

PIERRE BOURDIEU

NAUKI SPOŁECZNE A FILOZOFIA*

W artykule niniejszym chcę przede wszystkim przeciwstawić się — co nie znaczy po prostu sprzeciwić — tym wszystkim, którzy w każdej socjologicznej analizie czy to poczynają filozofów, czy filozoficznych instytucji, chcą widzieć „atak” na filozofię. Czynię tak dlatego, że przedstawiciele nauk społecznych — i nie tylko oni — pokładają duże nadzieje w tej dyscyplinie, która bez wątpienia także skorzystałaby wiele poddając się takiemu krytycznemu badaniu i stawiając mu czoła¹. Poza tym jest tu i taki powód, że według mnie naprawdę nie można przysłużyć się lepiej tej przez długi czas dominującej dyscyplinie wiedzy, niż wyciągając na światło dzienne wszystko to, co w działalności adeptów filozofii wynika z jej pozycji społecznej i ze zmian tej pozycji — przy czym powinno się zacząć od wyjaśnienia owych reakcji lekceważenia i oburzenia, wywołanych przez obiektywną analizę socjologiczną, uznawaną za zbrodnicze obrazy majestatu. Każda filozofia zdaje sobie sprawę z tego, że jest zależ-

* Pierre Bourdieu jest znanym i cenionym filozofem i socjologiem francuskim, autorem kilkunastu prac książkowych i kilkuset artykułów na temat klasowej struktury społeczeństwa francuskiego oraz wpływu podziałów klasowych na kulturę, naukę, sztukę, system szkolnictwa itd. Zajmuje się także metodologią socjologii i filozofii. Jest profesorem w *École Pratique des Hautes Études* w Paryżu, kieruje tamże Centrum Socjologii Europejskiej, jest założycielem i redaktorem naczelnym pisma „Actes de la recherche en sciences sociales”; od roku 1981 uzyskał godność członka *Collège de France*. Artykuł nauki społeczne i filozofia — będący krytyką idei historii filozofii jako ideologii zawodowej filozofów — jest tłumaczeniem tekstu *Les sciences sociales et la philosophie*, zamieszczonego w „Actes de la recherche en sciences sociales” 1983, nr 47—48, s. 45—52 (dop. tłumacza).

¹ Można wyrobić sobie dość, dokładne pojęcie o tym, czego nauki społeczne oczekują od filozofii, a szczególnie od epistemologii, czytając artykuł, w którym Kurt Lewin wyraża wdzięczność C a s s i r e r o w i za to, że dzięki niemu nauki społeczne mogły uwolnić się od idei nauki jako dyscypliny normatywnej, idei minionego i przekroczonego już etapu w rozwoju nauk przyrodniczych — i za to, że Cassirer pomógł im postawić i odpowiedzieć na pytanie, co *faktycznie istnieje*, a zwłaszcza jest *powtarzalne* (por. K. Lewin: *Cassirer's philosophy of science and the social sciences*. W: P. A. Schilp (ed.): *The Philosophy of Ernst Cassirer*. III. La Salle 1973).

na od statusu, jaki społeczeństwo przyznaje filozofii; choćby w ten sposób, że analiza (którą można nazwać socjologiczną) tej pozycji społecznej, a także habitusu tych, którzy ją zajmują, ponieważ czują się do tego powołani, jest — *eo ipso* — analizą filozoficzną. Dotyczy ona tego wszystkiego, co działalność filozoficzna i dyskurs filozoficzny zawdzięcza społecznym warunkom swego istnienia, zarówno jeśli chodzi o podejmowanie pewnych tematów — albo ich przemilczanie — jak i sposób ich rozwiązywania, tzn. o styl, ton i cały ten aparat wyszukanych przypisów, subtelnych przykładów i wzniosłych pytań, słowem: o wszystko to, co pozwala utwierdzić poczucie wyższości albo usprawiedliwić odmowę zajmowania się *sprawami niegodnymi uwagi*, co wytwarza wrażenie ważności zawodu i daje prawo przedstawiania ostatecznych rozstrzygnięć. Pozycja powstaje dzięki zapewnianiu i przypominaniu: są rzeczy, o których można mówić i myśleć w pewien tylko sposób, są metody, które można i trzeba stosować w określonych tylko miejscach, posiadając przy tym określone umiejętności.

