je wyodrębnić i oddzielnie traktować sprawy powstawania twierdzeń filozoficznych (dzięki jednostkom ludzkim), a oddzielnie ich recepcji (wśród ogółu). Za oddzieleniem tych części przemawia postulat czystej roboty. Ale postulat roboty kompletnej przemawia przeciw niemu, bo żadna z części nie daje sama obrazu rzeczywistego rozwoju filozofii” (*O pisaniu historii filozofii*); 2) R. Ingardena: „Dzięki wielorazowej recepcji jednego i tego samego dzieła filozoficznego (względnie [...] poglądu filozoficznego), dzięki istnieniu opracowań, krytyk, dyskusji i historii filozofii pojawia się na terenie tak samej filozofii, jak i literatury filozoficznej jeszcze jeden szczególny proces, mianowicie życie pewnego poglądu względnie dzieła filozoficznego” (*O przedmiocie historii filozofii*). Komentując wypowiedź Ingardena, Garewicz pisze, że życie poglądu (recepcja) wytwarza zmieniającą się tradycję filozoficzną, czyli wiąże się z „istnieniem i rozwojem filozofii w rozumieniu historycznym”.

dzamy je w filozoficznej przeszłości. Innymi słowy, podejmując problemy w jakiś sposób aktualne wcześniej, wkraczamy *de facto* na tę samą drogę, którą kiedyś szli inni – i dlatego są oni nam potrzebni. Leo Strauss i Herbert Schnädelbach mówili o niezbywalnej potrzebie kontaktu z filozoficznymi poprzednikami, „by mogli nas krytykować, a my byśmy mogli się od nich uczyć”<sup>4</sup>. Szymon Wróbel natomiast w opublikowanym niedawno manifestie historiografii retroaktywnej liczył w ten sposób na inspirujący „intelektualny pożar”, „kulturowe przesilenie” lub „afektywną traumę”<sup>5</sup>. Niezwykle radykalnie wypowiadał się na ten temat Leszek Kołakowski, gdy pisał w *Horrorze metafizycznym*, że „od wieków filozofia utwierdzała swą prawomocność stawiając i odpowiadając na pytania odziedziczone po sokratejskiej i przed-sokratejskiej tradycji”, a filozof niezdolny do utożsamienia się z Sokratesem (nawet choćby miał odrzucić całkowicie jego poglądy) nie należy do tej cywilizacji<sup>6</sup>. Wpisanie się zatem w określoną tradycję (cokolwiek miałoby to znaczyć) stanowi integralny element tożsamości filozofa i sposób jej budowania. Inaczej, element samowiedzy – chodzi o pamięć o przeszłości nie jako zbiorze osobliwości lub bajce opowiedzianej przez szaleńca<sup>7</sup>, lecz jako ciągłym, systematycznym wysiłku poznawczym. Dziś jest to problem szczególnie ważny, gdyż – mówiąc językiem Skargi – żyjemy w samym środku przemian formacyjnych, a w wielu przypadkach towarzyszy filozofom poczucie zerwania, jakiejś demarkacyjnej cezur, która skutecznie odgradza od przeszłości.

Jeżeli zatem studium recepcji – jak pokazują konkretne przykłady – jest w stanie ukazać dzieje filozofii inaczej, niż jesteśmy do tego przyzwyczajeni przez dominujące dziś trendy badań historycznych, to można domniemywać, że także w kwestii ciągłości doświadczenia filozoficznego badania recepcji mogą naświetlić przeszłość filozofii odmiennie, dając obraz uzupełniający, a być może i rewidujący ujęcia tradycyjne.

