

**Rozum, idea, filologia. Historia intelektualna  
w kontekstach literatury (pisane na  
marginesach „Milczenia” Cypriana Norwida)**

Maciej Junkiert

MACIEJ JUNKIERT Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

**ROZUM, IDEA, FILOLOGIA HISTORIA INTELEKTUALNA  
W KONTEKSTACH LITERATURY (PISANE NA MARGINESACH  
„MILCZENIA” CYPRIANA NORWIDA)**

Przedmiotem namysłu chciałbym uczynić Norwidowski esej *Milczenie*. Perspektywa, którą zamierzam przyjąć, wynika z inspiracji współczesną historią intelektualną, traktowaną jako nie wykorzystana w należyłym stopniu szansa, stojąca przed literaturoznawstwem. W swoich rozważaniach inspirowuję się kilkoma wątkami badawczymi, występującymi we współczesnej norwidologii: interpretacjami *Milczenia*, zaproponowanymi przez Grażynę Halkiewicz-Sojak<sup>1</sup>, Piotra Śniedziewskiego<sup>2</sup> i Paulinę Abriszewską<sup>3</sup>, Norwidowskimi opisami kryzysu cywilizacji, którymi zajmowali się Rolf Fieguth<sup>4</sup> i Christian Zehnder<sup>5</sup>, związkami poety z nowoczesnością omówionymi w pracach Arenta van Nieukerken<sup>6</sup>, Michała Kuziaka<sup>7</sup> i Karola Samsela<sup>8</sup> oraz badaniami Krzysztofa Trybusia nad pamięcią kulturową<sup>9</sup>.

1

Wśród opinii dotyczących kształtu gatunkowego *Milczenia* dominują głosy, że mamy w tym wypadku do czynienia z esejem filozoficznym lub traktatem literackim, który dotyczy kwestii z zakresu filozofii albo historii kultury. Spójrzmy jednak na następujący fragment:

Filozoficzne Pitagorasa milczenie (a którego znaczenia dotąd nie wyjaśniła żadna egzegeza) przychodzi nam tu opowiedzieć i sprawozdać na mocy osobistych naszych poszukiwań. Niekoniecznie

---

<sup>1</sup> G. Halkiewicz-Sojak, *Żywiol eseistyczny w prozie Norwida*. „Studia Norwidiana” t. 12/13 (1994/95).

<sup>2</sup> P. Śniedziewski, *Poeta „skąpy w mowie”. O milczeniu u Norwida*. „Pamiętnik Literacki” 2007, z. 4.

<sup>3</sup> P. Abriszewska, *Literacka hermeneutyka Cypriana Norwida*. Lublin 2011.

<sup>4</sup> R. Fieguth, *Zaproszenie do „Quidama”. Portret poematu Cypriana Norwida*. Kraków 2014.

<sup>5</sup> Ch. Zehnder, *Handlungsspielraum. Neuschreibungen des romantischen Aktivismus in der polnischen Literatur. Habilitationsschrift*. Freiburg 2020.

<sup>6</sup> A. van Nieukerken, *Perspektywiczność sacrum. Szkice o Norwidowskim romantyzmie*. Warszawa 2007.

<sup>7</sup> M. Kuziak, *Norwid i pejzaż nowoczesności. Wokół Paryża poety*. „Studia Norwidiana” t. 32 (2014).

<sup>8</sup> K. Samsel, *Inwalida intencji. Studia o Norwidzie*. Warszawa 2017.

<sup>9</sup> K. Trybuś, *Pamięć romantyzmu. Studia nie tylko z przeszłości*. Poznań 2011.

dlatego, ażebyśmy te milczenie mieli za Pitagora i jego zwolenników pomysli i wynalazek, tylko z tej przyczyny, że do nas doszła wiadomość o nim przez tę drogę, bo my przez historię pitagorejczyków o tej praktyce dowiedzieliśmy się. Rzecz zaś sama ani nawet egipską, nie tylko grecką i pitagorejską, nie jest, lecz z najstarszych azjackich religijno-filozoficznych teorii i praktyk płynie, a dopiero zaczerpnął jej był Pitagor w Babilonie za czasu swej wędrówki, i niewoli<sup>10</sup>.

Wyimek ten ma charakter, częstego bardzo u Norwida, poszukiwania genealogicznego, czyli wyjaśniania genezy pewnego zjawiska, jego pochodzenia, natury i źródeł. Elementy związane z pochodzeniem, wyinterpretowane z epoki jego początków, stawały się później częściami składowymi powstającej definicji lub charakterystyki. Tłumaczyły i wyjaśniały aktualne znaczenie zjawiska, sugerując, że brak wiedzy o przeszłości przesłania obecność tego zjawiska i zakres jego oddziaływania na teraźniejszość<sup>11</sup>. Istniały trzy główne drogi takich poszukiwań, w zależności od specyfiki przedmiotu badań. Historia filozofii zajmowała się elementami światopoglądu lub przekonaniem o charakterze teoriopoznawczym; w jej centrum znajdowała się rekonstrukcja poglądów wielkich filozofów wraz z losami recepcji, rozumianej głównie jako posługiwanie się i modyfikowanie poglądów dawniejszych myślicieli u tych późniejszych. Historia kultury dotyczyła zjawisk z zakresu funkcjonowania człowieka w przeszłości, kultury materialnej oraz dziejów poszczególnych instytucji życia społecznego, takich jak własność, małżeństwo, religia, prawo.

Zacytowany fragment pokazuje kontaminację obu wymienionych metod. Główny jego przedmiot stanowi, co prawda, Pitagoras, ale „milczenie”, o którym opowiada Norwid, zostaje przypisane od razu komuś innemu. Łańcuch skojarzeń, uruchomiony w tym momencie, prowadzi w odmęty historii, tak daleko, by niemożliwe było określenie jednoznacznego źródła pochodzenia „milczenia”. Ukazano je przy tym jako pojęcie abstrakcyjne, lecz ponieważ nie sposób określić jego intelektualnych korzeni, dociera ono do nas wyłącznie pod postacią wzmianek o pewnej praktyce, działaniu konkretnej grupy ludzi. Historia pitagorejczyków jest przy tym również tylko jakimś etapem, fragmentem duchowej praktyki człowieka, przekazywanym z jednej epoki do kolejnej. W każdym razie Norwid nie pozwala, by nasza uwaga zatrzymała się w którymkolwiek momencie na postaci, epoce lub konkretnej historii.

Metoda trzecia, na której chciałbym się skupić, oznaczała podążenie drogą historii idei. Łączyła zainteresowanie poglądami występującymi w historii filozofii na różnych etapach jej rozwoju z analizowaniem rozmaitych sposobów funkcjonowania człowieka w przeszłości. Jej charakterystycznym elementem jest unikanie przypisywania konkretnych poglądów jednemu autorowi lub określonej grupie ludzi. Trzecie podejście ukazuje idee w ruchu, na przestrzeni wielu epok, w losach kolejnych narodów i w różnych językach. Rozwinięciem i objaśnieniem specyfiki tej metody chciałbym się zająć w dalszej części artykułu, by później powrócić do rozważań poety.

Sądzę, że w przypadku Norwida należy uwzględnić szczególne powinowactwo

<sup>10</sup> C. Norwid, *Milczenie*. W: *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomułicki. T. 6: *Proza*. Cz. 1. Warszawa 1971, s. 234.

<sup>11</sup> O procedurze genealogii w XIX-wiecznej humanistyce zob. G. W. Most, *Preface*. W zb.: *Historicization = Historisierung*. Hrsg. ... Göttingen 2001.

licznych jego pism z pogranicza krytyki literackiej, historii kultury i filozofii jako charakterystycznych dla XIX-wiecznych losów historii idei. Jest to istotne nie tylko dla badania samego Norwida, lecz także wielu innych twórców z tego okresu, tych wszystkich, których dzieła sprawiają trudności w dookreślanu ich kształtu gatunkowego lub przynależności do konkretnej, dawnej humanistycznej dyscypliny.

## 2

Norwidowski esej pragnę umieścić w centrum uwagi, gdyż traktuje on o problemie, który wydaje mi się szczególnie interesujący. Wiadomo, że XIX-wieczny człowiek reprezentował los jednostki wrzuconej w historyczne *continuum* czasu. Dzieła wielu wybitnych intelektualnie twórców z tamtego stulecia, wywodzących się z rozmaitych kręgów i narodów, czyniły historyzm fundamentem myślenia o zmianie w świecie duchowym i materialnym. Pojęcie to bywa rozmaicie interpretowane, lecz w klasycznym przedstawieniu Georga G. Iggersa pojawiają się fundamentalne rozróżnienia, dotyczące historyzmu jako cechy świata badanego naukowo oraz jako właściwości samego procesu tego badania<sup>12</sup>. Pojęcie historyzmu występuje po raz pierwszy w pismach pierwszego pokolenia niemieckich romantyków i jest związane z jenajskim etapem narodzin epoki. Znajdujemy je w notatkach Friedricha Schlegla z 1797 roku, a szybko po tym występuje ono u Novalisa.

Historyzm, zauważa Iggers, był cechą znamioną dla kultury akademickiej długiego wieku XIX, miał charakter eurocentryczny i w gruncie rzeczy optymistyczny:

Rozważania dotyczące historyzmu od Rankego w latach trzydziestych XIX wieku do Friedricha Meineckego w latach trzydziestych wieku XX cechował ambiwalentny stosunek do idei postępu. Z jednej strony, idea postępu była nie do przyjęcia z punktu widzenia tych, którzy podkreślali, że każda epokę należy postrzegać w jej własnych kategoriach, „bezpośrednio wobec Boga”, ale z drugiej strony, którzy, jak Ranke i Droysen, byli równie głęboko jak Hegel przekonani o solidności nowożytnej kultury zachodniej lub, jak Meinecke, o wyjątkowej jakości kultury niemieckiej<sup>13</sup>.

Historyzm, ujmując rzecz najprościej, zakłada, że wszystkie wartości, idee i poglądy mają charakter historyczny, czyli są efektem funkcjonowania w określonym otoczeniu społecznym, klimacie politycznym i stanowią odpowiedź na wyzwania danej epoki. Z mojej perspektywy najciekawsze jest to, że badacze, tacy jak Iggers, lecz również Frederick C. Beiser<sup>14</sup> czy Annette Wittkau<sup>15</sup>, objaśniając pojęcie historyzmu, na jednym z kluczowych miejsc zawsze stawiają idee jako przedmiot refleksji naukowej, ponieważ to one właśnie szczególnie mocno podlegają presji dziejowej zmiany, a zarazem trafnie ukazują specyfikę swojego czasu. Historia idei, historia myślenia i historia intelektualna – to trzy sformułowania, a także postawy badawcze, które będą mnie dalej interesować.

<sup>12</sup> G. G. Iggers, *Historicism: The History and Meaning of the Term*. „Journal of the History of Ideas” 1995, nr 1. Na stronie: <https://www.jstor.org/stable/2710011> (data dostępu: 23 V 2021).

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>14</sup> F. C. Beiser, *The German Historist Tradition*. Oxford 2011.

<sup>15</sup> A. Wittkau, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*. Göttingen 1992.

