

Jolanta ZDYBEL

Metodologia historyczna R. G. Collingwooda

Historical Methodology of R. G. Collingwood

WOBEC BRYTYJSKIEJ FILOZOFII ANALITYCZNEJ

Angielski filozof Robin George Collingwood (1889–1943) należał do nielicznego grona tych myślicieli, którzy w swoim kraju tworzyli wbrew tradycji. Jako neoheglista polemizował z empirycznym i pozytywistycznym rozumieniem filozofii, proponując własne oryginalne rozwiązania w dziedzinie filozofii i metodologii.

Nie aprobując modelu przebiegu poznania zaproponowanego przez realistów (głównie G. E. Moore'a, 1873–1958), przystąpił Collingwood w *An Essay on Metaphysics* do ostrej jego krytyki. Według niego „(...) »realizm« oparty jest na najwspanialszej podstawie, jaką może mieć filozofia, mianowicie na ludzkiej głupocie. Każdy, w każdym momencie, bez najmniejszego kłopotu, może postawić się w sytuacji, w której bezpośrednie doświadczenie dowiedzie mu, że »realistyczna« teoria wiedzy jest prawdziwa. Powinien tylko pozwolić swojemu umysłowi na swobodne i nieukierunkowane myślenie, do tego stopnia, że prawie nie myśli; i w tym momencie uświadomi sobie, że automatycznie robi dokładnie to, co »realiści« mówią nam, że robimy kiedy myślimy”.¹

Co prawda ani w powyższej wypowiedzi, ani w żadnym innym miejscu w *An Essay on Metaphysics*, krytykując realizm, Collingwood nie adresuje swoich zarzutów personalnie w stronę Moore'a. Chcąc jednak wykazać trywialność realistycznego rozumowania, przytacza zdanie: „to, na co patrzę,

¹ R. G. Collingwood: *An Essay on Metaphysics*, Oxford 1957, s. 34–35.

to moja ręka” zaczerpnięte z jego pracy *Proof of External World*.² Wystarczającym bowiem dowodem istnienia tego, co zewnętrzne, według Moore’a, jest posłużenie się spostrzeżeniem i definicją ostensywną, co sprowadza tym samym rolę umysłu do minimum — do automatycznego przepływu myśli. Takie założenie było nie do przyjęcia przez Collingwooda jako zwolennika i propagatora aktywizacji postawy poznawczej badacza (filozofa, historyka itp.).

Innym myślicielem, który przyczynił się w omawianym okresie do umocnienia realizmu w Anglii był B. Russell (1872–1970), autor m.in. *The Principles of Mathematics*, *The Problems of Philosophy*, *Our Knowledge of External World*. W pracach tych, krytykując monizm idealistyczny F. H. Bradleya (1846–1924), dał się poznać jako zwolennik pluralistycznej koncepcji rzeczywistości. Zaproponował m.in. zastąpienie tzw. relacji wewnętrznych — podstawowego aksjomatu monizmu idealistycznego — przez zasadę „relacji zewnętrznych”. Przedsięwzięcie to pociągnęło za sobą daleko idące konsekwencje ontologiczne i teoriopoznawcze oraz metodologiczne, bowiem rzeczywistość nie mogła już być pojmowana jako niezróżnicowana jedność konstytuowana przez rozum, ale to dzięki stosunkom zewnętrznym świat konstatowany przez poznanie zmysłowe nabiera dopiero cech realności.

Sprowadzenie wszystkich relacji do „relacji wewnętrznych” dawało prawo — w związku z tezą o jedności myśli i rzeczywistości — do wykluczania realnego istnienia tego, co nie jest przedmiotem myśli. Jednakże z punktu widzenia Russella, jak podkreśla M. Hempoliński, „(...) teoria ta nie wyjaśnia istoty szeregu relacji, bez których nie mogłaby istnieć matematyka, a w szczególności relacji niesymetrycznych, np. »większy od«”.³

Na podstawie teorii relacji zewnętrznych możliwe stało się zbudowanie pluralistycznej koncepcji rzeczywistości, co też Russell uczynił. Był to jednak dopiero początek błyskotliwej kariery filozoficznej Russella, którą rozpoczął, zdaniem Collingwooda, „w ścisłym związku z Bradleyem”, tzn. przewyższając jego teorię monistyczną.

Krystalizowanie się poglądów Russella następowało istotnie w procesie odchodzenia od neoheglizmu, z którym zapoznał się nie tylko poprzez prace Bradleya, ale także przez liczne dyskusje toczone z J. E. McTaggartem (1866–1925). Jak wspominał Russell, „McTaggart był heglistą, a w owym czasie [tj. w okresie studiów Russella w Cambridge — J. Z.] człowiekiem jeszcze młodym i pełnym entuzjazmu. Wywarł ogromny wpływ intelektualny

² Por. G. E. Moore: *Proof of an External World*, „Proceedings of the British Academy: Annual Philosophical Lecture” 1939; E. Gellner: *The Devil in Modern Philosophy*, London 1974, s. 152; J. Passmore: *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth 1978, s. 211.

³ M. Hempoliński: *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974, s. 53.

na moje pokolenie, choć z perspektywy czasu nie uważam, żeby ten wpływ był zbyt dobry. Przez dwa czy trzy lata i ja byłem heglistą za jego przykładem (...). Moore, podobnie jak ja znajdował się pod wpływem McTaggarta i był przez krótki czas heglistą. Jednakże wyzwolił się z tego pręcej ode mnie i właściwie rozmowy z nim przyczyniły się w dużej mierze do tego, że porzuciłem zarówno Kanta, jak Hegla".⁴

Russell, jako jeden z najwszechstronniejszych filozofów XX wieku, poprzez swoją działalność pisarską docierał do różnych środowisk. Formułując teorię deskrypcji, filozofię atomizmu logicznego, udoskonalał ją razem z A. N. Whiteheadem (1861–1947) teorię typów, przyczynił się w znacznej mierze do rozwoju logiki formalnej, filozofii nauki, współczesnej matematyki i semantyki. Splendoru w środowisku logików i matematyków jak i filozofów przysporzyło Russellowi trzytomowe dzieło *Principia Mathematica* (1910–1913) napisane wspólnie z Whiteheadem, który wywarł też znaczny wpływ na Collingwooda teorię metafizyki i na jego koncepcję kosmologiczną.