Historiografię filozofii uprawia się na ogół bezrefleksyjnie – jakby dla niej samej, nieraz na zasadzie gromadzenia muzealnych eksponatów. Aktywne wiązanie badań historycznych z filozofowaniem w duchu otwartej formuły *historia philosophiae ancilla philosophiae* stanowi raczej zapoznaną możliwość. Nie kwestionując dokonań historiografii „czyste”, iść można jednak w innym kierunku. Pokazał to Wróbel, postulując i realizując w praktyce historiografię jako filozoficzną anamnezę opartą na retroaktywnej lekturze, której celem jest ustanowienie własnej genealogii filozoficznej. Chodzi o historiografię stwarzającą – to „jedyny cel pisarstwa historycznego”, powiada (!) – „własną serię rodowodową”<sup>8</sup>. Oczywiście można w dowolnej konwencji fascynować się myślą przeszłości – współfilozofować z Platonem, Arystotelesem, Kantem, Heglem, Husserlem – ale o tym, czy jest to „gra szklanych paciorków” przysparzająca intelektualnej satysfakcji, czy też „gra prawdy”, w ramach której człowiek buduje autentyczną wiedzę o sobie i o świecie takim, jakim jest *hic et nunc*, rozstrzyga moment utożsamienia. Wydaje się, że ostatnia książka Wróbla *Filozof i terytorium* otwarta jest na tę drugą możliwość w ramach rozstrzygającego momentu identyfikacji autora z jej

<sup>4</sup> H. Schnädelbach, *Morbus hermeneuticus*, [w:] idem, *Rozum i historia*, Warszawa 2001, s. 226; R. Mordarski, *Leo Strauss a problem teologiczno-polityczny*, [w:] L. Strauss, *Jerozolima i Ateny oraz inne eseje z filozofii politycznej*, tłum. R. Mordarski, Kęty 2012, s. 10.

<sup>5</sup> S. Wróbel, *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, Kraków 2014, s. 16; idem, *Co to jest historia filozofii?*, „Przegląd Polityczny” 2015, nr 130, s. 158–170.

<sup>6</sup> L. Kołakowski, *Horror metaphisicus*, Warszawa 1990, s. 7.

<sup>7</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 23.

<sup>8</sup> S. Wróbel, *Co to jest historia filozofii?*, s. 170.

bohaterami: Baczką, Kołakowskim, Pomianem i Siemkiem, w dążeniu do włączenia się w „sztafetę pokoleń, sztafetę dziedziczenia myśli i postaw”<sup>9</sup>.

I tu paralela. Otóż Hans Robert Jauss w artykule *Historia literatury jako prowokacja dla nauki o literaturze* widział w badaniu recepcji na gruncie historii literatury szansę ujęcia jej dziejów jako jedności – szansę, której nie wykorzystywały, jego zdaniem, dominujące w latach sześćdziesiątych szkoły: formalistyczna i marksistowska. Jauss stwierdzał zapoznanie autentycznej historyczności literatury, którą, jego zdaniem, odnaleźć może badanie recepcji i oddziaływania dzieł. Historyczność dzieła sztuki – pisał – „nie sprowadza się do jego funkcji przedstawiającej albo ekspresywnej, ale polega zarazem koniecznie na jego oddziaływaniu”<sup>10</sup>. Autentyczna historyczność literatury polega w związku z tym na doświadczaniu dzieł literackich przez czytelników, a w historii literatury chodzić powinno o to, by pokazać na podstawie historycznego ciągu dzieł i lektur całość literatury jako prehistorię jej współczesnego doświadczenia, by ukazać literaturę jako nieprzerwaną tradycję. Innymi słowy, swoje intuicje i postulaty uzasadniał Jauss przekonaniem, że historyczność literatury nie pokrywa się ani z przemianą systemów estetyczno-formalnych (ujęcia formalistyczne), ani z pragmatyczną historią zmieniających się stosunków społecznych, które znajdują wyraz w literaturze – stosunków, których literatura jest ekspresją lub funkcją (podejście marksistowskie). Ponadto – twierdził Jauss w zgodzie z polskimi teoretykami recepcji – rola odbioru i odbiorcy tekstu literackiego jest bardziej wielostronna niż rola twórcy tekstu, „albowiem jakość i ranga dzieła literackiego nie wynika ani z biograficznych – czy historycznych okoliczności jego powstania; ani z jego miejsca w ciągu ewolucji gatunkowej, lecz z trudno uchwytnych kryteriów oddziaływania, recepcji i pośmiertnej sławy”<sup>11</sup>. Stąd estetykę produkcji i przedstawiania właściwą ujęciom tradycyjnym trzeba poszerzyć o estetykę recepcji i oddziaływania. Tylko w ten sposób można rozwiązać problem rozumienia „historycznego ciągu dzieł literackich jako spójnej całości historii literatury”<sup>12</sup>. Czytelnik nie jest zatem stroną pasywną, ale sam jest „historiotwórczą energią”<sup>13</sup>.