## 3

Czym zajmuje się historia intelektualna? Ponieważ to pytanie i poszukiwanie na nie potencjalnych odpowiedzi znajdzie się w centrum mojej refleksji, czuję się zobowiązany, by przybliżyć rozumienie terminu i zakresu badań mu poświęconych. Zaczniemy od zwieźlej uwagi Wolfa Lepeniesa:

Krótko mówiąc, historia intelektualna jest uzupełnieniem, ale nie alternatywą dla historii społecznej i politycznej. Historia intelektualna jest w znacznym stopniu historią tylko małej grupy, historią intelektualistów. [...] Można by w historii intelektualnej czy historii idei widzieć jedynie ornament na budynku historii społecznej i politycznej, który łatwo można by z niego usunąć. Po jego usunięciu gmach z pewnością by się nie zawalił, ale nie byłby już taki sam. Historia intelektualna nie jest powierzchowna, ale pożyteczną ozdobą historii politycznej i społecznej, przypominająca nam, że ludzkie społeczności charakteryzuje nie tylko to, co ludzie robią, ale także to, co ludzie mówią i myślą, że robią. Historia to nie tylko to, co się dzieje, historia to także nadawanie sensu<sup>16</sup>.

Wśród cech charakteryzujących współczesną historię intelektualną (czyli historię myślenia, co chciałbym traktować jako synonim) badacze wskazują kilka podstawowych założeń. Po pierwsze, myślenie i opracowywanie nowych idei, koncepcji, pojęć i wyobrażeń przebiega zawsze w umysłach poszczególnych jednostek. Po drugie, idee nie powstają nigdy w odosobnieniu, lecz są efektem intelektualnych, edukacyjnych i społecznych relacji i interakcji. Myśliciele, filozofowie lub po prostu twórcy wywodzą się z konkretnych środowisk społecznych, dziedziczą język i wyobrażenia o świecie, które podlegają później życiowej weryfikacji. Historia intelektualna zajmuje się ideami w kontakcie, skupia swoją uwagę na relacjach międzyludzkich, lekturach, dyseminacji poglądów i światopoglądów. Po trzecie, dyskursywność obiegu idei każe przyjąć, że mają one charakter językowy. Poszczególne idee są krystalizacjami konkretnych przekonań<sup>17</sup>. Po czwarte, zakładam, że historia idei w pewnym momencie wyewoluowała z historii filozofii, po czym przekształciła się w historię intelektualną<sup>18</sup>. Relacje między historią idei a historią intelektualną mają trudny do określenia charakter właśnie z tego powodu, że mówimy o zastępowaniu jednej przez drugą<sup>19</sup>, co wciąż w polskiej humanistyce nie zostało należycie odnotowane. Po piąte, uważam, że nie ma „wiecznych problemów”<sup>20</sup>, czyli zagadnień, które można łatwo sproblematyzować w ujęciu sięgającym od Platona do, dajmy na to, Macrona czy Sloterdijka. Klasyczne (jak również te mniej klasycz-

<sup>16</sup> W. Lepenies, *The Seduction of Culture in German History*. Princeton–Oxford 2006, s. 7.

<sup>17</sup> W kwestii pierwszego, drugiego i trzeciego założenia zob. R. Whatmore, *What is Intellectual History?* Cambridge–Malden 2016.

<sup>18</sup> Zob. L. Catana, *Intellectual History and the History of Philosophy. Their Genesis and Current Relationship*. W zb.: *A Companion to Intellectual History*. Ed. R. Whatmore, B. Young, Chichester – New York – London 2015.

<sup>19</sup> Proces ten dokumentują esej z 1969 r. H. White'a (*The Tasks of Intellectual History*, w zb.: *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature, and Theory 1957–2007*. Ed., introd. R. Doran. Baltimore 2010) oraz esej z 1983 r. D. LaCapry (*Rethinking Intellectual History and Reading Texts*. W: *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Ithaca–London 1983).

<sup>20</sup> To, w jaki sposób kontekst zmienia znaczenie pojęć i zagadnień, często traktowanych jako „uniwersalne”, przyciąga w ostatnich latach uwagę fachowców z różnych dyscyplin (głównie filozofów) i należy do kluczowych problemów współczesnej historii intelektualnej. Zob. M. Bevir, *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge 1999.

ne) teksty nie odpowiadają na pytania o miłość, demokrację i zbawienie. Każdy odpowiada na swoje własne pytania, podobnie jak czytelnicy byli i są niepodrabialni i jedyni w swoim rodzaju. Poststrukturalistyczna lekcja, jaką historia intelektualna wyniosła z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, dotyczyła tego, że słowa konstruują świat społecznych interakcji, w którym krążą idee, także utkane ze słów.

Chciałbym przyrzeć się jednemu z esejów Norwida, *Milczeniu*, z założeniem, że metody historii intelektualnej pozwalają na poszerzenie wiedzy o tym utworze. Historia idei u swoich podstaw wywodziła się z filozoficznej refleksji nad naturą samych idei. Jej pochodzenie możemy prześledzić aż do głębokich pokładów greckiej filozofii, lecz w tym przypadku kluczowe są rozpoznania dokonane u zarania europejskiej nowoczesności. W klasycznym ujęciu Davida Hume'a wiązało się to z namysłem nad odmiennością ludzkiego odczuwania i myślenia. Spójrzmy na jego debiutanckie, a jednocześnie pewnie najslawniejsze dzieło *Traktat o naturze ludzkiej*, efekt jego pracy w bibliotece słynnego kolegium jezuickiego w La Flèche (gdzie Hume dotarł ponad sto lat po innym specjalistcie od idei, Kartezjuszu<sup>21</sup>). Ideom poświęcono pierwszy rozdział w pierwszej księdze owego traktatu:

Wszelkie percepcje w umyśle ludzkim dzielą się na dwa odrębne rodzaje, które nazywać będę *imprejami* i *ideami*. [...] Te percepcje, które wchodzą do świadomości z największą siłą i natężonością, możemy nazywać *imprejami*; przez tę nazwę rozumiem wszelkie nasze doznania zmysłowe, uczucia i emocje, jak zjawiają się one po raz pierwszy w naszej duszy. Przez *idee* rozumiem mgliste obrazy impresji w rozumowaniu i myśleniu<sup>22</sup>.

Wrażenia i idee zostały uporządkowane i scharakteryzowane; to wrażenia mają charakter pierwotny i dopiero pod ich wpływem dochodzi do ukształtowania idei. Jak pisał Hume: „Nie możemy stworzyć sobie właściwej idei smaku ananasa, nie zasmakowawszy go wprost uprzednio”<sup>23</sup>. Wrażenia inicjują proces przenikania świata zewnętrznego do umysłu, idee zaś są ich odbiciem i mentalnym śladem.

<sup>21</sup> Droga Hume'a do filozofii biegła przez świat młodzieńczych lektur po zarzuceniu prawa i handlu, później zaś była związana z podróżą do Francji. Zob. D. Garrett, *Hume*. Abingdon – New York 2015, s. 14–17.

<sup>22</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*. Wstęp, przypisy J. P. Wright, R. Stecker, G. Fuller. Przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 2005, s. 8. Ze względu na to, że przekłady nie zawsze dokładnie oddają myśl oryginału, w przypadku analizowanych tekstów z epoki korzystam z publikacji obcojęzycznych, podając tłumaczenia jedynie dla wygody czytelnika. Zob. D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experiment Method into Moral Subjects*. T. 1. London 1739, s. 1. Na stronie: archive.org (data dostępu: 25 V 2021): „All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS. [...] Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name impressions: and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning”. W oryginalnym Hume zwraca uwagę, że wrażenia (impresje) oddziałują na człowieka z wielką siłą i intensywnością, tak że nie sposób się im oprzeć. Bariery poznawcze umieszcza Hume zawsze po stronie człowieka, nie zaś tego, co go otacza. Idee są słabymi obrazami wrażeń, przy czym kluczowy zdaje się w tym miejscu zanik intensywności charakteryzującej wrażenia. Idee nie są niczym przesłonięte ani w jakikolwiek sposób ukryte, są tylko mniej wyraziste, obdarzone słabszą siłą oddziaływania.

<sup>23</sup> Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, s. 10. Zob. Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 5: „We cannot form to ourselves a just idea of the taste of a pine-apple, without having actually tasted it”.

Zaproponowany przez Hume'a podział na wrażenia i idee ulega dodatkowemu skomplikowaniu w dalszych partiach wywodu, co z punktu widzenia historii idei odgrywa fundamentalną rolę. O ile bowiem idee najpierw są obrazami wrażeń zmysłowych, to następnie, w efekcie działań samego umysłu, z idei powstałych pod wpływem tych wrażeń rozwijają się idee kolejne, a ich związek ze zmysłami nie jest już bezpośredni, choć cały czas pozostaje zauważalny i istotny. Między wrażeniem a ideą zachodzi bezpośrednia relacja stwarzania i inicjowania drugich przez pierwsze, później zaś w wyniku przekształcania idei pojawiają się inne wrażenia („*impressions*”) lub refleksje („*reflexions*”), które znowu pod wpływem wyobraźni i pamięci mogą się przeistaczać w idee kolejne. W ludzkim rozumie, zdaniem Hume'a, liczą się wzajemne związki między poszczególnymi elementami oraz ład, który zaprowadzają wśród nich władze umysłu. Efektem jest „ciągły ruch naszych idei [*constant revolution of our ideas*]”<sup>24</sup>, gdzie rewolucyjny charakter przekształceń idei, który bezpośrednio odwołuje się do Arystotelesowskiej reguły cyklicznych obrotów sfer świata i form ustrojowych, oznacza ich nieustanne przemieszczanie się i przenikanie jednych w drugie, zgodnie z zaakceptowaną przez filozofa regułą asocjacji idei podobnych. Natłok wrażeń i bogactwo świata muszą zostać uporządkowane przez rozum. Idee są najmniejszymi cegiełkami, umożliwiającymi konstrukcję dowolnej architektury umysłu, który z idei pierwotnych wytwarza te złożone, by dorównać złożoności świata<sup>25</sup>. Historia idei powstała po to, by poradzić sobie z tą specyficzną naturą odwzorowań i reprezentacji w myśleniu człowieka.

## 4

Moje zainteresowanie dawną humanistyką, zwłaszcza zaś filologią, chciałbym uzasadnić przekonaniem o konieczności przemyślenia naszej, współczesnej relacji z tymi przestrzeniami dawnego, XIX-wiecznego piśmiennictwa, będącymi wówczas elementem dyskursu naukowego. To, co budzi moją ciekawość w ewolucji minionej refleksji humanistycznej, dotyczy zwerbalizowanych założeń metodologicznych i epistemologicznych, które niegdyś zostały sformułowane jako fundamenty poszczególnych dyscyplin, a później stopniowo znikwały z filologiczno-historiograficznych dogmatów. Chcę przez to powiedzieć, że w rozwoju dawnych nauk poszukuję znaczenia tych zwłaszcza różnic, które współcześnie utrudniają nam ocenę osiągnięć owych nauk, gdyż nie potrafimy już utożsamić się z ich ideologiczno-pragmatycznymi ograniczeniami. Interesuje mnie zatem historia humanistyki i jej miejsca w systemie nauki, zmieniało się ono bowiem w trakcie trwania długiego wieku XIX.

Analiza założeń, na których ufundowane zostały niegdyś historiografia i filologia, ma swoją drugą stronę, w tym przypadku będzie to namysł nad badawczą

<sup>24</sup> H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, s. 12. Zob. H u m e, *Treatise of Human Nature*, s. 11.