Poczynania Moore'a i Russella, zmierzające do znalezienia właściwej metody filozoficznej, zyskiwały z czasem coraz większą rzeszę zwolenników. Propozycja Russella zastosowania metod logiki matematycznej w analizach zagadnień filozoficznych uzyskała skrajną postać w stanowisku reprezentowanym przez L. Wittgensteina (1889–1951), akcentującego lingwistyczny charakter analiz filozoficznych i tym samym oscylującego w kierunku pozytywizmu logicznego.

Głównym, obok Wittgensteina, propagatorem neopozytywizmu w brytyjskich środowiskach uniwersyteckich był A. J. Ayer (1910–1989), autor m.in. *Language, Truth and Logic* (1936). Praca ta, stanowiąca wykładnię antymetafizycznej orientacji jej autora, została skrytykowana przez Collingwooda jako zwolennika zreformowanej metafizyki, czyli nauki o absolutnych założeniach.⁵

Programowe założenie neopozytywizmu, tzn. wyeliminowanie metafizyki jako dziedziny dociekań filozoficznych, czego konieczności dowodził też Ayer na kartach *Language, Truth and Logic*, z punktu widzenia Collingwooda jest przedsięwzięciem bezzasadnym. Chcąc wskazać neopozytywistom właściwy, jego zdaniem, stosunek do metafizyki, zaproponował w toczonej polemice z Ayerem pójście śladami Kanta, tzn. rozpatrzenie ponownie problemu „czy metafizyka może stać się nauką?” Jednak powyższa propozycja, jak i postulowane przez Collingwooda sprowadzenie metafizyki do nauki o „absolutnych założeniach”, nie miały — w opinii Ayera i innych neopozytywistów

⁴ B. Russell: *Autobiografia 1872–1914*, Warszawa 1971, s. 87–89.

⁵ Patrz Collingwood: *An Essay...*, s. 163–168, 340 i n.

— wystarczającej mocy argumentacyjnej wobec generalnej pozytywistycznej tezy o nienaukowym charakterze problemów metafizycznych i przekonania o braku jakichkolwiek nieweryfikowanych założeń, leżących u podstaw każdej naukowej teorii.

Czytając *An Essay on Metaphysics* i śledząc polemikę z Ayerem nie sposób oprzeć się jednak wrażeniu, iż Collingwoodowi nie chodziło ostatecznie o zmianę stosunku Ayera do metafizyki, lecz jedynie o stworzenie tła dla własnego pomysłu metafizyki jako historii „ludzkich idei”.

Do podjęcia przez Collingwooda studiów nad podstawami realizmu przyczynił się w znacznej mierze, polecając mu wykłady Cooka Wilsona⁶, jego oksfordzki opiekun, E. F. Carritt — w oczach wychowanka jeden z wybitniejszych przedstawicieli realizmu. Mimo to tracący swoją pozycję i zwolenników idealizm, obecny jeszcze w środowisku oksfordzkim poprzez dzieła Bradleya, jak również poprzez prace i działalność jego kontynuatorów — H. H. Joachim (profesora logiki w latach 1919–1935) i J. A. Smitha (profesora filozofii moralnej i metafizyki od 1910 do 1935 r.) — zyskiwał coraz większe zrozumienie i uznanie ze strony Collingwooda. Natomiast cieszący się większym zainteresowaniem, graniczącym niekiedy z bezgraniczną aprobatą, realizm propagowany w Oxfordzie przez Cooka Wilsona, H. A. Pricharda i H. W. B. Josepha był od początku przyjmowany przez Collingwooda z dużą rezerwą. Już w jednym z pierwszych swoich dzieł zatytułowanych *Speculum Mentis or the Map of Knowledge* nazwał on realizm dogmatyzmem, uważając go za błędną postawę filozoficzną.

Przesłanką postępującego krytycyzmu wobec zasad realistycznej epistemologii była doświadczana przez Collingwooda w praktyce archeologicznej nieprzydatność owych zasad do potrzeb nauki historii. Negatywna postawa Collingwooda w stosunku do realizmu przerodziła się z czasem w werbalny atak. W *An Autobiography* nie szczędził on realizmowi takich epitetów, jak: „bankrut nowoczesnej filozofii”, „lis pozbawiony ogona, głoszący cnotę nieposiadania ogona”, „intelektualne nocne majaczenia”.⁷

Właściwa krytyka realizmu ze strony Collingwooda miała jednak charakter bardziej konstruktywny. Wychodząc bowiem od analizy sceptycznego

⁶ J. Cookowi Wilsonowi jego uczniowie nadali przydomek „angielski Sokrates”, podkreślając szczególnie wkład swego nauczyciela w ukształtowanie analitycznych umiejętności swoich wychowanków. Cooka Wilsona charakteryzowała wyjątkowa umiejętność wykrywania błędów w rozumowaniu; nie napisał też ani jednej książki. Szczególną wagę przywiązywał do prowadzonych przez 25 lat wykładów z logiki, modyfikując je w każdym rocznym cyklu zajęć. W jedenaście lat po jego śmierci, na podstawie tychże wykładów A. S. L. Farquhason wydał pracę *Statement and Inference*.