Czy postawienie tak zdefiniowanego problemu recepcji na gruncie badań filozoficznej przeszłości stwarza analogiczne perspektywy? Pytanie to warto rozważyć nie tyle z intencją *powtórzenia* w kontekście filozoficznym rozumowania Jaussa, ile *przechwycenia* go na sposób Deborda i transponowania (ze świadomością różnic między literaturą a filozofią) w rzeczywistość badań historycznofilozoficznych po to, by zwrócić uwagę na tkwiące w nich możliwości, ale i trwałe trudności.

Daje się bowiem na pewno zauważyć podobieństwo sytuacji. Po pierwsze, problem historyczności filozofii jest wciąż aktualny, po drugie, kontrowersyjne są rezultaty uzyskane dotychczas w tej materii<sup>14</sup>. Po trzecie, Garewicz, analogicznie jak Jauss, trafnie wskazał na rywalizujące ze sobą na gruncie historiografii filozofii dwa generalne podejścia: teoretycz-

<sup>9</sup> Idem, *Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka*, Warszawa 2016, s. 23–24.

<sup>10</sup> H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja dla nauki o literaturze*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1999, s. 138. „Inaczej mówiąc: literatura i sztuka – pisze Jauss – stają się procesualną historią dopiero wtedy, gdy następstwo dzieł zapośredniczone jest nie tylko przez podmiot produkujący, ale także przez podmiot konsumujący – przez interakcję autora i publiczności” (ibidem).

<sup>11</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Zob. Z. Czernecki, *Problem historycznej ciągłości filozofii w historiografii współczesnej*, „Studia Filozoficzne” 1973, nr 9, s. 71–91.

no-problemowe (zakresowe) i kulturalistyczne (genetyczno-funkcjonalne), które proponują rozwiązania niedające się ze sobą uzgodnić; Skarga pisała onegdaj o stałym napięciu między *historią prawdy* i *historią prawdziwą*<sup>15</sup>. Otóż nieufność budzą zarówno ujęcia nadmiernie konstrukcyjne (nieraz przy tym teleologiczne), a ku nim ciąży w wielu przypadkach historiografia problemowo-teoretyczna, jak i nadmiernie atomizujące dzieje filozofii podejścia kulturalistyczne (redukcjonistyczne) – wyjaśniające dzieje filozofii przez niepowtarzalny kontekst kulturowy i społeczny. Garewicz – przypomnijmy – stwierdzał, że dotychczas nie udało się tych przeciwstawnych stanowisk pogodzić, ale postulując opracowanie teorii recepcji, spodziewał się przezwyciężyć ich antynomię, co zbliża jego postulaty do ujętych systematycznie dążeń Jaussa<sup>16</sup>.

Przyjrzyjmy się przede wszystkim dotychczasowym doświadczeniom i ustaleniom polskich badaczy recepcji, którzy dostrzegali w taki czy inny sposób problem tradycji – ciągłości doświadczenia filozoficznego. Chodzi nie o panoramę stanowisk, ale o selektywne wskazanie koncepcji, które naprowadzają na badanie recepcji w rozważanym kierunku.

I tak Andrzej Walicki – kontynuując pracę podjętą przez Stefana Harasska, pioniera badań recepcji idei filozoficznych w Polsce<sup>17</sup> – stwierdzał w artykule *Polska recepcja myśli Kanta w okresie międzypowstaniowym*, że dzieje recepcji bywają interesujące w dwojakim sensie: *primo*, z teoretycznego, ściśle filozoficznego punktu widzenia – gdy recepcja przybiera formę szkoły filozoficznej, która stawia sobie za cel „studiowanie i rozwijanie w określonym kierunków poglądów Mistrza”; *secundo*, z punktu widzenia światopoglądowego, kulturalistycznego – „z punktu widzenia dziejów prądów umysłowych i kultury filozoficznej jakiegóś kraju w określonej epoce historycznej”<sup>18</sup>. W ustaleniach Walickiego wartość wyeksponowania jest to, że w modelowaniu badań recepcji nie chodzi mu o stworzenie lub uzupełnianie mozaiki poglądów reprezentatywnych dla danej epoki, lecz o uzyskanie wglądu w rzeczywisty proces historyczny.