<sup>25</sup> W refleksji współczesnej filozofii poznania idee są interpretowane jako fundamentalny element odpowiedzialny za powstanie „struktury pośredniczącej”, w której świat znajduje się poza człowiekiem, a wiedza na jego temat ma zawsze charakter wewnętrzny i powstaje w ludzkim umyśle. Idee łączą człowieka ze światem, choć – co szybko uwidocznili się w dualizmie kartezjańskim – natura tego połączenia wykazuje jednocześnie cechy separującej bariery. Zob. H. D r e y f u s, Ch. T a y l o r, *Retrieving Realism*. Cambridge, Mass. – London 2015.

mitologią spójności – szczególnie bliski warsztatowi historyka myślenia (co traktuję jako synonim historyka intelektualnego). Chciałbym posłużyć się dwoma przykładami, aby lepiej zilustrować ten problem. Na początku *The History of England*, cytowany już wcześniej Hume (chodzi o dzieło z 1754 roku, ostatni, szósty tom ukazał się w roku 1762), w owym czasie już bibliotekarz w Edynburgu, sformułował ogólną uwagę dotyczącą tego, czym powinien się zajmować historyk brytyjski:

Utalentowani ludzie, dysponujący wolnym czasem, są skłonni wybiegać swymi badaniami poza okres, w którym zabytki literackie podlegają spisywaniu lub ochronie; nie zastanawiając się nad tym, że historia minionych wydarzeń ulega natychmiastowej zaturacji lub zniekształceniu, gdy powierza się ją pamięci i ustnej tradycji, i że przygody barbarzyńskich narodów, nawet gdyby były zapisane, mogłyby stanowić niewielką lub wręcz żadną rozrywkę dla ludzi urodzonych w bardziej kulturalnym wieku<sup>26</sup>.

Uwagi, poczynione przez Hume'a na początku pierwszego rozdziału, trafnie korespondują z opinią Ernsta Cassirera o skomplikowanym stosunku ludzi Oświecenia do historii: mieszanie fascynacji i niechęci<sup>27</sup>. Kryje się jednak w tym fragmencie fundamentalne rozróżnienie na to, co jest historią, i to, co nią być nie może.

Hume nie prezentuje historii Wysp Brytyjskich, Wielkiej Brytanii czy Zjednoczonego Królestwa. Jego 5-tomowe dzieło stanowi syntezę losów narodu, jest to historia Anglików, z uwzględnieniem jednak faktu, że cała epoka, po której nie zachowały się źródła pisane, musi zostać wykluczona. Autor zakłada przy tym, że bez owych źródeł nie może być mowy o poznawaniu przeszłości, uzupełnia również swoje konkluzje o przekonanie dotyczące nieatrakcyjności dziejów poprzedzających rzymską kolonizację Brytanii. Czy historia obejmuje to, co uznajemy za wartość poznania, czy też wszystko to, do czego mamy dostęp? Kim jest autorytet udzielający odpowiedzi? Hume niedwuznacznie wskazuje, że „człowiek dysponujący wolnym czasem” („*men [...] of leisure*”) to przedstawiciel intelektualnych i społecznych elit, nie wiadomo jednak, co stoi u źródeł kategoryczności jego osądów. Pewną wskazówkę znajdujemy na końcu zacytowanego fragmentu: ciekawość człowieka z epoki cywilizacyjnie rozwiniętej przyciąga wyłącznie to, w czym może on odnaleźć pouczającą opowieść o perypetiach ludzkiego rozumu. A kryterium oceny jest zmysł smaku, odziedziczony po Anthonyem Ashley-Cooperze, hrabim Shaftesbury. Zmysł ten, jak rekonstruował cały problem Hans-Georg Gadamer<sup>28</sup>, stworzony został, by oceniać materię spraw historycznych, sam jednak, poddany wyłącznemu dyktatowi rozumu, nie podlegał zmienności wynikającej z wpływającego czasu i niestałych okoliczności ludzkiego życia.

<sup>26</sup> D. Hume, *The History of England*. T. 1: *From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. London 1747, s. 1. Na stronie: archive.org (data dostępu: 15 I 2021): „*Ingenious men, possessed of leisure, are apt to push their researches beyond the period in which literary monuments are framed or preserved; without reflecting, that the history of past events is immediately lost or disfigured when entrusted to memory and oral tradition, and that the adventures of barbarous nations, even if they were recorded, could afford little or no entertainment to men born in a more cultivated age*”.

<sup>27</sup> E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*. Przeł. T. Zatorski. Warszawa 2010, s. 180–213.

<sup>28</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł., wstęp B. Baran. Warszawa 2007, s. 69–85.



Podejście Hume'a jest tym ciekawsze, że ta sama epoka była świadkiem radykalnie odmiennego stosunku do kwestii najdawniejszej historii własnego narodu. Dwie dekady przed Hume'em rozgorzała zawzięta polemika na temat rzymskich, galijskich i frankońskich korzeni Francji. Spór między rojalistami a rodzącym się kręgiem filozofów dotyczył genezy powstania francuskiej państwowości i sprowadzał się do pytania, czy frankoński najazd na mieszkańców galoromańskiej prowincji Rzymu oznaczał zniewolenie autochtonów, czy też nastąpił za obopólną zgodą różnych grup społecznych i etnicznych. Galowie w tej opowieści byli kluczem do zrozumienia problemu, czy władza królewska we Francji jest usankcjonowaną formą sprawowania rządów, w których część społeczeństwa (arystokracja i szlachta) stała się grupą panującą za przyzwoleniem wszystkich zainteresowanych. Opcję odmienną i zyskującą popularność stanowiło przekonanie, że seria frankońskich najazdów była germańską inwazją tożsamą z podbojem etnicznie odmiennej ludności, która nigdy nie pogodziła się z utratą suwerenności. Wielu francuskich rewolucjonistów po blisko ośmiu dekadach od tej dyskusji będzie wierzyło, że ich rękoma dokonuje się sprawiedliwa redystrybucja władzy utraconej przez przodków<sup>29</sup>. Podkreślimy, że mówimy o procesach równoczesnych, czego łatwo dowieść, przywołując fakt, że zaledwie sześć lat przed pierwszym tomem *History of England* Hume'a ukazało się dzieło Monteskiusza *O duchu praw*, fundamentalne dla sporu między germanistami a romanistami, jak nazwano obie strony debaty<sup>30</sup>.

Przykład drugi jest późniejszy, a przez to bliższy czasom Norwida. August Böckh, od roku 1811 profesor filologii w Berlinie, to autor syntezy badań filologicznych, która w XIX wieku zrobiła oszałamiającą karierę: *Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften*. Druk w tym przypadku nastąpił dużo później, lecz słynne wykłady oraz inne publikacje skutecznie rozpowszechniły jego poglądy i koncepcje. Kilka pokoleń humanistów uczyło się z nich, na czym polegają badania filologiczne i gdzie przebiegają granice między badaniami językoznawczymi, literaturoznawczymi i historycznymi. Wbrew pozorom obie te kwestie dalekie były od jednoznacznego rozstrzygnięcia. Wspominam o Böckhu, ponieważ – podobnie jak Hume – dużo uwagi poświęcił on metodologicznej spójności wstępnych założeń, umożliwiających uzasadnienie konieczności istnienia badań filologicznych (w przypadku Hume'a – historycznych). Z perspektywy autora *Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften* filologia odgrywa istotną rolę w procesie kumulowania i porządkowania doświadczenia ludzkiego.

A zatem zanim Böckh rozpoczął drobiazgowo roztrząsanie kwestii terminologicznych, wyłożył, co w ogóle stanowi fundament poznania: „Überhaupt ist Natur und Geist oder dessen Entwicklung, die Geschichte, der allgemeine Stoff alles Erkennens”<sup>31</sup>. Człowiek w procesie poznawczym usiłuje pojąć i przyswoić sobie naturę i ducha oraz to, co wynika z ich rozwoju, historię. Epistemologiczne i metafizyczne założenia, na których opiera się Böckh, to oczywiście czysta postać heglizmu – niemiecki filolog czyni go punktem wyjścia, by ostatecznie ukraść filozofii

<sup>29</sup> Zob. C. Nicolet, *La Fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*. Paris 2003.

<sup>30</sup> Zob. M. Thom, *Tribes within Nations: the Ancient Germans and the History of Modern France*. W zb.: *Nation and Narration*. Ed. H. K. Bhabha. London – New York 1995.

<sup>31</sup> A. Böckh, *Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften*. Leipzig 1877, s. 4.

wszystko to, co jednocześnie boskie i cesarskie, czyli odebrać jej prymat w zakresie fakultetu filozoficznego, tak jak to widział Immanuel Kant dwie dekady przed Böckhem.

Szczególną uwagę należy zwrócić na fakt, że każde z pojęć, którymi posługuje się Böckh, jest dyskusyjne, gdy spoglądamy na nie ze współczesnej perspektywy, lecz było w podobny sposób trudne do precyzyjnego określenia w momencie wygłaszania berlińskich wykładów. Filolog posłużył się pojęciami ducha, natury i historii nie z powodu ich utrwalonego znaczenia, lecz właśnie po to, by wykorzystać temperaturę sporu, który był z nimi związany w ówczesnej filozofii i historiografii. Łatwo obecnie powtórzyć za Brunonem Latourem, że osobne definiowanie „natury” i „kultury” skazane jest na klęskę, gdyż historia mówi o pozapoznawczym nacechowaniu ich zakresów semantycznych u samych leksykalnych źródeł<sup>32</sup>. Trudniej rozstrzygnąć, dlaczego cel, zakres i metodologia nauk filologicznych miały zależeć od pojęć o bezsprzecznie filozoficznym pochodzeniu. Humanistyka agonu, z którą miał do czynienia Böckh, pełna była napięć i sprzeczności, w żadnym wypadku nie ustępujących naszym współczesnym sporom. Parafrazując istniejące powiedzenie, można stwierdzić, że filologom i filozofom, dyskutującym i kłócącym się o charakter uprawianych przez nich dyscyplin, „chodziło wówczas o wszystko”.

Było to jednoznacznie związane z błyskawicznym odchodzeniem od słynnego Kantowskiego „sporu fakultetów”, koncepcji, zgodnie z którą humanistyka na uniwersytecie służyła kontroli i badaniu zakresów innych, bardziej użytecznych nauk, takich jak prawo, teologia i medycyna. W pokoleniu Böckha (i na tym właśnie polegała fundamentalna zmiana) nie istniał już *consensus* w odniesieniu do podziału nauk na przygotowujące do studiów i te właściwe, dające zawód szczególnie ważny z perspektywy państwa, utrzymującego uczelnię i jej kadre. Wykuwała się wówczas zupełnie inna hierarchia nauk, a historiografia, filozofia i filologia rywalizowały ze sobą o palmę pierwszeństwa.

Na rozpad świata dawnych uniwersytetów złożyło się wiele osobnych czynników, wszystkie one dotyczyły jednak splotu kilku węzłowych problemów: do czego powinien służyć uniwersytet, finansowany, co prawda, przez państwo, lecz równocześnie obdarzony sporą dozą niezależności, by umożliwiać wymianę myśli, sprzyjającą samoregulowaniu się społeczeństwa. Wilhelm von Humboldt tworzył uniwersytet w Berlinie, mając w pamięci obraz burzonej Bastylii, z którym zetknął się, gdy jako młody student prawa odwiedził Francję na progu rewolucji. Tuż przed objęciem funkcji w Ministerstwie Wyznań i Edukacji doświadczył zaś zajęcia przez francuskich żołnierzy swego rodzinnego majątku Tegel pod Berlinem. Uniwersytet według wizji Humboldta miał stać się instytucją narodową, powiązaną w sposób nierozdzielny z językiem, przeszłością i dziedzictwem tej społeczności, która powołała go do istnienia<sup>33</sup>. A służba takiego uniwersytetu polegać miała, z jednej strony, na kształtowaniu dojrzałych obywateli, gotowych do podjęcia zawodowych i obywatel-

<sup>32</sup> Zob. B. Latour, *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge–Medford 2017.