⁷ R. G. Collingwood: *An Autobiography*, London 1970, s. 45, 46, 51.

stosunku realizmu do nauk historycznych, Collingwood swoją pracę twórczą zaczął pojmować „(...) głównie jako wysiłek doprowadzenia do zbliżenia między filozofią i historią”.⁸ Deklaracja programu badawczego Collingwooda winna być, jak twierdzi A. Donagan, postrzegana w szerszym kontekście. Poza *stricte* teoretycznymi przesłankami, na profil badań wpłynęło też konstatowanie przez Collingwooda braku wartościowej, rzetelnej wiedzy historycznej wśród szeroko pojętej inteligencji, głównie zaś polityków. Wyrazem tego stanu rzeczy miał być, zdaniem Collingwooda, traktat pokojowy z 1918 roku, wykazujący indolencję historyczną polityków i ich niezdolność do historycznej prospekcji i „kontrolowania teraźniejszości”.⁹

PIĘĆ FORM DOŚWIADCZENIA

Charakterystyczna dla Collingwooda postawa badawcza koncentrująca wysiłek na poznaniu przejawów aktywności umysłu była bezpośrednią przyczyną sformułowania koncepcji tzw. pięciu form doświadczenia (sztuki, religii, nauki, historii i filozofii), które tworzą jednocześnie „skalę zachodzących na siebie form”.

Stanowiskiem powyższym dał Collingwood wyraz przeświadczeniu, iż niemożliwa jest filozofia czystego aktu działania, absolutna identyfikacja podmiotu i przedmiotu, dająca podstawy filozofii absolutnej. Umysł bowiem nie poznaje siebie wprost, lecz w akcie samopoznawczym odwołuje się do konstrukcji tzw. światów zewnętrznych. „Umysł nigdy nie może poznać siebie w sposób bezpośredni i prosty; może to uczynić tylko za pośrednictwem świata zewnętrznego; może poznać się w tym stopniu, w jakim widzi siebie w »świecie zewnętrznym«, stanowiącym jego własne odbicie. Dlatego też konstrukcja zewnętrznych światów — wytworów sztuki, religii, nauki, struktur historycznych, faktów, zapisów praw, systemów filozoficznych itd. *ad infinitum* — jest jedynym sposobem osiągnięcia przez umysł jego celu, tj. samopoznania”.¹⁰

Poszczególne prace Collingwooda stanowią, w związku z tym, kolejne próby opisu światów zewnętrznych w kontekście ludzkiej samowiedzy. Głównym przedmiotem filozofii Collingwooda — jak konkluduje J. Passmore — jest zatem kultura.¹¹

Struktura światów zewnętrznych charakteryzuje się, zdaniem Collingwooda, dialektycznymi relacjami zachodzącymi między poszczególnymi for-

⁸ *Ibid.*, s. 77.

⁹ Por. A. Donagan: *A Later Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford 1962, s. 3.

¹⁰ R. G. Collingwood: *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford 1924, s. 3.

¹¹ Patrz Passmore: *op. cit.*, s. 302.

mami i w ramach każdej z nich. Pojęcie dialektyki oraz doświadczenia nabiera jednak w tej koncepcji swobodnego znaczenia i decyduje o jej specyfice.

Teoria doświadczenia opiera się, przede wszystkim, na rozróżnieniu między „doświadczeniem pierwotnym”, tj. prostą percepcją przedmiotu, a „doświadczeniem wtórnym”, tzw. refleksyjnym, stanowiącym „(...) powrót umysłu do siebie samego, aby badać swoje własne pierwotne doświadczenia”.¹² To właśnie na poziomie doświadczenia refleksyjnego umysł postrzega siebie jako skalę form, ono też jest źródłem filozoficznego myślenia. „Dane w filozofii — czytamy w *An Essay on Philosophical Method* — nigdy nie są prostymi faktami w sensie pojedynczych wydarzeń, pojedynczych obiektów, pojedynczych działań (...). Dane te konstytuują się nie w percepcji lecz jedynie w myśleniu. Dla filozofii słowo »doświadczenie« nabiera specjalnego znaczenia; oznacza doświadczenie nie postrzeganego, lecz myślnego przedmiotu”.¹³ Myśl tę odnajdujemy także w *The Principles of Art*, gdzie Collingwood, przeciwstawiając się tendencji sprowadzania kategorii doświadczenia do zmysłowego doznania, podkreśla, iż w jego koncepcji pojęcie doświadczenia oznacza przede wszystkim „doświadczenie myślenia”.¹⁴

Istotnym problemem, przed którym stanął Collingwood, konstruując schemat pięciu form doświadczenia, była kwestia znalezienia zasady utrzymującej jedność umysłu przy jednoczesnym przekonaniu, że każda z form wyraża specyficzną kategorię „przyzwyczajenia” (*habits*) umysłu. Zgodnie z tym ujęciem np. to, co nazywamy „sztuką” jest kontrolowanym wyrazem „wyobraźni”, tj. „przyzwyczajenia” umysłu do wyposażania świata w swobodnego rodzaju własności; to, co nazywamy „religią” jest możliwe dzięki „wierze”, czyli naturalnej skłonności umysłu do akceptowania produktów swojej własnej wyobraźni jako prawd, w które wierzy.¹⁵ Drogę dochodzenia do tej zasady prezentował Collingwood w liście do Ruggiero: „(...) wymagana zasada musi być po prostu samowiedzą z jej negatywną samo-niewiedzą. Faktycznie osiągnąłem to (...) poprzez odkrycie: a) że cała religia jest metaforą, ale nie może się przyznać [do tego — J. Z.], że jest metaforą bez zaprzestania bycia religią, b) że cała nauka jest hipotezą, ale podobnie nie może tego przyznać itd. A więc każda forma zawiera w swojej definicji element negatywny: w tej formie umysł jest *an sich*, taki a taki, ale nie *für sich*. W każdej formie istnieje więc sprzeczność między własnym widzeniem

¹² Collingwood: *Speculum Mentis...*, s. 315.