Jaka jest jednak natura recepcji? Na to pytanie odpowiadał Bronisław Baczko w szkicu *Hegel i Rousseau*. Zagadnienie recepcji ujął on jako problem „socjologii poznania filozoficznego”, a dzieje recepcji jako dzieje dezintegracji recypowanej doktryny. Studium tak ujmowanej recepcji stwarza dwie przede wszystkim możliwości: jest z jednej strony znakomitym sposobem poznania dążeń filozofa oddającego się lekturze dzieł swojego poprzednika, z drugiej – sposobem ukazania potencjału filozofii recypowanej. Recepcja wszakże to przede wszystkim transformacja. Generalnie wszelka interpretacja, powiada Baczko, nawet jeśli towarzyszy jej złudne przeświadczenie o kontynuacji cudzej myśli, jest zawsze wykroczeniem poza pierwotną całość<sup>19</sup>. Ten ostatni czynnik, najbardziej jak się zdaje dynamizujący recepcję, wyjaśniał Baczko, przenosząc na pisarstwo filozoficzne zjawisko dostrzeżone przez Ingardena w strukturze dzieła literackiego: „każdy system filozoficzny – pisał – posiada swoje *miejsca niedookreślone*” – wieloznaczności, luki problemowe, niedopowiedzenia – a *dookreślanie* systemu jest procesem historycznym, uwarunkowanym w dużej mierze przez

<sup>15</sup> B. Skarga, *Złudzenia i nadzieje historyka filozofii*, [w:] eadem, *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, Warszawa 1987, s. 42–60.

<sup>16</sup> J. Garewicz, *Kilka uwag...*, s. 106–107.

<sup>17</sup> W pracy *Kant w Polsce przed rokiem 1830* (Kraków 1916) Harassek postanowił „badać stosunek naszej umysłowości do Kanta oraz śledzić wpływ, jaki filozof ten mógł wywrzeć na sposób myślenia w Polsce” (s. 1).

<sup>18</sup> A. Walicki, *Polska recepcja myśli Kanta w okresie międzypowstaniowym*, [w:] *Dziedzictwo Kanta*, red. J. Garewicz, Warszawa 1976, s. 139.

<sup>19</sup> B. Baczko, *Lewica i prawica heglowska*, [w:] idem, *Człowiek i światopoglądy*, Warszawa 1965, s. 216.

czynniki pozateoretyczne lub pozasystemowe. Otóż to dookreślanie skutkuje „dezintegracją” doktryny – dezintegracją, która generuje nowe zjawiska intelektualne<sup>20</sup>.

Baczko powrócił do tematu recepcji w szkicu *Lewica i prawica heglowska w Polsce*. Jak później Jauss, twierdził tu, że każda recepcja doktryny filozoficznej jest aktem selekcji: społecznego, moralnego, intelektualnego wyboru. Stąd w transformacji sensu idei stroną czynną jest nie tyle doktryna, ale ci, którzy „ową doktrynę przejmują”<sup>21</sup>.

To przejmowanie jest nieraz aktem filozoficznej ekspresji lub autokreacji. Zwrócił na to uwagę Krzysztof Pomian, komentując książkę Baczki *Rousseau: samotność i wspólnota*. Zauważył mianowicie, że jest ona formą filozoficznego samookreślenia autora. Twierdził, że w studiach nad myślą Rousseau program badań recepcji stał się dla Baczki okazją do zbudowania własnego stanowiska filozoficznego. Baczko sam, jego zdaniem, wpisywał się w nurt recepcji Rousseau i zgodnie z tezą, że recepcja jest formą dookreślenia miejsc otwartych w filozofii recypowanej, podjął problem, „który jest równie aktualny dziś – co przed dwustu laty” – chodziło o problem alienacji struktur i instytucji społecznych oraz związany z tym proces depersonalizacji i urzeczowienia jednostki, który rzutuje na jej światopogląd<sup>22</sup>.