<sup>33</sup> Uniwersytet traktuję tutaj jako instytucję w rozumieniu charakterystycznym dla niemieckich badaczy akcentujących jego rolę w kształtowaniu relacji społecznych i kulturowych. Zob. N. Elias, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*.

skich wyzwani, lecz z drugiej strony – poprzez wspólnotę badających i studiujących – na narzucaniu agendy poglądów i opinii<sup>34</sup>. Jeden z mistrzów Humboldta, Johann Gottlieb Fichte jeszcze w trakcie trwania okupacji francuskiej wygłosił słynne wykłady *Reden an die Deutsche Nation*, których obszerną część poświęcił zadaniom przyszłej edukacji. Jeżeli student lub uczeń w trakcie zajęć wolałby inaczej spędzać czas, przebywać w zupełnie innym miejscu i coś innego zaprzęta jego myśli, to taka edukacja, która nie pochłania całkowicie uczącej się osoby, nie ma większego sensu. Teoria wychowania Fichtego rozumiała kształcenie młodych ludzi jako formowanie młodych Niemców<sup>35</sup>, więzi między uczniami a studentami miały się natomiast stać wzorcowymi relacjami przyszłych członków (i członkiń) wspólnoty narodowej. Filologia, historia i filozofia otrzymały w tym procesie kluczową rolę do odegrania. Humanistycznym dyscyplinom przypisano zadanie utrzymania równowagi kształcenia, z jednej strony, młodych uczestników życia narodowego, z drugiej zaś – świetnie przygotowanych pod względem ogólnohumanistycznym fachowców. Fichte zamierzał edukować w taki sposób, by studenci samodzielnie pragnęli włączyć się w przyszłą pracę na rzecz wspólnego dobra.

To właśnie w takiej rywalizacji uczestniczył Böckh, gdy przekonywał, że filologia również wśród tych innych wyróżnionych nauk, powinna odgrywać rolę szczególną. Pojęcie ducha było poręcznym narzędziem, pozwalającym na ugruntowanie supremacji filologów, wszak duch objawia się na rozmaite sposoby, lecz „najbardziej adekwatny środek werbalizacji poznania stanowi mowa”<sup>36</sup>. A bez względu na to, czy chodzi o słowo pisane czy mówione, filologia jest tą nauką, która zajmuje się językiem. Stąd też wywodzi się słynna formuła Böckha, że filologia jest poznawaniem tego, co już poznane, a dokładniej rzecz ujmując, historią poznania tego, co poznane („*die Geschichte Erkenntniss des Erkannten*”)<sup>37</sup>. Mowa, będąca przedmiotem badania filologii, pełniła u Böckha kluczową funkcję w procesie „duchowej produkcji”. To idee, towarzyszące wydarzeniom historycznym i wyrażane przy ich okazji, znajdowały się w centrum uwagi filologa.

## 5

To, w jaki sposób dawny światopogląd, metodologia i intencje twórcy czy też badacza spotykają się z praktykami interpretacyjnymi późniejszych czytelników, stało się przedmiotem sporu między Charlesem Taylorem a Quentinem Skinnerem. Sporu, który odegrał dużą rolę w ukształtowaniu się współczesnej *intellectual history*, tej z przełomu XX i XXI wieku. Pisał Taylor:

---

Hrsg. M. Schröter. Frankfurt am Main 1989. – Th. Ziolkowski, *German Romanticism and its Institutions*. Princeton 1990.

<sup>34</sup> Więcej na ten temat zob. T. Borsche, *Wilhelm v. Humboldt*. München 1990.

<sup>35</sup> Zob. D. Borchmeyer, *Was ist Deutsch? Die Suche einer Nation nach sich selbst*. Berlin 2017, s. 90–91.

<sup>36</sup> Böckh, *op. cit.*, s. 11.

<sup>37</sup> *Ibidem*. O wieloznaczności formuły Böckha i możliwych jej interpretacjach, zob. A. Horstmann, „*Erkenntnis des Erkannten*”. *Philologie und Philosophie bei August Boeckh (1785–1867)*. „*Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge*” 2010, nr 1. Na stronie: <https://www.jstor.org/stable/23977727> (data dostępu: 28 V 2021).

To, do czego dąży pisarz, tworząc tekst, to wzmocnienie lub zmiana jego kontekstu ideologicznego, wzmocnienie lub osłabienie jego rywalizujących ze sobą elementów, zachowanie pewnej jego formy w nienaruszonym stanie przed atakiem lub przeciwnie – nadanie mu nowego zwrotu lub kierunku. Motywy takiego działania można zrozumieć w odniesieniu do politycznych bitew epoki, a znaczenie tekstu-działania można mierzyć tym, jak przyczynił się on do wyniku tych bitew<sup>38</sup>.

Kanadyjski uczony rekonstruował metodę badawczą Skinnera, nastawioną na analizowanie illokucyjnego potencjału dawnych tekstów. Swoje wątpliwości wyraził jednak w kontekście wartości teorii i poglądów, zaczerpniętych z dokumentów historycznych. Ile prawdy tkwi w opiniach badanych przez nas autorów i w jakim stopniu powinniśmy zaakceptować odmienność ich zapatrywań od naszego własnego światopoglądu? Czy można, uchylając dyskusję o ich słuszności, prawidłowo definiować oddziaływanie poglądów wyekscerpowanych z dzieł odległych czasowo od historyka?

Taylor odwołuje się do klasycznych prac Skinnera, zwłaszcza zaś do jego krytyki mitów historiograficznych. Pisał Skinner w artykule z 1969 roku:

Tendencję polegającą na tym, że paradygmaty stosowane w historii idei inicjują mutację jej przedmiotu w mitologię doktryn, można również zilustrować, w nieco inny sposób, na przykładzie tych „historii idei”, w których celem (według słów profesora Lovejoya, pioniera tego podejścia) jest prześledzenie morfologii danej doktryny „poprzez wszystkie prowincje historii, w których się ona pojawia”. Charakterystyczny punkt wyjścia w takich historiach stanowi wyznaczenie idealnego typu danej doktryny – czy jest to doktryna równości, postępu, makiawelizmu, umowy społecznej, wielkiego łańcucha bytu, podziału władz itd. Szczególne niebezpieczeństwo związane z tym podejściem polega na tym, że badana doktryna łatwo staje się hipostazowanym bytem<sup>39</sup>.

Skinner charakteryzuje sytuację znaną mu z badań nad filozofią polityki, lecz uogólnia swoje opinie w odniesieniu do filozofii, historii i literatury. Na pierwszym planie znajduje się badacz i jego postawa naukowa. Skinner przekonuje, że osobowość, wykształcenie, charakter i nawyki intelektualne naukowca nie przesłaniają przedmiotu badań. Opisuje mitologię historii idei skoncentrowanej na poszukiwaniu związków między tekstami oraz na uspoźnianiu poglądów danego myśliciela. Odwołując się do prac Arthura O. Lovejoya, sens historii idei widzi w konstruowaniu „wielkiej narracji”, polegającej na śledzeniu słów i sformułowań, szczególnie tych, które wyszły spod pióra wielkiego umysłu. Np. myśliciel X zaczerpnął pewną ideę od myśliciela Y, ten zaś od Z, który z pewnością sięgał wcześniej do Arystotelesa. Jeżeli X w trakcie swojego życia radykalnie zmienił poglądy, co utrudnia badaczom opis ich translacji, należy poszukiwać wyjaśnienia, np. w podziale twórczości X-a na wczesną i późną lub w zatajaniu przez niego prawdziwych poglądów ze względu na atmosferę niekorzystną dla swobodnego myślenia.

Taylor nie widzi w tej kwestii zasadniczych problemów. Koncentruje się na czymś innym. W profilu badacza, który sięga po tekst historyczny, dostrzega podstawową sprzeczność dotyczącą poziomu utożsamienia się z poglądami analizowanego myśliciela. Istnieją dwa główne typy podejścia: badacz rozumiejący oraz

<sup>38</sup> Ch. Taylor, *The Hermeneutics of Conflict. W: Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Ed., introd. J. Tully. Princeton 1989, s. 219.

<sup>39</sup> Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. „History and Theory” 1969, nr 8, s. 10. Na stronie: jstor.org (data dostępu: 25 VII 2021).

agoniczny. Pierwszy z nich akceptuje i podziela dużą część rekonstruowanego światopoglądu. Drugi przyjmuje postawę wojowniczą, wchodzi z tekstem w polemikę, nawet jeżeli nie jest to spór sformułowany wprost. Taylor wyraża wątpliwość, która dotyczy metody naukowej Skinnera. Postawy te, charakteryzujące odmienne podejście badawcze, zakładają zbyt dużą lub zbyt małą dozę akceptacji dla analizowanych poglądów. A poza tym nieustannie separują naukowca od świata społecznych i intelektualnych relacji, w których funkcjonował badany autor. Do jakiego stopnia jego poglądy były niemożliwe do zaakceptowania przez krąg czytelników? Jak bardzo zmieniły sposób opisywania problemów politycznych i historycznych? Czy w swojej epoce autor uchodził za radykała i kim był wówczas ten, który wyrażał takie skrajne opinie?

Skinner odpowiedział na wątpliwości Taylora, starając się jak najprecyzyjniej zdefiniować przestrzeń sporu między nimi:

Przyjmuję zatem, że pytanie, którym Taylor jest głęboko zainteresowany, jest następujące: czy jako historycy możemy lub powinniśmy unikać zadawania sobie pytania, czy popieramy przekonania, które staramy się wyjaśnić<sup>40</sup>.

Problem ten uważam za kluczowy i fundamentalny dla analizowanego zagadnienia. Każdy filolog, historyk lub historyk literatury (a czasem bywa to ta sama osoba), badając fundamenty własnej dyscypliny, stanie przed pytaniem o zasadność reguł i założeń, które ją zdefiniowały w przełomowym momencie początków XIX wieku. Istnieją dwie możliwe drogi postępowania w tym przypadku: akceptacja przeszłości i modernizacja jej znaczenia, czyli dostosowanie do aktualnych okoliczności, w których dyscyplina funkcjonuje, lub jej krytyka i podejrzliwość wobec niej. Drogę pierwszą da się sprowadzić do twierdzenia, że filologia oraz jej młodsza siostra, historia literatury, są w swym najgłębszym rdzeniu niezmiennie, a badacze reprezentujący tę humanistyczną niwę różnią się od swych szacownych antenatów głównie tematyką prowadzonych badań. Akceptacja kładzie nacisk na ciągłość i wartość badań filologicznych, dopomina się uznania i szacunku. Droga druga przynosi nieufne przyglądanie się źródłom narodzin XIX-wiecznych uniwersytetów oraz intensywnym związkom między ówczesną nauką a państwem, które uniwersytety nadzorowało. Nieufność ta i podejrzliwość oznaczają, że badacz najpierw musi zweryfikować, czemu służyła dawna filologia i historia literatury, zanim przejdzie do afirmacji ciągłości badania i kształcenia.

