

Słowo wstępne

I

Filozof szukający prawdy korzysta z *libertas philosophandi*. Baruch de Spinoza, broniąc tej wolności do filozofowania przed zakusami jakiegokolwiek suwerena, opisał ją nie tylko jako prawo subiektywne, przysługujące obywatelowi, ale przede wszystkim jako prawo obiektywne, zakotwiczone w naturze rzeczy, przeciw której nikt – choćby posiadał absolutną władzę polityczną – nie może bezkarnie występować. Sama natura działa na zasadzie wolności myślenia, swobodnego przepływu idei. Wolność to z jednej strony konieczność istnienia i działania w zgodzie z własną istotą, z drugiej zaś brak konieczności zewnętrznej, czyli przymusu. Jak wiadomo, Spinozjańskie myślenie jest dalekie od *common sense*, a szczególnie od holizmów zakorzenionych w kulturze krajów środkowoeuropejskich. Nie trzeba jednak przyjmować ontologii Spinozy, aby dać się zainspirować jego pojęciu wolności. Ważne, że filozofia uchroni się tu przed banalizacją swojej *libertas* przez źle pojmowaną *licentia philosophica*.

Wolnemu filozofowi przysługuje prawo do krytykowania Spinozy. Niektórzy uczestnicy dyskursu dopatrują się w Spinozjańskiej formule nihilizmu i nie dowierzają naturze, która tak bezapelacyjnie narzuca ludziom wolność. Wywyższają wobec tego absolut i każą mu dzielić się doskonałością co łaska z pomniejszych absolutami – monarchami ziemskich rzeczypospolitych w porządku politycznym, teologami budującymi konfesjonalizm czy ideologicznymi kondotierami w czasach symbolicznych wojen domowych. Historia pokazuje,

że takie na pozór umiarkowane koncepcje wolności są w stanie wygrać z radykalizmem Spinozy. Co więcej, sama Spinozjańska wolność wikła się w antynomię polityki i wolności, na przykład w myśli Georga Hegla oraz jego uczniów i krytyków.

Pomimo to, a raczej właśnie dlatego, *libertas philosophandi* jest taka niebywała, niezbędna, niezbywalna. Z dorobku europejskiej filozofii nie zniknie już argumentacja Spinozy, że to właśnie radykalizm racjonalnego myślenia zwalcza radykalizm irracjonalnych afektów, że przedmiot myślowy wywołujący emocje staje się mniej groźny, gdy człowiek rozważa go w wystarczająco złożonych strukturach przyczynowo-skutkowych. Według Spinozy mitygacji myślowej poddają się nawet takie afekty, które już od dłuższego czasu kłębią się w ciele człowieka i najbardziej pchają go w stronę płytkich ideologii. Warunek jest jeden: nie może być żadnych tabu. Filozofia pomaga na radykalizm tylko wtedy, gdy sama jest radykalna, mianowicie gdy psychika filozofującego jest radykalnie wolna.

II

Poczucie wolności potrzebne jest także historykowi filozofii, i nie chodzi tu tylko o wolność interpretacji. Ta ostatnia wyraża się w wyborze źródeł, kontekstów i metod. Truizmem wydaje się wymóg, aby interpretacja czerpała ze źródeł i nie zawłaszczala prawdy, jednak hermeneutyczna zasada *originalitas, non veritas, facit interpretationem* sama wymaga interpretacji. Skoro źródło, a nie prawda czyni (*facit*) interpretację, to prawda nie czyni nic.

Innymi słowy, historyk filozofii jest czynny w stosunku do poszukiwanych źródeł, ale nie jest uczynny w stosunku do prawdy. W bierności, w niedodawaniu niczego od siebie i braniu siebie w nawias, a więc w obiektywizmie, historyk filozofii wyraża, wraz z respektem dla źródła, gotowość do uznania każdej prawdy, także trudnej. Podczas gdy warsztatowa część pracy nad źródłami wymaga takich cnót jak pracowitość, dokładność i wytrwałość, stanięcie w prawdzie możliwe jest dzięki odwadze i roztropności,

czyli – zgodnie z grecką terminologią etyczną – cnotom o wymiarze politycznym.