Tezę Baczki, że recepcja jest zawsze deformacją, potwierdziła praca Skargi *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*. Autorka rewidowała w niej stereotypowe wyobrażenia na temat pozytywizmu francuskiego, które proponowała tradycyjna historiografia, stawiając i uzasadniając tezę, że ortodoksyjni comtyści, choć nieraz starali się dochować wierności doktrynie mistrza, nieustannie poza nią wykraczali. Nie ma zatem recepcji bez rewizji. W efekcie, pod wpływem nowych problemów i tendencji, nieustannie dokonuje się transformacja systemu wyjściowego. Na terenie filozofii zatem pojęcie ortodoksji jest kwalifikacją umowną. Wieloletnie badania Skargi nad pozytywizmem polskim i francuskim, nad Bergsonem i tak zwanym przelomem antypozytywistycznym, dotyczyły zjawiska recepcji, które w pewnym momencie zostało zdefiniowane jako przekształcanie się tak zwanych *formacji intelektualnych*. Od strony *stricte* teoretycznej i filozoficznej zarazem zwieńczyły je *Granice historyczności* – inspirowane poststrukturalizmem francuskim studia, w ramach których problematyka recepcji pojawiła się wyraźnie – przypomnijmy – w kontekście takich elementów formacyjnych jak problemy i kategorie.

W sposób, który może wydawać się zaskakujący, z badaniami Baczki<sup>23</sup> oraz Skargi korespondują ustalenia Stefana Swieżawskiego. Dwa teksty zwracają tu na siebie uwagę: *Studium św. Tomasza u dominikanów w wieku XV* oraz *Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV wieku*. Można je ze sobą zestawić, widząc w pierwszym wycinek programowych badań historyczno-filozoficznych<sup>24</sup>, w drugim ich bezpośrednie zaplecze teoretyczne. *Studium...* to rozprawa na temat recepcji dzieł Tomasza w środowisku zakonu kaznodziejskiego

<sup>20</sup> Idem, *Hegel a Rousseau*, [w:] idem, *Człowiek i światopoglądy*, Warszawa 1965, s. 102–106. „Drugie życie systemu” jest uwarunkowane grą trzech czynników: po pierwsze, ekspresją niepowtarzalnej osobowości, której nie da się imitować; po drugie, krótkotrwałością momentu historycznego, w którym doktryna powstaje i na który jest reakcją; po trzecie, otwartością dzieła, obecnością w nim „miejsc niedookreślonych”.

<sup>21</sup> Idem, *Lewica i prawica heglowska*, [w:] idem, *Człowiek i światopoglądy*, Warszawa 1965, s. 215–216.

<sup>22</sup> K. Pomian, *Baczko: badanie historyczne i filozofia*, [w:] idem, *Filozofowie w świecie polityki. Eseje filozoficzne 1957–1974*, Toruń 2004, s. 169–173.

<sup>23</sup> Obok Baczki, jako badacza i teoretyka recepcji trzeba wymienić z pewnością Leszka Kołakowskiego – zob. *Zakończenie. Proces spadkowy o Spinozę* książki Kołakowskiego pt. *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 588–625.

<sup>24</sup> Chodzi o obszerny program badań dziejów filozofii w XV wieku, których zwieńczeniem była sześciotomowa monografia Swieżawskiego: *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku* ukazująca się w latach 1974–1983.