Problem ten jest widoczny w istniejącej relacji między współczesnymi uczelniami wyższymi (zwłaszcza wydziałami humanistycznymi) a idealnym wcieleniem uniwersytetu w wersji samego Humboldta. Niekiedy pojawiają się głosy, że autonomia uniwersytetu, której przestrzegania domagamy się obecnie od organów państwowych, wynika z założeń przyjętych w Berlinie pod koniec pierwszej dekady XIX wieku. Koncepcja owa ma wszakże ten słaby punkt, że model Humboldta zgodny z jego własnymi zasadami, przetrwał wyłącznie tych kilkanaście miesięcy, gdy sam Humboldt pełnił swą dyrektorską funkcję. A zatem wszystkie próby przywoływania tamtego uniwersyteckiego prototypu nieświadomie aktualizują również

<sup>40</sup> Q. Skinner, *Interpretation, Rationality, and Truth. W: Visions of Politics. T. 1: Regarding Method.* Cambridge 2014, s. 29.

jego błyskawiczną klęskę. Podobnie wygląda sprawa z historią poszczególnych dyscyplin humanistycznych. Czy współczesny filolog zaakcentuje raczej ciągłość czy nietrwałość wzorca, który wykreował August Böckh? Czy będzie dumny z jego mocarstwowych zapędów, czy raczej krytyczny wobec podjazdowej wojny fakultetów?

Nasuwa się w tym momencie odpowiedź, że poruszamy się w obrębie problemów związanych z naukowymi rewolucjami i zmianą paradygmatu badawczego. Celowo jednak przytaczam spór Taylora ze Skinnerem, ponieważ nie rozważam tu zagadnienia metodologii nauk humanistycznych. Nie interesuje mnie wybór nowych metod i narzędzi badawczych, lecz tożsamość dawnej humanistyki. Łatwiej zmodyfikować sposób uprawiania badań i w tym przypadku moglibyśmy posłużyć się modelem Thomasa Kuhna. Kiedy jednak w centrum uwagi znajduje się autodefinicja badacza i jego przekonanie o strukturze nie samej nauki, lecz całego świata i natury poznania, trzeba poszukiwać odpowiedzi w innym kręgu intelektualnym.

## 6

Jednym z kluczowych problemów polskiej historii idei jest fakt, że narzędzia wypracowane w latach dwudziestych XX wieku, zwłaszcza w kręgach filozofów amerykańskich, stosuje się (lub może trafniej byłoby powiedzieć: „stosowało się”) do twórców i myślicieli wcześniejszych z założeniem, iż są oni obiektem badawczym. Tymczasem możliwe jest zupełnie inne podejście: akceptacja faktu, że historia idei immanentnie należy do świata naszej literatury od dawien dawna, w takim samym stopniu, jak należała do niego w społeczeństwach innych, obok historii filozofii, doktryn politycznych czy religioznawstwa.

Współcześni historycy idei oraz badacze jej naukowych tradycji podkreślają, że przełomowym punktem w jej rozwoju jest nie wiek XX, lecz XVIII. Czyni tak Donald R. Kelley w swoim opracowaniu dziejów historii idei<sup>41</sup>. W jego mniemaniu historię idei w jej właściwej, historycznej postaci zainicjował Giambattista Vico w *Nauce nowej*, kontynuowali ją niemieccy myśliciele oświeceniowi, na czele z Johannem Gottfriedem Herderem, a romantyzm i filozofia niemieckiego idealizmu uczyniły z niej naturalny fundament całej późniejszej, XIX-wiecznej refleksji o przeszłości. W tym duchu cytuje Kelley fragment eseju lorda Johna Actona:

Nic tak dobrze nie odróżnia historyków nowożytnych od starożytnych jak znaczenie, jakie przypisują oni niematerialnym czynnikom metafizycznym w sprawach ludzkich, oraz ich próby prześledzenia postępu idei, jak również następstwa wydarzeń i reakcji jednych na drugie<sup>42</sup>.

Fragment ów jest cenny zwłaszcza z tego powodu, że w nieco inny sposób, prościej i bardziej jednoznacznie powtarza metodologię badania przeszłości, którą

<sup>41</sup> D. R. Kelley, *The Descent of Ideas. The History of Intellectual History*, Abingdon – New York 2002.

<sup>42</sup> J. Acton, *Expectation of the French Revolution*. „Rambler” 1861, nr 5, s. 190. Na stronie: archive.org (data dostępu: 10 I 2021): „There is nothing which so favourably distinguishes modern from ancient historians as the importance which they allow to the immaterial metaphysical agents in human affairs, and their attempts to trace the progress of ideas, as well as the succession of events, and the reaction of one upon the other”.

znany już z podręcznika Böckha, tylko że tam odnosiła się ona nie do historii, lecz filologii.

W tym podziale rzeczywistości na materialną i duchową, charakterystycznym dla dawnej historii idei, chodziło wszakże o coś innego niż tylko o wskazanie na dualizm tego, co fizyczne, i tego, co pozazmysłowe. Od czasów Vica rozpowszechniał się pogląd, że świat ludzi i właściwa przestrzeń, w której uwidaczniają się efekty ich działalności, różni się zasadniczo od świata przyrody. Historyczność człowieka miała być głównym polem jego badawczych dociekań, a jego aktywność w przeszłości na polu literatury, filozofii, prawa, religii została uznana za klucz do zrozumienia człowieka w ogóle.

Metodę Vica Edward W. Said uznał w połowie lat siedemdziesiątych XX stulecia za jeden z kluczowych przełomów w myśli XVIII-wiecznej. Człowiek stwarzający własną historię, a przy okazji również i siebie, osiągnął z czasem dojrzałość i odpowiedni poziom do stawiania kompetentnych pytań o swoje pochodzenie. Dojrzałość owa okazała się wszakże barierą na drodze poznania, gdyż przebyta droga zdążyła już unicestwić „poetycką” wyobraźnię, która towarzyszyła mu w początkowym, pradawnym okresie istnienia. Vico spoglądał na ten problem jako filolog, gdyż to, co pozostało do zbadania jako jedyny wiarygodny obiekt, to nasze słowa z przeszłości<sup>43</sup>.

## 7

Przykładając miarę cytowanego wcześniej Taylora do filozofa (Hume'a) i filologa (Böckha), których opinie przytoczyłem, chciałbym sformułować hipotezę, że tym, co najbardziej wymaga naszej uwagi podczas poznawania dawnych dzieł filologicznych i historycznych, jest argumentacja uzasadniająca potrzebę prowadzenia badań oraz charakterystyka działalności i opis profilu badacza. W największym zaś stopniu należy skoncentrować się na metafizycznych założeniach, dzięki którym dany badacz lub myśliciel określa teoretyczne ramy funkcjonowania dyscypliny. W przypadku filologii mamy tutaj do czynienia ze zbiegiem ciekawych okoliczności. Böckh, korzystając z pojęć filozofii heglowskiej, włączył bowiem filologię wprost w obszar historii idei. „Natura” i „duch”, stanowiące według niego horyzont poznawczy człowieka, nie są, by posłużyć się Kartezjańskim ujęciem, „ideami pierwszymi”, dostępnymi bezpośrednio ludzkiemu rozumowi w procesie oglądu intelektualnego. Te idee, którym przypisano rolę kamieni węgielnych filologii, wymagają zdefiniowania i interpretacji, zanim się nimi posłużymy; nie należą ani do świata przyrody, ani do świata ludzi. Są gdzieś między nimi, z jednej strony, jako uniwersalne właściwości języka, tworzą kategorie rzeczy, pojęć i zjawisk. Z drugiej wszakże strony wchodzi w skład materialnej sfery rzeczywistości, wywodzą się z czasu i przestrzeni.

Tę znaczącą zmianę sygnuje właśnie heglizm, zwłaszcza z punktu widzenia estetyki. Platońska idea piękna, pisał Hegel, już nam nie wystarcza, musimy sięgnąć

<sup>43</sup> Zob. E. W. Said, *Conclusion: Vico in his Work and in This. W: Beginnings: Intention and Method*. Introd. M. Wood. London 2012.

„głębiej i konkretniej”<sup>44</sup>, aby ująć to, co empiryczne, i to, co idealne, w ich wzajemnym zapośredniczeniu:

Filozoficzne pojęcie piękna, aby tymczasem bodaj ogólnie określić prawdziwą jego naturę, musi obydwą wspomniane wyżej terminy skrajne zawierać w sobie jako zapośredniczone<sup>45</sup>.

Kiedy spojrzymy jednak na Hegłowskie rozumienie idei jako takiej, a w tym przypadku najlepiej posłużyć się fragmentami kilku paragrafów *Encyklopedii nauk filozoficznych* (głównie tych od 214 do 216), odkrywamy, że idee istnieją w niekończącym się poruszeniu intelektu:

Różne sposoby ujmowania idei jako jedności tego, co idealne, i tego, co realne, tego, co skończone, i tego, co nieskończone, tożsamości i różnicy itd. są mniej lub bardziej formalne, gdyż wyznaczają tylko pewien stopień określonego pojęcia. [...] Idea jest w swej istocie procesem, ponieważ jej tożsamość tylko o tyle jest absolutną i wolną tożsamością pojęcia, o ile jest ona absolutną negatywnością, i z tego względu jest dialektyczna. [...] Bezpośrednia idea jest życiem<sup>46</sup>.

Powróćmy na moment do Hegłowskiej koncepcji nauki. Przez cały wiek XIX aktualność zachowują jego uwagi o badaczu, uczonym („*Gelehrter*”), który, z jednej strony, musi dysponować wszystkimi informacjami o epoce, narodzie i okolicznościach powstawania dzieła sztuki, z drugiej zaś, musi być autorytetem w kwestii rozumienia i interpretacji. Hermeneuta z encyklopedycznymi, nieskończonymi połączkami wiedzy był Hegłowskim ideałem łączącym świat sztuki z życiem społecznym:

Poza tym każde dzieło sztuki należy do pewnej określonej epoki, do pewnego narodu, do pewnego środowiska i zależne jest od szczególnych historycznych lub innych wyobrażeń i celów. Zdobyć wiedzy o sztuce wymaga więc przede wszystkim wielkiego zasobu historycznych i to bardzo specjalnych wiadomości, skoro się zważy, że indywidualna natura dzieła sztuki związana jest z jednostkowymi szczegółami i znajomość spraw szczegółowych potrzebna jest do tego, by móc dzieło sztuki zrozumieć i wyjaśnić<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*. Przeł. J. Grabowski, A. Landowski. objaśn. A. Landowski. T. 1. Warszawa 1964, s. 39.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 40. Zob. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*. Hrsg. H. G. Hotho. Cz. 1. Berlin 1842, s. 29: „*Der Philosophische Begriff des Schönen, um seine wahre Natur vorläufig wenigstens anzudeuten, muss die beiden angegebenen Extreme in sich vermittelt enthalten*”.

<sup>46</sup> G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przeł., wstęp, koment. Ś. F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 241–242. Zob. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Frankfurt am Main 1979, s. 154: „*Die verschiedenen Weise, die Idee aufzufassen, als Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Identität und der Differenz und so fort, sind mehr oder weniger formell, indem sie irgendeine Stufe des bestimmten Begriffs bezeichnen. [...] Die Idee ist wesentlich Prozeß, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. [...] Die unmittelbare Idee ist das Leben*”.