¹³ Id.: *An Essay on Philosophical Method*, Oxford 1950, s. 168.

¹⁴ Id.: *The Principles of Art*, Oxford 1963, s. 167–168.

¹⁵ Por. L. Rubinoff: *Collingwood's Theory of the Relation Between Philosophy and History: New Interpretation*, „Journal of the History of Philosophy” 1968, s. 367.

siebie, a spostrzeganiem przez obserwatora z zewnątrz (teoria sztuki artysty i teoria sztuki filozofa itd.) i to samozaprzeczenie wynika z samowiedzy”.¹⁶

Według Collingwooda, wobec każdej z form doświadczenia możliwe i konieczne jest zatem podejście czysto deskryptywne, tzw. *ab intra*, oraz podejście krytyczne, normatywne, tzw. *ab extra*.¹⁷ Pełny obraz danej formy doświadczenia wymaga bowiem „dialektycznego jej widzenia”, czyli dynamicznej syntezy podejścia *an intra* i *ab extra*. Spojrzenie z zewnątrz, jako spojrzenie na formę niższą z punktu widzenia formy wyższej, ukazuje w sposób jawny to, co *implicite* tkwiło w formie niższej.

Intencję tej metody ilustruje przytoczony przez Collingwooda przykład analizy prymitywnej religijnej formy doświadczenia umysłu, jaką był politeistyczny antropomorfizm fundowany na zasadzie, iż „każda rzecz pełna jest bogów”. Dlatego też epistemologiczny związek między człowiekiem a przyrodą nie może być tu traktowany jako stosunek podmiotu do przedmiotu (Ja—to) lecz jako stosunek podmiotu do podmiotu (Ja—Ty). Bez pomocy takich zasad niemożliwe byłoby zrozumienie doświadczenia człowieka pierwotnego i racjonalne wyjaśnienie jego działań. Zdaniem Collingwooda, zasady te mają charakter „nieświadomy”, tzn. są ukryte w danym doświadczeniu. Tak więc badacz dowolnej formy doświadczenia po to, by wyjaśnić owo doświadczenie, musi uczynić jawnymi ukryte założenia, które w *An Essay on Metaphysics* Collingwood nazywa „założeniami absolutnymi”.

W tym kontekście pojawia się też Collingwoodowska dialektyczna koncepcja błędu poznawczego. Zgodnie z zasadami logiki dialektycznej, błąd ma polegać na tym, iż seryjne uporządkowanie form doświadczenia umożliwia wprawdzie logiczne wyjaśnienie tego, co w poprzednim punkcie widzenia było ukryte (tzn. następuje rozwiązanie sprzeczności między tym, za co poprzedni punkt widzenia sam się uważa, a czym *de facto* jest), lecz powoduje to powstanie następnego błędu i nowej sprzeczności, którą trzeba rozwiązywać na wyższym szczeblu, co prowadzi do utworzenia nowego punktu widzenia. Chociaż „(...) proces tworzenia i niszczenia światów zewnętrznych może wydawać się specyficznym krytycyzmem, zwykłym bezskutecznym tkaniem i pruciem tkaniny Penelopy, deklaracją niezdolności umysłu do sformułowania solidnych twierdzeń (...)”, to jednak upadek danego systemu nie oznacza, iż został on zniszczony, gdyż „w konstruowaniu i destrukcji umysł pobiera ciąglą lekcję, triumfuje nad błędem i w ten sposób

¹⁶ Cyt. za W. J. Van der Dussen: *History as a Science: The Philosophy of R. G. Collingwood*, The Hague 1981, s. 16.

¹⁷ Por. L. Rubinoff: *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind*, Toronto 1970, s. 364.

odkrywa prawdę”.¹⁸ Dzieje się tak, ponieważ — jak stwierdza Collingwood z kolei w *An Essay on Philosophical Method* — prawda jest obecna nawet w największym błędzie.¹⁹ Myśl bowiem podlega swoistym logicznym prawom rozwoju, w którym jej kolejne stadia zawierają „cechy charakterystyczne poprzedników i noszą zarodek cech charakterystycznych dla swych następców”.²⁰

Teoria skali zachodzących na siebie form ma zatem wyjaśnić zależność, zgodnie z którą: religia ujawnia ukryte założenia sztuki; nauka to, co jest ukryte w religii; historia to, co jest ukryte w naukach ścisłych; filozofia wreszcie ukryte założenia historii. Ponieważ każda z kolejnych form głębiej wyraża naturę umysłu, to ostatniej z nich, tj. filozofii przypisuje Collingwood m.in. rolę „organonu” poznawczego, przywracającego jedność różnorodnych form doświadczenia. Filozofia, mimo iż usytuowana jest na skali form najwyżej, również ciągle staje się przed zadaniem samopoznania *ab extra*. Polega ono, podobnie jak i w stosunku do pozostałych form doświadczenia, na ujawnianiu absolutnych założeń leżących u podłoża różnorodnych systemów filozoficznych — głównie tych, które dominowały w danej epoce, okresie itp. Ta metarefleksja, skierowana w tym przypadku w stronę samej filozofii, pełni w koncepcji Collingwooda rolę nowej zreformowanej metafizyki, którą L. Rubinoff określa jako „dialektyczną historię błędów”.²¹

Począwszy więc od pracy *Speculum Mentis*, zadanie filozofii jest określone przez Collingwooda jako systematyczny wysiłek zmierzający do umiejscowienia i wyjaśnienia założeń, które określają różne formy myśli oraz do uchwycenia i pokazania ich wzajemnych powiązań. „Istnieje przeszkoda — pisał w związku z tym — którą musimy tutaj usunąć z naszej drogi. Jest to teoria sztuki, religii i całej reszty, ujmowanej jako kolejne gatunki wiedzy, gatunki rodzaju, z których każdy jest ważny i autonomiczny w swojej dziedzinie, lecz ograniczony do pojedynczego aspektu rzeczywistości, każdy jako ustanawiający pojedynczy aspekt umysłu”.²² Zadanie filozofii, wyłonionej w procesie logicznego rozwoju świadomości, jest zatem podwójne. Z jednej strony podkreśla on autonomię poszczególnych form świadomości, z drugiej zaś wykazuje wzajemne ich powiązanie.