Polityczne cnoty historyka filozofii potrzebne są szczególnie w naszej części Europy. Mając do czynienia z historią trudną, musimy zadać sobie pytanie, na ile znane nam tożsamości europejskie, narodowe, wyznaniowe, ideowe i inne wyrosły z czegoś, co jest z nich często wykluczane. Ile było przerw (*ruptures*) tam, gdzie chcielibyśmy mieć ciągłość tradycji? Ile było ciągłości tam, gdzie zwykliśmy rysować grube kreski diachroniczne lub synchroniczne? Jak często ci, których przywołujemy jako prekursorów naszych wartości, postępowali wbrew tym wartościom – czy to z ułomności, czy to dlatego, że ich po prostu nie znali?

Trudne prawdy wymagają od historyka filozofii przyjmowania różnych perspektyw *sine ira et studio*. Na przykład szesnastowieczny spór o kodyfikację prawa ziemskiego może być opisywany w przynajmniej trzech zasadniczych perspektywach. W pierwszej zaproszeni przez obu Łaskich europejscy humaniści zaproponowali Polakom kodyfikację jako rozwiązanie promodernizacyjne *lege artis*, które zostało odrzucone ze skutkiem oddalenia się Polski od Zachodu. W drugiej perspektywie ruch egzekucyjny od początku przejawiał tendencję republikańską, widoczną na przykład w pracy Stanisława Zaborowskiego *Tractatus de natura iurium et bonorum regis* (1507), a zrealizowała się ona w parlamentarystyce szlacheckim – najpełniejszym wyrazie idiosynkratycznej kultury politycznej Polaków. Obydwie te perspektywy są szczegółowo opracowane. W trzeciej chodziłoby o bliższe określenie filozoficznych zasad leżących u podstaw tych koncepcji politycznych: z jednej strony racjonalizmu typowego dla hermeneutyki *via moderna* i humanizmu erasmiańskiego, szukającego prawdy poprzez abstrakcję i dyskurs, z drugiej racjonalizmu o charakterze bardziej praktycznym, związanego z subtelną wrażliwością anamnetyczną i specyficzną kulturą pamięci wraz z jej tendencją do realizmu ontologicznego. Kto uniknie pokusy spekulatywnej filozofii dziejów, może tu dostrzec filozoficzny problem opisany przez Platona: Co jest pierwotne, a co

wtórne w złożonej praktyce politycznej i prawnej? Jaki status ontologiczny mają pamięć oraz znaki reprezentujące treści pamięci? Jaka jest relacja między pamięcią a prawem pozytywnym? Dyskusja ta toczyła się w ramach pewnej szesnastowiecznej praktyki politycznej. Znając jej konkretne i lokalne uwarunkowania, możemy lepiej wydobyć uniwersalne zasady filozoficzne, które w niej działały, nawet jeśli bywały nie do końca uświadomione. Dzięki temu możemy też lepiej zrozumieć późniejsze spory polskich intelektualistów i polityków o ustrój prawny.

Należy wreszcie postawić najważniejsze pytanie: Na ile filozofia polska odpowiadała na problemy sformułowane przez filozofię światową, a na ile inspirowała się szansami i kryzysami własnego kraju, angażując gotowe wzorce myśli zachodniej w twórczej syntezie? Na ile filozofia polska była oryginalna, a na ile wtórna?

III

Gdy dobrych parę lat temu postanowiłem zająć się historią filozofii polskiej, usłyszałem od cenionego polskiego filozofa, że to szkoda, bo filozofia polska jest wtórna. Nie chcę z tą wypowiedzią polemizować, ale zinterpretować ją w świetle powyższych refleksji. Na czym polega wtórność filozofii polskiej i dlaczego warto by ją pochwalić?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie warto. Na Zachodzie żyli Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Jan Burydan, Monteskiusz i Auguste Comte. W Polsce bywali platonicy i arystotelicy, tomiści i burydaniści, zwolennicy Monteskiusza i Comte'a. Zauważmy jednak, że mechanizm ten można łatwo odwrócić, postulując prekursorstwo filozofów polskich dla ważnych nurtów filozofii zachodniej – na przykład już sześćset lat temu Paweł Włodkowic odkrył prawnonaturalne założenia *Karty Narodów Zjednoczonych*, a w XVI wieku teoretyczne podwaliny konstytucji USA stworzył Wawrzyniec Goślicki. W tej naznaczonej fatalizmem perspektywie filozofia polska jawi się niczym bierna materia, na której duch Zachodu odciska

swoje piętno, a *genius loci* objawia się tylko rzadkimi przeblyskami, które następnie Zachód przechwytyje i dopracowuje.