<sup>47</sup> Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 1, s. 28–29. Zob. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, s. 20: „*Sodann gehört jedes Kunstwerk seiner Zeit, seinem Volke, seiner Umgebung an, und hängt von besonderen geschichtlichen und anderen Vorstellungen und Zwecken ab, weshalb die Kunstgelehrsamkeit ebenso einen weitem Reichtum von historischen und zwar zugleich speziellen Kenntnissen erfordert, indem eben die individuelle Natur des Kunstwerks sich aufs Einzelne bezieht und das Spezielle zu seinem Verständnis und Erläuterung nötig hat*”. W oryginale to „Volk” jest autorem konkretnych dzieł sztuki, odniesienie do narodu upraszcza skomplikowaną kwestię tego, co sugerował Hegel. Dzieła sztuki powstają w otoczeniu grupy połączonej szeregiem wspólnych i jedno-



Heglowski historyzm, który każde dzieło sztuki i każdą twórczą jednostkę stawił przed trybunałem specjalistycznej wiedzy o przeszłości i procedur filologicznej hermeneutyki, do samego końca XIX wieku stanowił fundament humanistycznego dekalogu badawczego.

## 8

Przykrawanie arcydzieł do potrzeby chwili i do kolejnej metodologii lub pojęciowego *imaginarium* humanistyki należy do największych przywar polonistycznego literaturoznawstwa. Co jasne, nie mam zamiaru tak czynić. Nie chcę przekonywać, że Norwid był jednym z pierwszych historyków idei. Niemniej uważam, że badanie XIX-wiecznej ewolucji refleksji o ideach powinno uwzględniać Norwida jako autora ważnego głosu o myśleniu, o jego modyfikacjach oraz o towarzyszącej temu zmianie w relacjach ze światem. Spójrzmy na charakterystyczny dla Norwida fragment:

Miałby on [tj. człowiek – M. J.] przeto jedną wiedzę podrzędną i zdawkową na codzienne takie wypadki? – drugą zaś w zapoczątkowanych pracach ludzkości i jej spodziewaniu domniemaną? Jedną tymczasowo posługującą, drugą obiecana... Stąd obiedwie niezupełnie trwale mu właściwe, obiedwie warunkowe.

Śród takich to wiedz i tak się znajdując postawionym, uważa człowieczeństwo za dobre używać częstotliwie, zamiast odpowiedzi, nie wypowiedzianych odwłok zdania, przemilczeń i nie-do-głębień wątpliwych.

Atoli takowe właśnie że umyślnie czy przemyślnie nie wypowiedziane odwłoki zdania, przemilczenia i niedogłębienia są przecież utajoną myślą, więc są tylko koniecznie nie-do-powiedzianym ciągiem rzeczy!...<sup>48</sup>

Norwidowski punkt wyjścia nie różni się niczym od Heglowskiego założenia, że myślenie w nierozzerwalny sposób wiąże się z byciem człowiekiem:

Ale bez myślenia nie możemy się przecież w ogóle obyć; ono bowiem różni nas od zwierząt, a w naszym odczuwaniu, w wiedzy i poznaniu, w popędach i woli, o ile są one ludzkie, tkwi już myślenie<sup>49</sup>.

Gdyby spojrzeć szerzej, wówczas moglibyśmy bez trudu stwierdzić występowanie w refleksji Norwidowskiej tropów wiodących do prowizorycznej etyki Kartezjusza oraz nauki o idolach Francisa Bacona. Oba skojarzenia prowadzą w stronę mechanizmów konstruowania różnych obrazów i interpretacji świata, systemów wiedzy

---

czących cech, pochodzenia, języka, zwyczajów i rasy. Należy także zwrócić uwagę na „bycie uczonym w kwestii sztuki” (*Kunstgelehrsamkeit*), gdyż w ten sposób Hegel przywołuje Fichtego inauguracyjny wykład jenański, który dotyczył powinności uczonego w społeczeństwie. Hegel redefiniuje zadania stojące przed uczonym jako kwestie związane z przeszłością sztuki.

<sup>48</sup> Norwid, *op. cit.*, s. 226.

<sup>49</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*. Przekł. J. Grabowski, A. Landman. Wstęp T. Kroński. T. 1. Warszawa 1958, s. 14. Zob. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main 2012, s. 20: „Das Denken können wir aber einmal nicht unterlassen, dadurch unterscheiden wir uns von dem Tier; und in der Empfindung, in der Kenntnis und Erkenntnis, in den Trieben und im Willen, sofern sie menschlich sind, ist ein Denken”. Hegel akcentuje, nieco inaczej niż tłumacz w polskim przekładzie, że od myślenia „nie możemy się powstrzymać, nie możemy go zaniechać”, gdyż jego istnienie jest niezależne od naszej woli i konstytuuje nasze człowieczeństwo, czyni nas ludźmi.

i reguł postępowania, które nie pozwolą się nigdy ułożyć w spójną całość, gdyż ich niewspółmierność jest warunkiem umożliwiającym ich istnienie. Pseudowiedza rości sobie prawo do bycia wiedzą absolutną, ale to tylko uzurpacja. Myślenie to konieczność związana z egzystencją człowieka, a epoka nowoczesna wypracowała szereg procedur intelektualnych, które zyskały sobie miano nauki. Problem polega jednak na tym, że procedury weryfikujące wiedzę nie oznaczają jej potwierdzenia, lecz tylko uspojnienie.

Szczególnie ciekawy charakter ma relacja, konstruowana przez Norwida, między myśleniem a wiedzą:

Że albowiem wiedza dla użytku jakowego bieżącego uprawiona, zawsze, końcem końców, musi ostatecznie, nawet przez otrzymane swe rzeczywiste owoce, służyć wiedzy dla wiedzy, to jest tylko doskonałej architektoniki rzeczy umysłowych wypływem – lecz człowiek, w tym nic sam nie postanowiwszy, bywa tylko jakoby arcyinteresującą igraszką ciekawości bez-granicznej!...<sup>50</sup>

Konceptualną ramą dla rozważań Norwida można uczynić słowa Hegla z *Fenomenologii ducha* o kresie epoki:

Nietrudno zresztą dostrzec, że nasze czasy są czasami narodzin nowej epoki i przechodzenia do niej. Duch zerwał z dotychczasowym światem swego istnienia i wyobrażenia i ma zamiar zepchnąć go w dół, do przeszłości. Zajęty jest teraz pracą przekształcania samego siebie<sup>51</sup>.

Odczucie zmiany postaci świata oraz zjawisko niedostosowania się myśli do rzeczywistości miały dla Hegla i Norwida zasadniczo inne znaczenie. Nowa epoka Hegla nie jest tym samym co przemieszanie dawnego i nowego u Norwida. A podstawowa różnica dotyczy umiejętności odczytywania znaków historii w epoce nauki, która nie gwarantuje bezspornych wyjaśnień.

## 9

Byłoby jednak błędem snucie kolejnych analogii między Heglem a Norwidem. Jest tych podobieństw mnóstwo, choć raczej nie tam, gdzie się ich do tej pory doszukiwano. Powracając do historycznej rekonstrukcji Donalda R. Kelleya, chciałbym raczej wskazać na znaczenie Victora Cousina jako tego, który wytyczył drogę historii idei, wybieraną niekiedy przez Norwida, nawet wiele lat po kresie samej epoki Cousina. Kluczem do zrozumienia tego zagadnienia jest z pewnością cykl wykładów z historii filozofii, w nich Cousin posługiwał się konsekwentnie pojęciem systemu jako podstawowej jednostki, którą należy poddawać badaniu. Nie zatem

<sup>50</sup> Norwid, *op. cit.*, s. 230.

<sup>51</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*. Przeł., objaśn. A. Landman. T. 1. Warszawa 1963, s. 18. Zob. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Berlin 2013, s. 10: „Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung”. „Übergang” to zarówno faza przejściowa, etap w drodze, rozumiany w wymiarze temporalnym, jak również fizyczna przeprawa, konstrukcja umożliwiająca pokonanie przeszkody. Obraz odepchnięcia przeszłości jest tutaj metaforą, która czerpie z charakteru samego pojęcia, miniony świat zostanie odrzucony i zatopiony w przeszłości, gdy tylko nie będzie już potrzebny.

filozofia Platona interesowała autora, lecz platonizm, traktowany nie w izolacji od otoczenia intelektualnego i społecznego, lecz w ścisłym z nimi powiązaniu. System według Cousina to zawsze zestaw połączonych ze sobą elementów myślenia, na które składają się zarówno wczesne etapy krystalizacji poglądów danego filozofa, jak i recepcja jego dzieła (lub dzieł), która nigdy nie przekreśla, ale zawsze uzupełnia i dopisuje kolejne rozdziały. Albowiem żaden umysł, sam jeden, nie potrafiłby wskazać wszystkich możliwych następstw i reperkusji wynikających z realizacji założeń swego myślenia:

System można w pełni zrozumieć tylko wtedy, gdy zna się wszystkie rzeczywiste konsekwencje, jakie historia wyciągnęła z jego zasad<sup>52</sup>.

Eklektyzm Cousina nie był nigdy regułą filozoficzną, chodziło raczej o porządek wykładu, uregulowanie ewolucji myślenia i jej klasyfikację oraz o coś jeszcze, a mianowicie o wzniesiony wysoko sztandar filozofii: „Eklektyzm nie jest może pierwszą zasadą filozofii, ale jest jej najbardziej widocznym sztandarem”<sup>53</sup>. Nie jest zatem niczym innym, jak wprowadzeniem skrajnie historyzujących reguł do procesu nadawania znaczeń przeszłości. To nie dzieła filozoficzne przemawiają do kolejnych pokoleń adeptów krytycznego myślenia, najważniejszą rolę odgrywa wykład z historii filozofii, a jego autorem musi być konkretny autorytet. Zgodnie z merytorycznymi wskazówkami Hegla każda epoka jest właściwie osobnym światem, posługującym się własnymi językami i nasyconym nieskończoną ilością faktów i szczegółów. Dla kogoś pozbawionego ich znajomości przeszłość pozostaje niema, jak „obcy kraj”.

Czy możemy sobie wyobrazić, dodaje Cousin we wstępie do swej syntezy *Cours d'histoire de la philosophie morale*, dwa systemy myślenia, które promują sprzeczne twierdzenia jako podstawy konstruowania obrazu świata? To oczywiste, że różni myśliciele mogli formułować takie twierdzenia, lecz eklektyzm nie okazuje się bezbronny w tej sytuacji. Obowiązującym schematem postępowania jest wówczas wykazanie ograniczonego zastosowania obu twierdzeń, tak aby usunąć stan ich wzajemnej sprzeczności, by przestały być niezgodne ze sobą („*inconciliable*”). Sam proces rozpoczyna się wraz z destrukcją obu twierdzeń, Cousin posługuje się tutaj czasownikiem „*détruire* [niszczyć]”, który nie pozostawia złudzeń, że badacz filozofii pragnący być eklektykiem wierzy w jakąś prawdę absolutną, uznaje on jedynie kontekst, tło i recepcję, które łącznie weryfikują wiarygodność filozoficznego źródła. A zatem, zauważa Kelley, pasjonowało Cousina badanie wpływów i źródeł, nieskończona praca mająca na celu wykazanie, że oryginalność nie istnieje:

Najbardziej oczywistym podejściem do eklektyzmu Cousina jest zatem rodzaj krytycznej *Quellenforschung*, kronika „wpływów” – czy też zapis plagiatów – rodzimych i obcych, która, gdyby została

<sup>52</sup> V. Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*. Bruxelles 1840, s. 6. Na stronie: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54010112.texteImage> (data dostępu: 16 VI 2021): „*Un système ne peut être totalement compris qu'autant que l'on connaît toutes les conséquences réelles que l'histoire s'est chargée de tirer de ses principes*”.