¹⁸ Collingwood: *Speculum Mentis*, s. 316–317.

¹⁹ Id.: *An Essay on Philosophical Method*, s. 83.

²⁰ Por. T. M. Knox: *Editor's Preface*, [w:] R. G. Collingwood: *The Idea of History*, Oxford 1961, s. IX.

²¹ Patrz Rubinoff: *Collingwood and the Reform of Methaphysics...*, s. 249.

²² Collingwood: *Speculum Mentis*, s. 46.

LOGIKA PYTAŃ I ODPOWIEDZI

Przywiązywanie przez historyków zbyt dużej wagi do porządkowania materiału badawczego w epoki (okresy) nie oddawało, zdaniem Collingwooda, dynamiki myśli ludzkiej, Stąd też badanie problemów (a nie epok) stało się istotnym wymogiem metodologicznym. Metodologia historyczna zastosowana do poznania zaistniałych teorii, systemów, doktryn itd. wykazuje, że nie istnieją tzw. ponadczasowe, „wieczne” problemy badawcze (*eternal problems*). Stanowisku temu Collingwood dał wyraz szczególnie w *An Essay on Metaphysics*, potwierdzając myśli wypowiedziane wcześniej w *An Autobiography*, gdzie pisał m.in., iż (...) historia teorii politycznych nie jest historią różnych odpowiedzi na jedno i to samo pytanie, ale historią problemu, bardziej czy mniej, lecz ciągle zmieniającego się problemu, którego rozwiązania zmieniają się wraz z nim”.²³

Pytanie o to, czym jest filozofia, a więc jaki jest jej przedmiot i metoda, stanowi — zdaniem Collingwooda — jeden z najważniejszych problemów w „epoce kryzysu i chaosu w filozofii”. Myśl historyczna i naukowa — pisze Collingwood we wstępie do *An Essay on Philosophical Method* — nigdy nie mogłaby zajść daleko, gdyby naukowcy i historycy nie zastanawiali się nad własną pracą, nie starali się zrozumieć, do czego zmierzają, nie pytali siebie samych, jaka jest droga osiągnięcia tego. Dotyczy to w szczególności filozofii. Możliwe jest stawianie i rozwiązywanie problemów filozoficznych bez jasnego sądu, czym jest filozofia, co stara się zrobić i jak ma to zrobić najlepiej, ale nie można uczynić wyraźnego postępu, dopóki nie postawi się tych pytań i nie da się na nie jakiejś odpowiedzi”.²⁴

Zdaniem Collingwooda istnieją trzy sposoby rozwiązywania tego problemu. Pierwszy z nich polegałby na zdefiniowaniu przedmiotu filozofii. Na podstawie tej definicji należałoby wyprowadzić właściwą metodę, którą filozofia winna się posługiwać. Jednakże, według Collingwooda, u podstaw takiego stanowiska leży przekonanie, iż filozofia faktycznie osiągnęła już swój cel. Tymczasem wysiłki filozofów to ciągle „(...) wyprawa odkrywcza, której cel — odpowiednia wiedza o właściwym jej przedmiocie — pozostaje do tej pory nie osiągnięty”.²⁵ Druga droga, to pytanie raczej o to, jakiego rodzaju rezultaty spodziewa się filozofia osiągnąć, i w ten sposób nakreśliwszy jej program rozważyć, jakie można znaleźć środki jej realizacji. Metoda ta nie bierze jednak pod uwagę, iż praktycznie każdy filozof ma odmienne wyobrażenie tego, co spodziewa się osiągnąć, a postępek myśli dodatkowo niesie

²³ Id.: *An Autobiography*, s. 62.

²⁴ Id.: *An Essay on Philosophical Method*, s. 1.

²⁵ *Ibid.*, s. 2.

ciągłą zmianę celu. „Jeśli poszedłbym tą drogą — stwierdza Collingwood — nie mógłbym spodziewać się ani nawet pragnąć zgody moich czytelników czy nawet mojej własnej po pewnym czasie”.²⁶

Nie akceptując zatem tych dwóch sposobów określenia specyfiki refleksji filozoficznej, proponuje Collingwood dynamiczną koncepcję filozofii, gdzie cel jednego etapu badań filozofa byłby początkiem etapu drugiego. Filozofia bowiem „(...) nigdy w żadnym z nas nie osiąga swego ostatecznego celu, a tymczasowymi sukcesami nigdy się nie zadowala; *e pur si muove*: jest to działalność, która odbywa się w naszych umysłach. Potrafimy odróżnić ją od innych i rozpoznać po pewnych specyficznych oznakach. Te oznaki charakteryzują ją jako działalność lub proces; są więc specyficznymi cechami procedury i zgodnie z tym możliwa jest odpowiedź na pytanie, czym jest filozofia, poprzez opisanie filozoficznej metody”.²⁷ Collingwood dąży zatem do wykazania różnic między filozofią a naukami przyrodniczymi i matematycznymi, różnic wynikających z odrębności przedmiotu badań i metody stosowanej przez te nauki.²⁸