Historyczna rola tekstu filozoficznego jest jednak bardziej złożona. Recepcja filozoficzna polega na przeżywaniu rozdźwięku w rozumowaniu, owego *dia-logu*, w konkretnych warunkach lokalnych. Gdy filozofia żyje – a w Polsce bywała nad wyraz żywa właśnie w sferze publicznej – zaimportowany tekst nie trafia po prostu na wtórnych interpretatorów. Na warsztat biorą go filozofowie o specyficznej wrażliwości na istotne problemy. Trudno zaprzeczyć, że polskie problemy wiążą się z położeniem geograficznym kraju, jego składem ludnościowym, sąsiadami i konkurentami, sprzymierzeńcami i wrogami. Polacy bardziej niż zachodni Europejczycy musieli stawiać czoła egzystencjalnym zagrożeniom bytu państwowego. Filozofia polska wytwarzała wobec tego cechy względnie stałe: inklinację do pragmatyki w okresach budowania państwa; stosunkowo wczesną obecność języków wernakularnych w dyskursie intelektualnym (już przed 1600 rokiem); okresy ponadprzeciętnej otwartości na konkurencyjne nurty zachodnie (na przykład w ramach piętnastowiecznej *via communis cracoviensis*); stanowczą odmowę recepcji pewnych nurtów, które doprowadziły do powstania trwałych modeli intelektualnych i politycznych na Zachodzie (na przykład dziewiętnastowiecznego utylitaryzmu). W XX wieku Polacy zaczęli wreszcie intensywniej niż inni Europejczycy – jakby zaprzeczając tym samym swojej rzekomej kontynentalności – filozofować w językach sformalizowanych, niezwykle odpornych na ideologie (czy to komunistyczną, czy to religijną, czy to nacjonalistyczną), i dzięki temu odnieśli swój bodaj największy sukces na skalę światową.

Historia filozofii polskiej, choć chronologicznie często wtórnej, nie jest więc bynajmniej historią interpretowania filozofii obcej. Jest to historia żywej interakcji, świadczącej o wyjątkowej umiejętności równoległego rozumowania w kategoriach uniwersalnych i lokalnych. Myśleniu szkodzi, owszem, wtórność udająca pierwotność. Nie szkodzi natomiast wtórność poznana jako wtórność i pogodzona z potrzebą kreatywnego rozwiązywania realnych problemów.

Problemy te są bowiem pierwotne, niespotykane wcześniej i nieznanym zachodnim autorytetom, których koncepcje stają się inspiracją dla polskich rozwiązań. W refleksji filozoficznej problem lokalny odsłania swój uniwersalny wymiar, albo inaczej: uniwersalna myśl nie dozna krzywdy od konkretnego poznanej jako konkretny. Jego nazwa pochodzi od *con-crescere*, co oznacza: 'zrastać się jak byt z bytem, współtworząc byt jako byt'. Konkretny oddaje część swojej samowystarczalności w zamian za siłę struktury wyższego rzędu. Ważne, by filozof i historyk filozofii, korzystając z *libertas philosophandi*, pojmowali samych siebie jako część takiej właśnie konkretnej historii. Im więcej o niej wiedzą, tym lepiej spełniają nakaz wyroczni delfijskiej: „*γνώθι σεαυτόν*” ('poznaj samego siebie'). Tutaj powstaje filozoficzna, a więc ryzykowna, samowiedza. Pracując nad nią, filozof i historyk filozofii wskrzeszają prawdę, która miewa posmak cyrkuty.

Steffen Huber