<sup>53</sup> V. Cousin, *Fragments philosophiques pour faite suite aux Cours de l'histoire de la philosophie: Philosophie contemporaine*. Paris 1847, s. 113–114: „*L'éclectisme n'est peut-être pas le premier principe de la philosophie, mais c'est son drapeau le plus visibles*”.

przeprowadzona w sposób wyczerpujący, okazałaby się przeglądem całej historii filozofii, której Cousin rzeczywiście poświęcił znaczną część swojego życia naukowego<sup>54</sup>.

Filozofia Hume'a nie pojawiła się wcześniej w niniejszym rozważaniu przypadkowo. Dla Cousina, który rozpoczął karierę akademicką w roku zakończenia obrad kongresu wiedeńskiego, sceptycyzm słynnego Szkota był bezpiecznym wyborem w poszukiwaniu własnej drogi intelektualnej. Ten duchowy patronat i świadome budowanie międzypokojowej więzi widoczne są w poglądach Cousina na naturę nowoczesnego państwa i na relację tegoż z obywatelami. Wyłącznie państwo ma możliwość posługiwania się przemocą, jest to wszakże uzasadnione tylko wówczas, gdy służy pomniejszeniu niesprawiedliwości. Państwo opiekuje się swoimi obywatelami, oni zaś dbają o utrzymywanie jego wpływów w ryzach, gdyż dobrobyt społeczeństwa zależy od utrzymania subtelnej równowagi między jego prawami a kompetencjami władzy. Państwo zagarniające dla siebie kolejne sfery wpływu i zmieniające obywateli w poddanych osuwa się w przepaść barbarzyństwa. W połowie lat dwudziestych XIX wieku wciąż nie było jeszcze jasne, po której stronie tej delikatnej bariery znajdzie się Francja.

Kiedy Hume domagał się w swoich esejach, by w taki właśnie sposób kształtować relacje między władzą a społeczeństwem, jego czytelnicy w przedrewolucyjnej Francji formułowali często zarzut, że chociaż postuluje racjonalność natury człowieka, to jednocześnie skłania się ku petryfikacji *status quo*, w którym bogactwo i nędza, władza i podległość stanowią nieuniknioną konsekwencję ewolucji nowoczesnego państwa<sup>55</sup>. Późniejsi odbiorcy, tacy jak Cousin (i jego akademicy mistrzowie) spoglądali na szkocki, oświeceniowy sceptycyzm dużo łaskawszym okiem. Potęga rozumu nie kłóciła się w tej wizji z akceptacją faktu, że przyzwyczajenie, nawyki i tradycja współkształtują świat relacji społecznych. Było to rozwiązanie z punktu widzenia filozofii idealne do rozważania historii idei, a politycznie nie wystawiało na niebezpieczeństwo zyskania opinii radykała i wicherzyciela. Aby uniknąć kłopotliwych pytań, dlaczego Hume był zbyt mało jednoznaczny w promowaniu „prawd ogólnych”, identycznych w przypadku każdego człowieka, najlepiej było zignorować wcześniejszą recepcję myśli Hume'a, co zresztą Cousin uczynił, pisząc w czwartym tomie swoich wykładów z historii filozofii współczesnej, że szkoła szkocka z bliżej nieokreślonych przyczyn pozostawała nieznana we Francji aż do czasów jego bezpośrednich poprzedników w *École normale supérieure*, co on sam niniejszym chętnie postara się nadrobić<sup>56</sup>.

Hume i inni szkocki myśliciele, tacy jak Thomas Reid, Adam Smith i Francis Hutcheson, byli istotni również z powodu swoich fenomenalnych odkryć na polu badań nad ideami, czyli w tym akurat przypadku: nad naturą samego myślenia. Cousin interpretował ich refleksje przez pryzmat własnych fascynacji filozofią nie-

<sup>54</sup> Kelley, *op. cit.*, s. 12.

<sup>55</sup> Zob. J. I. Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*. Oxford 2012, s. 208–232.

<sup>56</sup> V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie modern*. T. 4: *Histoire de la philosophie morale au XVIII<sup>e</sup> siècle. École écossaise*. Nouv. éd., rev. et corrigée. Paris 1846, s. 25. Na stronie: archive.org (data dostępu: 15 XII 2021).

miecką, zwłaszcza zaś z perspektywy filozofii Kantowskiej opatrzył dorobek oświeceniowych Szkotów szeregiem ważnych zastrzeżeń:

W ogóle, na skutek fatalnej konsekwencji tradycji perypatetyckiej, filozofia szkocka trwale pomieszała rozum i rozumowanie; zdawała się wierzyć, że cała moc ludzkiego umysłu sprowadza się dołączenia lub abstrahowania idei, które otrzymuje od zmysłów, nie podejrzewając, że jest on także bezpośrednim źródłem prostych idei<sup>57</sup>.

Cousin mówi tu o pomieszaniu lub pomyleniu („*confrondre*”) rozumu jako instancji związanej z ludzką podmiotowością oraz rozumowania jako jednego z procesów, służących odbieraniu, przekształcaniu oraz interpretowaniu zjawisk zmysłowych. Chodziło mu głównie o to, by stąpić ostrze empiryzmu szkockiego oświecenia. Ideom pragnął przypisać znaczenie szersze, wykraczające poza formułę nośników informacji, które rozum zaczerpnął z rzeczywistości zmysłowej, oraz dowodów późniejszych przekształceń idei. Idee Cousina miały mieć zdecydowanie większy związek ze spekulacją rozumową oraz procedurami generalizowania i abstrahowania. Struktura umysłu interesowała go bardziej niż napływające do niego wrażenia.

## 10

W odniesieniu do dzieł Cousina spotykają się wymienione przeze mnie wcześniej wątki, a zwłaszcza omówienie niemieckiej filozofii Hegla oraz filologicznego seminarium Böckha. Cousin był bowiem również autorem drobiazgowo spisywanych raportów, przeznaczonych dla francuskiego ministra edukacji, dotyczących poglądowych podróży filozofa do państw niemieckich w celu zapoznania się z tamtejszym systemem oświaty, i doskonale orientował się w specyfice filologicznego projektu Böckha, a samego Hegla znał osobiście.

Punkt dojścia mych rozważań nie tkwi jednak w przeszłości, lecz w Norwidowskiej teraźniejszości. A konkretnie – w filozofii Wilhelma Diltheya:

Nasze działanie zawsze zakłada rozumienie innych osób; wielka część ludzkiego szczęścia wynika z naśladowanego odczuwania cudzych stanów psychicznych; cała filologia i historia opiera się na założeniu, że to wtórne rozumienie czegoś pojedynczego można podnosić do rangi obiektywności [...]: ponad wszystkie ograniczenia własnego czasu patrzy on [tj. człowiek – M. J.] na minione kultury; wchłania w siebie ich siłę i cieszy się ich urokiem: wynika stąd wielki przyrost szczęścia<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 105–106: „*En général, par une suite fatale de la tradition péripatéticienne, la philosophie écossaise a trop confondu la raison et le raisonnement; elle a semblé persuadée que toute la force de l'esprit humain se réduit à combiner ou à abstraire les idées qu'il reçoit des sens, sans se douter qu'il est aussi une source directe d'idées simples*”.

<sup>58</sup> W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki (1900)*. W: *Pisma estetyczne*. Przeł. K. Krzemieniowa. Oprac. Z. Kuderowicz. Warszawa 1982, s. 290. Zob. W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik (1900)*. W: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Cz. 1. Stuttgart-Göttingen 1964, s. 317. Na stronie: [archive.org](http://archive.org) (data dostępu: 10 I 2021): „*Unser Handeln setzt das Verstehen anderer Personen überall voraus; ein großer Teil menschliches Glückes entspringt aus dem Nachfühlen fremder Seelenzustände; die ganze philologische und geschichtliche Wissenschaft ist auf die Voraussetzung gegründet, daß dies Nachverständnis des Singulären zur Objektivität erhoben werden könne: über alle Schranken der eignen Zeit blickt er hinaus in die vergangenen Kulturen; deren Kraft nimmt er in sich auf und genießt ihre Zauber nach: ein großer Zuwachs von*

Dilthey odziedziczył po romantycznej hermeneutyce fundamentalne przekonanie o tym, że niezbywalnym warunkiem działania człowieka jest to, iż zakłada on i wierzy w możliwość zrozumienia innej osoby, we wzniesienie się poza jednostkową subiektywność ku obiektywizacji doznań, uczuć i myśli. Ale to go z kolei odróżnia od Friedricha Schleiermachera (choć stanowił on dla Diltheya wielki autorytet i przy okazji również był nauczycielem Böckha) i od Friedricha Schlegla – że przybliżanie i rozumienie przeszłości ujmując jako specjalistyczne zadanie „nauk o duchu”. Wyłącznie naukowcy uczestniczą w procesie rozumienia przeszłości, zgodnie z hermeneutyczną definicją rozumienia: „Proces, w którym na podstawie znaków z zewnątrz dostarczanych przez zmysły poznajemy sferę wewnętrzną, nazywamy rozumieniem”<sup>59</sup>.

Wśród publikacji dotyczących związków Norwida z filozofią można dość często natknąć się na opinię, że dużo bliżej niż do hermeneutyki Diltheya było mu do myślenia Martina Heideggera, Hansa Georga Gadamera czy Paula Ricoeura. Czy jednak tak jest w istocie? Czy nie oznacza to raczej, że to badaczom Norwida bliżej do wymienionego grona myślicieli, Dilthey zaś jest po prostu daleki od naszej wrażliwości? A może problem tkwi w prozaicznym fakcie, że zaledwie niewielki fragment pism Diltheya został przetłumaczony na język polski i przy braku dobrych, aktualnych opracowań nie sposób wyrobić sobie precyzyjnej opinii na jego temat?

Esaj Norwida dzieli od rozprawy Diltheya kilkanaście lat i jesteśmy w stanie wskazać zdecydowanie więcej kwestii im obu wspólnych niż tych, które radykalnie ich różniły. Fundamentalna sprawa, która stawia Norwida obok Diltheya, to głęboka wiara w sztukę, a zwłaszcza w literaturę. Ważność tej kwestii podkreśla fakt, że jest to wiara w literaturę wyrażana w momencie panowania głębokiego scjentyzmu. Trudno powiedzieć coś podobnego chociażby o Gadamerze, którego Peter Szondi krytykował właśnie za to, że zredukował znaczenie hermeneutyki literackiej<sup>60</sup>. U wspólnych źródeł estetyki Diltheya i Norwida znajduje się natomiast postromantyczne przekonanie, że literatura stanowi jedyną formę aktywności człowieka, która umożliwia mu pełne samopoznanie.