Obok koncepcji swoistości metody filozofii drugim elementem batalii Collingwooda o przywrócenie i ugruntowanie autonomii badań filozoficznych była jego teoria nowej zreformowanej metafizyki. Tak, jak problematyce metody poświęcił odrębną pracę *An Essay on Philosophical Method*, to zagadnienie „reformy” metafizyki rozpatrywał w oddzielnej pracy *An Essay on Metaphysics*. Miała ona być odpowiedzią na A. J. Ayera *Language, Truth and Logic*, a jednym z zawartych w niej twierdzeń była teza Collingwooda, iż zakwestionowanie przez neopozytywistów wartości i niezbędności metafizyki może być pierwszym krokiem w kierunku upadku zachodniej cywilizacji. Jego bowiem zdaniem, metafizyka — o ile właściwie się ją rozumie — nie jest „(...) ślepą uliczką myśli, do której przez tak wiele przeszłych stuleci łotry i głupcy umyślili sobie zwabić myśl ludzką, aby ją zniszczyć”²⁹, lecz jest niezbędna dla dobra i postępu wiedzy.

Wskazując na zasadnicze problemy (co do przedmiotu i metody), z którymi próbowali sobie radzić filozofowie uprawiający metafizykę, twierdził Collingwood jednocześnie, iż wiele z istniejących trudności i nieporozumień da się rozwiązać, jeśli sięgniemy do źródeł metafizyki, tj. do koncepcji Arystotelesa. Ponieważ Arystoteles jest twórcą metafizyki, zatem „jeśli nie zro-

²⁶ *Ibid.*, s. 3.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Zasady odróżniania przedmiotu i metod badań filozofii i nauk przyrodniczych oraz matematyki omówione zostały w J. Zdybel: *Metoda filozofii w ujęciu R. G. Collingwooda*, „Ruch Filozoficzny” 1986, 1, s. 44–48.

²⁹ Collingwood: *An Essay on Metaphysics*, s. 1.

zumiemy jej motyw w umyśle Arystotelesa i jej funkcji w arystotelesowskim systemie, prawdopodobnie nie zrozumiemy jej późniejszej historii ani licznych obecnych nieporozumień”.³⁰

W tej deklaracji badawczej nie chodziło Collingwoodowi jednak o szczegółową analizę „filozofii pierwszej”, lecz o ukazanie jeszcze jednej z możliwych interpretacji metafizycznego programu Stagiryty. U źródeł owej interpretacji znajdują się, szczególnie wyeksponowane przez Collingwooda, dwa założenia dotyczące natury metafizyki Arystotelesa: po pierwsze, że jest to nauka o czystym bycie; po drugie zaś, że bada ona założenia, Arystoteles twierdził bowiem, iż w porządku logicznym wyprzedza ona każdą naukę. Jako nauka o bycie, bycie w sensie abstrakcyjnym (bycie jako takim), metafizyka wraz ze swymi założeniami jest pierwotna w stosunku do innych nauk i w tym sensie jest Nauką Pierwszą. Jednakże biorąc pod uwagę porządek badania, trzeba powiedzieć, że następuje zawsze po innych naukach. Zasługuje wobec tego także na miano Nauki Ostatniej i „jest ostatecznym celem pielgrzymki naukowca przez dziedziny wiedzy”.³¹

Co stanowi przedmiot metafizyki Arystotelesa? Collingwood proponuje, by przy rozwiązywaniu tego problemu sięgnąć do określenia tej sfery dociekań przez samego Stagirytę. Analiza pism Arystotelesa wykazuje, iż posługiwał się on zamiennie trzema określeniami metafizyki, nazywając ją: „Mądrością”, „Nauką o czystym bycie” a także „Teologią”.³² Zarówno mądrość jak i nauka o czystym bycie oznacza, zdaniem Collingwooda, ten rodzaj wiedzy, której poszukuje każda filozofia. To, co jest logiczną podstawą wszystkiego, powszechnie bywa nazywane Bogiem, stąd też trzecim określeniem metafizyki używanym przez Arystotelesa jest termin teologia. W koncepcji Stagiryty, twierdzi Collingwood, pojawił się błąd polegający na utożsamieniu nauki o czystym bycie z nauką o absolutnych założeniach — błąd, który przez wieki powtarzało wielu filozofów.

Dążąc do wyeliminowania owego błędu ze swojej, a także z późniejszych koncepcji metafizyki, Collingwood przyjmuje założenie, że metafizyka jest nauką. Jako nauka musi spełniać zatem pewne warunki leżące u podstaw każdej nauki: po pierwsze musi istnieć jako uporządkowane lub systemowe myślenie, po drugie zaś musi mieć ściśle określony przedmiot tego myślenia. Tymczasem metafizyka, gdyby była nauką o czystym bycie, wówczas „(...) posiadałaby przedmiot, który nie jest czymś, ale niczym; przedmiot nie mający swoistych cech i dlatego nie rodzący żadnych specyficznych pro-

³⁰ *Ibid.*, s. 3.

³¹ *Ibid.*, s. 9.

³² *Ibid.*, s. 5–6.

blemów ani nie wymagający specjalnych metod. Tą okreśną drogą dochodzimy do stwierdzenia, że taka nauka jest niemożliwa”.³³ Do rozważań o czymś byciu proponuje więc Collingwood zarezerwować nazwę ontologia. Metafizyce natomiast wyznacza inny przedmiot badania i inną funkcję do spełnienia. Ma ona odkrywać absolutne założenia, poczynione przez poszczególne typy myślenia.