w XV wieku – rozprawa rozumiana jako opracowanie przełomowego fragmentu dziejów tomizmu i reperkusji idei filozoficznych poza filozofią<sup>25</sup>, ale zarazem tekst, który współtworzy rewizję stereotypowego i jednocześnie zdeformowanego wyobrażenia filozofii XV wieku, który stworzyły „najlepiej [...] opracowane historie europejskiej myśli filozoficznej”, zwracające niemal wyłącznie uwagę „na twórczość filozoficzną w stylu humanistycznym”, choć faktycznie filozoficzny klimat epoki kształtowała zarówno tradycja humanistyczna, jak i scholastyczna<sup>26</sup>. Zaskakuje zbieżność wniosków Skargi i Swieżawskiego. W swoich badaniach dziejów filozofii w XV wieku autor *Zagadnienia historii filozofii* doszedł do przekonania, że operowanie pojęciami ogólnymi, bez których notabene historyk filozofii nie może się obyć (takimi jak: arystotelizm, neoplatonizm średniowieczny, scholastyka, humanizm, renesans i tak dalej), skutkuje nieraz (i jest to niebezpieczny błąd) ich hipostazowaniem: nadawaniem realnego bytu temu, co jest tylko narzędziem badacza, dogodną konstrukcją pojęciową, pozwalającą zapanować nad materiałem<sup>27</sup>. Otóż hipostazowanie takich pojęć jak na przykład: *średniowiecze* i *renesans*, *scholastyka* i *humanizm*, skojarzone z ich antyteptycznym wartościowaniem zaciemnia i deformuje obraz filozofii XV wieku, czyniąc złudzenie zerwania lub braku ciągłości. Swieżawski twierdził (i jest to zbieżne z orientacją badań Skargi), że funkcjonowanie takich stereotypów zrewidować może badanie dziejów problemów filozoficznych w okresach przejściowych. Pokazuje ono wyraźnie, że wiek XV to okres przenikania się „przeciwieństw”, że nie ma zerwania, ale dokonuje się przejście – *transitus*.

Skarga dochodziła do podobnych konkluzji w artykule *O tak zwanym „przełomie antypozytywistycznym”*, stanowiącym pokłosie badań realizowanych w formule analizy przekształcania się pozytywistycznej formacji intelektualnej w formację współczesną. Analogicznie jak Swieżawski, rewidowała w nim stereotypy interpretacyjne dotyczące tytułowego zjawiska – mit radykalnego cięcia oraz mit symetrii<sup>28</sup>. Okazuje się, że przejściowość, brak epistemologicznych cięć, pokonywanie epistemologicznych progów, *transitus* – wszystko to cechy każdej epoki. Otóż prace, których przedmiot w dużej mierze stanowi zjawisko recepcji, takie jak Skargi: *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim* lub *Kłopoty intelektu. Między Comte’em a Bergsonem, czy Swieżawskiego: Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku* zdają się uświadamiać czytelnikowi – na konkretnym materiale empirycznym, w sposób wolny od spekulacji i podejmowanego z rozmysłem konstruowania obrazu dziejów filozofii – realną ciągłość doświadczenia filozoficznego.

Wszelako doświadczenia Stanisława Borzyna wyniesione z badań dziejów recepcji bergsonizmu w Polsce osłabiają w dużej mierze nadzieję na uzyskanie, na podstawie studium recepcji, wglądu w jedność filozofii w Gilsonowskim sensie. Sprzyjają też lepszemu zrozumieniu skomplikowanej sytuacji, w której nieuchronnie znajduje się każdy pytający o obecność i trwałość filozoficznej tradycji.

Mianowicie jeśli studium recepcji samo ma zachować strukturalną tożsamość i nie roztopić się w dziejach filozofii ujmowanych z punktu widzenia oddziaływania wielkich filozofów (obraz recepcji kantyizmu niewiele różni się przecież od obrazu dziejów filozofii

<sup>25</sup> S. Swieżawski, *Studium św. Tomasza u dominikanów w wieku XV*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. XVII, z. 1, s. 19–40.

<sup>26</sup> Idem, *Z problematyki metodologicznej badań filozofii w XV wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 1965, t. XIII, z. 1, s. 46.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 44–45.

<sup>28</sup> B. Skarga, *O tak zwanym „przełomie antypozytywistycznym”*, [w:] eadem, *Przeszłości i interpretacje...*, s. 294–295.



po Kancie), to powinno być, jego zdaniem, realizowane w ramach świadomie wyznaczonych wykrojów czasowych i przestrzennych. Trzeba zadowolić się obrazem wyłaniającym się z analizy poszczególnych przypadków. Uzyskujemy wówczas „całościowe spojrzenie na pewne środowisko, na pewien okres – w ramach jakiegoś kręgu kulturowego”<sup>29</sup>.