Spróbujmy zatem spojrzeć na to „powinowactwo z wyboru” przez pryzmat jeszcze wcześniejszego dzieła Diltheya z 1887 roku: *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik*. Tym, co w najwyższym stopniu pozwala postawić obu tych twórców obok siebie, jest przekonanie, że świat dawnej estetyki i literatury został skutecznie unicestwiony. Estetyka, o której pisał Dilthey, żyje wyłącznie „na katedrze” uniwersyteckiej, lecz już nie w świadomości krytyków i pisarzy, gdyż:

Ta anarchia smaku jest zawsze znamiem czasów, kiedy nowy sposób odczuwania rzeczywistości łamie istniejące reguły oraz formy i kiedy sztuka dąży do wytworzenia nowych form; nie powinna

---

*Glück entspringt ihm hieraus*”. Dilthey odwołuje się w tym miejscu do nauk humanistycznych rozumianych w sposób systemowy, do uporządkowanej wiedzy oraz ustalonych procedur, które prowadzą do jej weryfikowania i rozbudowywania. Filologia i historia są elementami systemu wyjaśniania świata, nie zaś osobnymi dyscyplinami.

<sup>59</sup> Dilthey, *Powstanie hermeneutyki (1900)*, s. 292. Zob. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik (1900)*, s. 318: „Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: *Verstehen*”.

<sup>60</sup> P. Szondi, *Introduction to Literary Hermeneutics*. Transl. M. Woodmansee. Cambridge 1995.

ona jednak trwać nazbyt długo, toteż żywotnym zadaniem dzisiejszej filozofii, historii sztuki i literatury jest przywrócenie zdrowego stosunku między myśleniem estetycznym a sztuką<sup>61</sup>.

Istniejące formy i reguły oznaczają wyłącznie te, które obowiązywały do momentu ich zdestruowania. Ich brak wskazuje na początek nowej epoki, oczekującej na wykreowanie nowych reguł. Dilthey wierzy, że one powstaną, co więcej, kluczową rolę w tym zadaniu przypisuje „fachowcom od sztuki”, uniwersyteckim autorytetom. To nie literatura, lecz historia literatury ma uleczyć relację między estetyką a sztuką. To wiedza o samej sztuce ma przywrócić właściwe relacje między artystą a społeczeństwem.

Pamiętając o tym, spoglądam na Norwidowskie spostrzeżenie rozpoczynające drugą część eseju o nieobecności milczenia w gramatykach. Część tę „gramatyczną, filozoficzną i egzegetyczną” traktuję nie jako rozważania z zakresu historii filozofii czy historii kultury, lecz właśnie z perspektywy namysłu nad losami idei. W jakim stopniu refleksje Norwida dotyczą zarysowanego przeze mnie problemu, czyli filologii jako szczególnej, metafizycznej postawy, umożliwiającej człowiekowi rozumienie przeszłości, czyli siebie samego?

Patrzę na ten problem w świetle odmienności, którą dostrzegamy w niemieckiej i francuskiej historii XIX-wiecznej filologii. Michael Werner zauważył, że kluczowym dla tego zagadnienia czynnikiem było zróżnicowane umiejscowienie filologii w systemie literackiego obiegu dzieł i ich recepcji. W Niemczech filologia utrzymywała bardzo długo swą centralną pozycję i oddziaływała na środowiska twórcze, podczas gdy we Francji nigdy nie wybiła się na niepodległość i zawsze odgrywała rolę podrzędną wobec salonów i czasopism literackich<sup>62</sup>. Myślę, że tekst Norwida da się zinterpretować jako zawołane odniesienie do historii dyscypliny, która była mu jednak szczególnie bliska.

Chciałbym zaproponować hipotezę, by *Milczenie czytać* jako krytykę tradycyjnej filologii. Tradycyjnej w duchu jej XIX-wiecznych przemian oraz kryzysu, który najczęściej wiążemy z *Narodzinami tragedii* Friedricha Nietzschego. Georg G. Iggers podkreśla, że w późniejszej recepcji znaczenie Nietzscheańskiego buntu wymierzonego w filologię i historyzm zostało niepotrzebnie wyolbrzymione<sup>63</sup>. Jeszcze całe następne pokolenie badaczy było w stanie pracować i funkcjonować w oparciu o reguły Humboldta, Hegla i Böckha, i to oczywiście nie tylko na terenach niemieckojęzycznych.

Krytyka Norwida nie uderza w filologiczną tożsamość. Wskazuje na to, że filo-

<sup>61</sup> W. Dilthey, *Wyobraźnia poety. Elementy poetyki*. W: *Pisma estetyczne*, s. 23. Zob. W. Dilthey, *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik*. W: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens II*. Stuttgart-Göttingen 1962, s. 104. Na stronie: archive.org (data dostępu: 20 I 2021): „Diese Anarchie des Geschmacks bezeichnet stets Zeiten, in denen eine neue Art, die Wirklichkeit zu fühlen, die bestehenden Formen und Regeln zerbrochen hat und nun neue Formen der Kunst sich ausbilden wollen; sie darf aber niemals andauern, und es ist eine der lebendigen Aufgaben der heutigen Philosophie, Kunst- und Literaturgeschichte, das gesunde Verhältnis zwischen dem ästhetischen Denken und der Kunst wiederherzustellen”.

<sup>62</sup> M. Werner, *A propos de la notion de philologie modern. Problèmes de définition dans l'espace franco-allemand*. W zb.: *Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle*. Sous la dir. de M. Espagne, M. Werner, Paris 1990.

<sup>63</sup> Iggers, *op. cit.*

logia stała się specjalistką od języka, jednocześnie pomijając inne metody wyrażania myśli. Z historycznymi gestami i znakami innymi od językowych nie radzi sobie filolog, gramatyk i egzegeta z eseju Norwida. Wskazuje na to kilka krótkich cytatów:

Myszę, że nie... myślę, że egzegeza tej ciemnej treści takie tylko dająca tłumaczenie byłaby przestającą łatwo na nabytkach nieco podrzędnych.

Egzegezy pod tym względem czynione, jakie posiadamy do dziś, są gorzej niż niegodne przedmiotu.

Trzymając się przekonania, że wielkie charakterystyczne zarysy i linie, skoro są ze znajomością rzeczy i sumiennością kreślone, daleko są i trudniejszymi, i więcej kosztującymi pracy i czasu, i kozytniejszymi dla czytelnika niż drobiazgową jaka egzegeza bardzo wątpliwych, nigdy niewystarczających, a ciągle zbyt fragmentów.

Rzym i an powszechnie krzywdzą, narzucając im pięć wieków literackiego niemowlęstwa, a nawet i kiedy prawo dwunastu - tablic jako najstarszą rzecz cytują. Tak się wcale nie godzi, tylko my niezupełnie jasno wiemy, jakie było umysłowe życie pod bliższym wpływem tych sybilińskich ksiąg, które zbyt łatwo opuszczamy [...] umyślnie były rzeczy nie pisane, lecz przez oralne staranie wybranych mężów w życiu utrzymywane, aby tym wierniej przechowywały się i udzielały, daje zaiste do myślenia, iż cała ta epoka, za literacko głuchą i jałową uważana, niekoniecznie takową mogła być<sup>64</sup>.

Norwid nie proponuje antyfilologii, raczej snuje metafilologiczne rozważanie o naturze tych fenomenów kulturowych i dzieł literackich, które od zawsze wymykają się tekstualnie ukierunkowanym poszukiwaniom.

Tekstualny przedmiot badania poddany został przez filologię wywyższeniu absolutnemu. Tutaj rozpościera się przestrzeń Norwidowskiej inności. Christian Zehnder w odkrywczej interpretacji *Tyrteja* pokazał ostatnio, w jaki sposób tytułowy bohater staje się poetą gestów<sup>65</sup>. Tyrtej, który ani jako przywódca, ani jako poeta nie jest w stanie odcisnąć swojego piętna na społecznościach Aten i Sparty, najważniejszych rzeczy dokonuje przy użyciu symboli i gestów, podobnie jak Meton z *Milczenia*.

## 11

Myszę, że zastanawiając się nad Norwidowską figurą „poety kultury” (by przywołać Kazimierza Wykę) należy zauważyć, iż dokładnie w takim samym stopniu pasjonowała go osobność przeszłości i jej nieprzystawalność do terażniejszości, co ewolucja samej świadomości historycznej, która to, co minione, usiłuje uczynić dla współczesności dostępnym. Był to jeden z wielkich XIX-wiecznych sporów, zapoczątkowany przez Leopolda von Rankego i jego odrzucenie heglowskiego sposobu badania przeszłości<sup>66</sup>. Rozróżnienie na metodę filozoficzną i historyczną wpływało na rolę, którą poszczególne dyscypliny pragnęły odegrać w kwestii decydowania o znaczeniu historii, zwłaszcza zaś historii narodowej. Dla literatury, dla artystów słowa, takich jak Norwid, ten sztywniejący z każdą kolejną dekadą podział musiał być gorsetem

<sup>64</sup> Norwid, *op. cit.*, s. 235, 238, 242, 247.

<sup>65</sup> Zehnder, *op. cit.*, s. 175–193.

<sup>66</sup> Zob. Iggers, *op. cit.*, s. 131.



odbierającym swobodę. Spór Rankego jest w Polsce doskonale znany<sup>67</sup>, paradoksalnie jednak metoda Böckha, bezpośrednio odnosząca cały ten problem do filologii i historii literatury, nie zyskała u nas do tej pory żadnej bogatszej recepcji.

Wspominałem, co prawda, na początku, że Böckh rozpoczął prowadzenie swych wykładów jeszcze przed urodzeniem samego Norwida, lecz akurat publikacja podręcznika *Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften* przypadła na rok 1877, a więc w momencie zdecydowanie bliższym *Milczeniu*. Böckh był we Francji świetnie znany, a jego dzieła tłumaczono na francuski, szczególną popularność zdobyła jego praca o ekonomii politycznej Ateńczyków<sup>68</sup>. Jest to częsta sytuacja w przypadku samego Norwida: nie musiał on znać dzieł Böckha, ale zainteresowanie filologią i historią literatury z całą pewnością czyniło go świadomym tych problemów, które do badań humanistycznych wprowadził ów myśliciel.

Kończąc, należałoby rozważyć, być może, czy Norwid rzeczywiście był historykiem idei na miarę wieku XIX. Wydaje mi się to jednak niepotrzebne. Gdybyśmy starali się dołączyć kolejne określenie do bogatego rezerwuaru istniejących już etykiet, takich jak poeta, myśliciel, pisarz-filozof, sztukmistrz, byłoby to jałowe mnożenie epitetów. Jeśli sporządzić katalog cech ówczesnego historyka idei, znajdziemy tam szereg takich, które do Norwida znakomicie pasują. To powinno nam w zupełności wystarczyć.

---

#### Abstract

MACIEJ JUNKIERT Adam Mickiewicz University, Poznań  
ORCID: 0000-0002-7415-4219

#### **REASON, IDEA, PHILOLOGY** INTELLECTUAL HISTORY IN LITERARY CONTEXTS (WRITTEN ON THE MARGINS OF CYPRIAN NORWID'S "MILCZENIE" ("SILENCE"))

The article examines the 19<sup>th</sup> century evolution of history of ideas and its relatedness to literary studies. The debate whether philology, philosophy, and history are autonomous humanistic disciplines or they make up a part of what is informally referred to as "humanities" or "humanistic sciences" lasted for the whole century. The idea, seen as a notion connected with philosophy of cognition, became the central part of the debate. In the present paper I suggest an interpretation of Cyprian Norwid's essay *Milczenie* (*Silence*) as a text designed by the poet to enter this debate.

---

<sup>67</sup> Zob. *Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od oświecenia do współczesności*. Wybór, przekł., oprac. L. J. Kałużny. Poznań 2003.

<sup>68</sup> A. Böckh, *Économie politique des Athéniens*. Traduit par A. Laligant. Paris 1828.