Punktem wyjścia w reformowaniu metafizyki winno być, zdaniem Collingwooda, zastąpienie logiki założeniowej logiką pytań i odpowiedzi. Choć koncepcja logiki pytań i odpowiedzi rozwinięta została dopiero w pracach późniejszych — poprzez *An Autobiography* aż do *The New Leviathan* — to już w *Speculum Mentis* Collingwood właściwą metodę tworzenia wiedzy widział w specyficznej aktywności badacza. Pisał tam, iż „zwykły empiryzm wyobraża sobie, że wiedza składa się tylko ze stwierdzeń (...). Wiedza jako fakt przeszły, jako coś umarłego i dokonanego (...) składa się ze stwierdzenia, i ci, którzy traktują ją jako sprawę encyklopedii i podręczników mogą być usprawiedliwieni w tym myśleniu, iż jest to stwierdzanie i nic więcej. Ale ci, którzy rozpatrują ją jako sprawę odkrywania i poszukiwań, nigdy nie popełniają takiego błędu. Ludzie, którzy znają wiedzę z pierwszej ręki (...) wiedzą, że stwierdzenia są tylko odpowiedziami na pytania”.³⁴

Dotychczas, jak podkreśla Collingwood, mimo iż przywiązywano wagę do teorii założeń, pozostawały one jednak nieuporządkowane i nieusystematyzowane. Autor *An Essay on Metaphysics* podjął więc próbę opracowania i przedstawienia tez i definicji porządkujących teorię założeń, zaznaczając jednocześnie, że owe tezy i definicje dają możliwość uchwycenia relacji między myślą a stwierdzeniami będącymi werbalizacją myśli. Zarówno poszczególne tezy, jak i ich dopełnienia zawarte w definicjach nie są czymś skonstruowanym przez Collingwooda. Funkcjonują one, jego zdaniem, w poznaniu naukowym i dlatego mogą wydawać się oczywiste czy nawet banalne. Niemniej jednak należy się do nich odwołać, by — jak podkreśla Collingwood — zrozumieć różnicę między założeniami względnymi a założeniami absolutnymi.

Kiedy dokonujemy werbalizacji myśli, należy zdać sobie sprawę z tego, że każda wypowiedź (czyniona kiedykolwiek) jest odpowiedzią na pytanie (teza I). To, co jest stwierdzone, tzn. to, czemu można nadać wartość logiczną prawdy lub fałszu, proponuje Collingwood (definicja 1) nazwać tezą. Z kolei każde pytanie zawiera założenie (teza II). Okazać się może, że jedno pytanie ma wiele założeń, jednakże, zdaniem Collingwooda, zawsze należy

³³ *Ibid.*, s. 15.

³⁴ *Id.*: *Speculum Mentis*, s. 77.

wyróżnić to założenie, z którego wprost i bezpośrednio wyrasta dane pytanie. Fakt, że coś powoduje powstanie pewnego pytania nazywa Collingwood „logiczną skutecznością” tej rzeczy (definicja 3). Zgodnie zaś z definicją 4 zakładać oznacza przypuszczać aktem wolnego wyboru. Logiczna skuteczność nie zależy od prawdziwości tego, co się zakłada ani nawet od tego, aby uważać to za prawdziwe. Logiczna skuteczność polega na tym, że coś jest zakładane (teza III). Chcąc przybliżyć tę tezę, Collingwood wziął za przykład proces myślenia naukowego, gdzie częstokroć możliwe i korzystne dla badacza jest świadome przyjęcie przez niego pewnych fałszywych założeń, które nie naruszają zasadności myślenia. Założenie jest albo względne, albo absolutne (teza IV). Zdaniem Collingwooda założenie względne to takie, które stoi w stosunku do jednego pytania jako założenie, a w stosunku do innego pytania jako odpowiedź na nie (definicja 5). Założenie względne może być poddane weryfikacji. Natomiast założenie absolutne to takie, które stoi względem wszystkich pytań, do których się odnosi, jako założenie, a nigdy jako odpowiedź (definicja 6). Założenia absolutne nie podlegają weryfikacji. Nie znaczy to jednak, jak twierdził Collingwood, że nie chcieliśmy ich zweryfikować, ale po prostu nie możemy. Teza piąta brzmi następująco: „założenia absolutne nie są tezami. Jest tak, ponieważ nigdy nie są odpowiedziami na pytanie (definicja 6), podczas gdy teza (...) jest tym, co jest stwierdzone, a cokolwiek jest stwierdzone (teza I), jest stwierdzone w odpowiedzi na pytanie. (...) Logiczna skuteczność absolutnego założenia jest niezależna od jego prawdziwości; chodzi o to, że rozróżnienie między prawdą a fałszem nie odnosi się wcale do założeń absolutnych, które to odróżnienie odnosi się (patrz definicja 1) do tez”.³⁵

Tylko w najniższym typie myślenia, tzn. w myśleniu na „niskim poziomie”, czyli naiwnie realistycznym, nie uświadamiamy sobie, że myślenie jest odpowiedzią na pytania. Na tym etapie myślenia także nie jesteśmy świadomi, że pytanie powstaje na podstawie założeń. Taki typ myślenia daje podstawy „wiedzy” wykluczającej zasadność istnienia metafizyki, którą charakteryzowały powyższe tezy i definicje. Natomiast myślenie, które rozpoczyna się od zadania pytania, jest myśleniem — jak je określa Collingwood — „na wysokim poziomie” i „(...) wszystko to, co nazywamy specyficznie ludzkim zawdzięczamy zdolności człowieka do intensywnego myślenia”.³⁶ Świadome rozwijanie, odpowiednie ukierunkowanie procesu myślenia prowadzi do powstania nauki, czyli uporządkowanego myślenia dotyczącego określonego przedmiotu. Zdaniem Collingwooda, nauka i metafizyka (pojmo-

³⁵ Id.: *An Essay on Metaphysics*, s. 32.