To minimalistyczne podejście stanowi z pewnością przeciwieństwo imponujących badań, które prowadził w latach siedemdziesiątych XX wieku Marek Siemek, re-konstruujący genealogię i historię idei transcendentalizmu jako stanowiska epistemologicznego. Zwłaszcza jego obraz dziejów transcendentalizmu – filozofii pokantowskiej – może stanowić dobry przykład, jak doświadczać jedności i długiego trwania myśli filozoficznej, wykorzystując przy tym okazję do filozoficznego samookreślenia<sup>30</sup>. Przykład ten pokazuje jednak, że postulat, aby badanie recepcji ukazywało realne, a nie wyidealizowane, względnie skonstruowane życie koncepcji w dziejach, nie jest łatwy, jeśli w ogóle możliwy do zrealizowania. Każde na przykład odnoszenie przejawów recepcji do tekstów Kanta zapośredniczone jest z konieczności przez samo rozumienie kantyizmu, które trzeba ujawnić<sup>31</sup>. Czyniąc tak, badacz nie umieszcza się jednak w obiektywizującej perspektywie na zewnątrz procesu recepcji, lecz zmuszony jest odnaleźć się sam w historycznym ciągu czytelników królewieckiego filozofa. Nie dysponuje bowiem „uprzywilejowanym” rozumieniem kantyizmu *a priori*, lecz skazany jest na to, by wydobyć je dopiero z niedookreślonych źródeł. Bez względu zatem na intencje i przeświadczenia – szukając na przykład ostatecznej/właściwej wykładni danej myśli, czy jak Siemek, wyznaczając „główne kierunki właściwej interpretacji Fichtego i Kanta”<sup>32</sup> – wpisuje się w proces wypełniania miejsc niedookreślonych tekstów, które bada. Dookreślanie zaś jakiegoś kompleksu myśli, przypomnijmy Baczkę, jest procesem historycznie uwarunkowanym i oznacza, w mniejszym lub większym stopniu nie lustrzane odtworzenie, tylko wyjście poza recypowaną całość<sup>33</sup>. Dotykamy tu czegoś na kształt antynomii poznania historycznego, na którą onegdaj zwrócił uwagę Leszek Kołakowski, badając dzieje recepcji spinozizmu<sup>34</sup>, a którą na użytek prezentowanych rozważań można by ująć następująco: nie ma oczekiwanego sensu recypowany fakt historyczno-filozoficzny bez umieszczenia go w określonej strukturze myśli (bergsonizmu, spinozizmu, kantyizmu, transcendentalizmu, humanizmu renesansowego, scholastyki i tak dalej). Nie dysponujemy jednak taką strukturą *a priori*, bez wcześniej ujętych faktów, bo tylko na ich podstawie możemy ją skonstruować; oba zatem elementy – fakt i struktura interpretacyjna – wzajemnie się wyprzedzają. Struktura ta nie może być także uzasadniona przez prowadzone badanie, nie może kształtować się razem z badaniem, gdyż sama musi wyznaczać mu kierunek. Dla Kołakowskiego antynomia ta uzasadniała tezę relatywizmu historycznego – przekonanie o niemożności osiągnięcia w pracy historyka zupełnej obiektywności.

Przypadek, kiedy badacz rości sobie prawo do zrozumienia myśliciela lepiej, niż on sam siebie rozumiał, nie jest skrajny ani też teoretycznie tylko możliwy<sup>35</sup>. Postawę taką zwalczał

<sup>29</sup> S. Borzym, *Bergson...*, s. 14.

<sup>30</sup> Nie chodzi tu jedynie o *Ideę transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977, ale o obszerny cykl artykułów pisanych przez Siemka w latach siedemdziesiątych, których reprezentatywny wybór został opublikowany pod tytułem *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982.

<sup>31</sup> S. Borzym, *Bergson...*, s. 19. Autor rozważa tu analogiczną sytuację w przypadku recepcji bergsonizmu.

<sup>32</sup> M. Siemek, *Idea transcendentalizmu...*, s. 10.

<sup>33</sup> B. Baczeko, *Hegel...*, s. 103.

<sup>34</sup> L. Kołakowski, *Jednostka...*, s. 608.

<sup>35</sup> Zob. idem, *Banał Pascala*, [w:] B. Pascal, *Prowincjałki*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1963, s. 320.

usilnie Leo Strauss, żywiący przekonanie odmienne, że można zrozumieć filozofa z przeszłości – wbrew historycyzmowi – tak jak on sam siebie rozumiał, i że jest to prawdziwe historyczne rozumienie umożliwiające autentyczną, dokonującą się we wspólnej przestrzeni, rozmowę z dawnymi mistrzami<sup>36</sup>. Korygująco-normatywne nastawienie przyjął otwarcie Siemek i nieuchronnie spotkał się z zarzutem nadinterpretacji, a nawet nierozumienia istoty transcendentalizmu. Analogiczne wszakże nadinterpretacje przypisują do dziś historycyści Straussowi<sup>37</sup>. Jedność doświadczenia filozoficznego nie jest zatem oczywista i dążenie do niej ma, jak się zdaje, swoją cenę.

Jeśli bowiem zgodzimy się na to, że recepcja jest zawsze dezintegracją (Baczko), a jej badacz sam nieuchronnie włącza się w historyczny ciąg, historycznie uwarunkowanych czytelników dokonujących dookreślenia zawsze otwartych kompleksów myśli, to nie sposób uniknąć kłopotliwej konstatacji, że badanie dziejów recepcji jest deformacją deformacji zachodzącą w polu re-konstruowanej doktryny. Ryzyko uzyskiwania w ten sposób obrazów opacznych, filozoficznych karykatur oczywiście istnieje, ale w przekonaniu Kołakowskiego wysiłek konfrontacji różnych punktów widzenia, opierania się stereotypom interpretacyjnym może je znacznie ograniczyć<sup>38</sup>. Borzym był w tym przypadku zdania, że deformujący/dezintegrujący (wyrażeń tych nie należy wartościować ujemnie) charakter recepcji wiąże się z nieuniknioną projekcją, stanowiącą konieczny momentu rozumienia tekstu. Recepcja – pisał – jest sama „rozumieniem” w pewnych określonych uwarunkowaniach podmiotowych<sup>39</sup>. Subiektywizm ten problematyzuje zakres dostępności tego, co recypowane, ale studiując odbiór Bergsona w Polsce, Borzym żywił nadzieję, że projektujące rozumienia tekstu, mimo swoich dowolności, „mogą prowadzić do stopniowej konwergencji tekstu i jego recepcji, Gadamerowskiego stopienia horyzontów – danego przez tekst i wnoszonego przez czytelnika”<sup>40</sup>. Tak rozumiana recepcja ukazuje z pewnością potencjał recypowanej myśli, aktualizowany w procesie kolejnych historycznych przybliżeń, ale dokonuje się przede wszystkim, jak pisał Kołakowski, *modo recipientis*, jako próba odnalezienia przez terażniejszość bodźców, „które pozwolą jej odpowiedzieć na jej własne, to znaczy przez jej epokę postawione pytania”<sup>41</sup>.

Wszystko to skłania, by uznać za Straussem, że przeszłość jest bardziej zagadkowa, niż się na ogół sądzi, oraz prowokuje do stałej czujności wobec pytania: „czy do prawdy historycznej nie jest równie trudno dotrzeć, jak do prawdy filozoficznej?”<sup>42</sup>. Bez względu jednak na to, jak odpowiemy na tak postawione pytanie, warto zdawać sobie sprawę z tego, że autentycznym warunkiem rozumienia przeszłości (pewnie nie jedynym) jest szukanie w niej odpowiedzi na problemy ugruntowane w naszej rzeczywistości historycznej; że rozumienie/interpretacja służy ostatecznie poszerzeniu świadomości – samorozumieniu. Tekst z przeszłości może zatem znaleźć się w żywej relacji do czytelnika dzięki wysiłkowi przewzięcia dystansu, dzięki przyswojeniu i aktualizacji zawartej w nim treści.

<sup>36</sup> L. Strauss, *Filozofia polityczna i historia*, [w:] idem, *Jerozolima i Ateny...*, s. 174; oraz idem, *O tyranii*, Kraków 2009, s. 24–25.

<sup>37</sup> Idem, *O zapomnianym sposobie pisania*, [w:] idem, *Jerozolima i Ateny...*, s. 238–248.

<sup>38</sup> L. Kołakowski, *Jednostka...*, s. 606–607.

<sup>39</sup> S. Borzym, *Bergson...*, s. 16–17.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>41</sup> L. Kołakowski, *Jednostka...*, s. 612.

<sup>42</sup> L. Strauss, *O zapomnianym...*, s. 248.