³⁶ *Ibid.*, s. 36.

wana jako nauka o absolutnych założeniach) są ściśle ze sobą połączone, tzn. „(...) ustanowienie uporządkowanego myślenia jest też narodzinami metafizyki. Tak długo jak żyje jedna — żyje i druga; jeśli którakolwiek umiera — druga musi umrzeć razem z nią”.³⁷

To, co wolno czynić metafizykowi, to rozpatrywać absolutne założenia w perspektywie historycznej. Wówczas przedmiot metafizyki pojmuje się jako pewną specyficzną klasę faktów historycznych, którą stanowią zmieniające się absolutne założenia. Metafizyk może wykorzystać w badaniu absolutnych założeń metody, którymi posługuje się także historyk przy interpretacji materiału źródłowego. W przypadku historii jej przedmiot badania (fakty historyczne) jest tworem interpretacji historyków. Praca historyka nigdy się nie kończy, gdyż historycy inicjują nowe sytuacje problemowe. Collingwood uważa też, że nie ma sensu pytać, który punkt widzenia był właściwy, gdyż każdy z nich był jedynie możliwy dla uczonego, który go przyjął. Określone poglądy na historię powstawały na podstawie zespołu absolutnych założeń, specyficznych dla grona poszczególnych historyków. Według Collingwooda oznacza to, że każdorazowy punkt widzenia, a więc przyjęcie przez badacza wartości charakterystycznych dla danego pokolenia, ma znaczny wpływ na zrozumienie problemów.

Zatem, zdaniem Collingwooda, proces poznania historycznego to ciągle kształtowanie przeszłości przez aktywny podmiot, eksponowanie przez historyka nie uchwyconych lub zapomnianych znaczeń przeszłych wydarzeń i nadawanie nowego sensu faktom historycznym. Tym samym wiedza o przedmiocie jest zrelatywizowana podmiotowo. Innymi słowy, „znaczenie i prawda sądów historycznych może być uchwycona tylko przez odniesienie treści tych sądów do sytuacji i warunków, w jakich zostały one sformułowane”.³⁸

Podobnie rzecz ma się z metafizyką. Należy bowiem zdawać sobie sprawę, że w działalności metafizyka nie chodzi o utworzenie obowiązującego zawsze i w każdych warunkach systemu absolutnych założeń. Według Collingwooda, metafizyka nie jest nauką dedukcyjną. Dlatego też „(...) koncepcja metafizyki jako nauki dedukcyjnej jest (...) błędem (...), z jakim zreformowana metafizyka nie może się pogodzić. Ambicją »dedukcyjnej« metafizyki jest przedstawić konstelacje absolutnych założeń jako pozbawioną napięć strukturę podobną do grupy twierdzeń w matematyce (...). Zreformowana metafizyka będzie przyjmować każdą daną konstelację absolutnych założeń

³⁷ *Ibid.*, s. 76.

³⁸ T. Buksiński: *Problemy obiektywności wiedzy historycznej*, Warszawa-Poznań 1979, s. 96.

jako charakteryzującą się w swej strukturze nie prostotą i spokojem, specyficznym dla przedmiotu matematyki, lecz skomplikowaniem i niepokojem charakteryzującym przedmiot np. historii czy prawa”.³⁹

Siłą napędową w rozwoju metafizyki są, zdaniem Collingwooda, wewnętrzne napięcia między absolutnymi założeniami. Zmieniające się absolutne założenia pozostawiają materiał dowodowy. Dzięki temu perspektywy badawcze metafizyka nie są ograniczone do teraźniejszości. Metafizyk może badać wszelkie możliwe konstelacje absolutnych założeń tworzonych nawet przez „prymitywne” i „prehistoryczne” ludy. Tak ukierunkowane badanie nie jest jedynie tłem dla właściwej pracy metafizyka, ale stanowi jej istotę. Jednak, jak podkreśla Collingwood, nie należy popadać w skrajność i próbować przebadać wszystkie absolutne założenia czynione przez wieki. Sytuacji takiej Collingwood nie uważa za możliwą, gdyż metafizyk przy wyborze materiału dowodowego zawsze będzie się kierował własnymi preferencjami i możliwościami poznawczymi.

Zgodnie z sugestią Collingwooda przyjęć można, że odkrywanie absolutnych założeń jest tożsame z badaniem myśli. Celem zreformowanej metafizyki jest ludzkie samopoznanie, nie bezpośrednio, lecz dokonywane poprzez badanie absolutnych założeń leżących u podstaw historycznie zaistniałych teorii naukowych, systemów filozoficznych itp. Metodologia historyczna zaś, wykorzystując skalę zachodzących na siebie form, jest w stanie uchwycić i pokazać dynamikę myśli ludzkiej. W tym wypadku filozofia jest zarówno jedną z form tej myśli (formą doświadczenia), jak również metarefleksją w stosunku do sztuki, religii, nauki, historii i samej siebie.

SUMMARY

The paper presents a little-known conception of historical methodology of an English philosopher and historian R. G. Collingwood. Hegelianism, with whose principles he became acquainted while studying in Oxford, became his starting point for the formulation of his own philosophy. In his philosophical attempts Collingwood was alone because the then British philosophy was dominated by the analytical trend.

The conception of five forms of experience, that is art, religion, science, history and philosophy becomes the basis for self-knowledge of the mind or knowing the possibilities of man as the mind. The right perspective for the study of man's achievements is historical methodology. By applying this methodology to know the many theories, systems or doctrines we can find that there are no perennial problems for research. Hence the goal of reformed metaphysics is man's self-knowledge, not immediate but conducted through the study of absolute assumptions underlying theories and philosophical systems etc. that appeared throughout history.

³⁹ Collingwood: *An Essay on Methaphysics*, s. 76.