Cechy filozofii społecznej, uprawianej przez zawodowego filozofa i we właściwej mu postawie, uwidaczniają się najwyraźniej wtedy, gdy filozofowie — mimo przeszkód, jakie stwarza różnica w czasie i sposobie myślenia — wchodzą w kontakt z historią: chodzi przede wszystkim o to, jaki zwykle użytek robi się z dawnych koncepcji filozoficznych i jakie się przedstawia rozwiązania, bardziej czy mniej wypracowane, problemu historyczności filozofii. Do filozofii można zastosować — *mutatis mutandis* — te same analizy, które Durkheim zaproponował w pracy *Evolution pédagogique en France*, gdy zastanawiał się nad *kulturą literacką*. Wykorzystywanie dawnych tekstów zakłada i wymaga jednocześnie pewnej *neutralizacji* w sensie fenomenologicznym, nie uświadamianego wzięcia w nawias wszystkiego tego, co wiąże tekst i przedmiot, o którym ów tekst traktuje, z historią i ze społeczeństwem; inaczej mówiąc — wymaga *dehistoryzacji*, która jest prawdziwym *odrealnieniem*. Filozofia historii filozofii, traktowanej jako *philosophia perennis*, której różne wcielenia historyczne mają być jedynie wariantami, oddzielonymi od siebie przez sztuczne, anegdotyczne, przypadkowe różnice, które umysł filozoficzny powinien przekroczyć, aby dojść do tego, co ważne, tzn. do ponadhistorycznej esencji tekstu samego w sobie — taka filozofia historii filozofii jest jedynie racjonalizacją założeń, na których opiera się najbardziej rozpowszechniona metoda postępowania profesora filozofii jako *lectora*, tj. metoda komentowania². Lektura, którą ideologia zawodowa profesorów

² Trzeba byłoby zacytować w całości wszystkie te fragmenty, w których Durkheim przypomina szkolne odrealnianie *kultury grecko-rzymskiej*, zredukowanej

i krytyków określa jako akt *prze-tworzenia*, mający być powtórzeniem samego aktu *twórczości*³, jest momentem decydującym w przekształcaniu produkcji literackiej czy filozoficznej w kulturę, albo — inaczej mówiąc — w drugą naturę, w *habitus*: pedagogiczny zabieg aktualizacji — usprawiedliwianej przez pragnienie *ożywienia* autorów i tekstów i przez to uczynienie ich *interesującymi* — wytwarza (dzięki popełnianym anachronizmom) dyskurs, który wskazując na miejsce i czas jest jednocześnie poza czasem i który, nawet jeśli uważa się za zgodny z literą i duchem tych idei, które chce po prostu reprodukować — zniekształca je, choć w sposób całkowicie nieświadomy*. W ten to sposób, paradoksalnie, *zła nie-skończoność*, którą dzieła filozoficzne zostają obdarzone przez lekturę *przetwarzającą* — będącą czymś w rodzaju kazania inspirowanego przez

do *pewnej kultury nierzeczywistej, idealnej, zbudowanej wprawdzie przez osoby, które żyły w przeszłości, ale które tak przedstawione nie miały w sobie nic historycznego* (E. Durkheim: *L'Évolution pédagogique en France*. Paris 1938, II, s. 99). Durkheim pisze też o ahisterycznym humanizmie jako podstawie nauczania przedmiotów *humanistycznych*: *Wszystko, przeciwnie, podtrzymywało młodzież w przekonaniu, że człowiek jest zawsze i wszędzie ze sobą porównywalny, że jedyne zmiany, jakie dokonują się w historii, sprowadzają się do zewnętrznych i powierzchownych modyfikacji (...). Tak więc opuszczając szkołę nie można było pojmować natury ludzkiej inaczej, niż jako coś w rodzaju wiecznego, niezmiennego, stałego bytu, niezależnego od czasu i miejsca, ponieważ zmiany miejsca i warunków go nie dotykają* (E. Durkheim: op. cit., s. 128).

³ Temat lektury twórczej jest wprost postawiony jako taki w dyskursie szkolnym (tzn. w sposobie myślenia o szkole i sposobie nauczania — dop. tłum.), a to w formie tematów wypracowań z francuskiego i zespołu ogólników, do wypowiedania których owe tematy stwarzają okazję, a także w dyskursie najbardziej nowoczesnych z pozoru krytyków, którzy usprawiedliwiają swoją działalność natchnionych *lectores*, krzycząc o twórczym charakterze lektury.

⁴ To odrealniające podejście jest tym łatwiejsze, że stosuje się je do dzieł, które często same są produktem podobnego postępowania: trzeba byłoby rzeczywiście wskazać na to, co *zawsze występuje w każdej sytuacji pedagogicznej*, tzn. poparcie dla wytwarzania i rozpowszechniania *dzieł o podwójnym celu*, pedagogicznym i intelektualnym — przy czym rozpocząć by trzeba od imaginacyjnych panegiryków i fikcyjnych mów obrończych, pisanych przez różnych scholastyków, a skończyć na bardzo współczesnych paradoksalnych dekonstrukcjach różnych klasycznych autorów, uwzględniając po drodze *meletai*, szkolną refleksję o najbardziej nieprawdopodobnych problemach, *adoxoi* z hellenistycznej retoryki czy *controversiae* z rzymskich ćwiczeń wyrabiających elokwencję prawniczą. (O problemach tych, między innymi, można czytać w tych rozdziałach, które Henri-Irénéé M a r r o u poświęcił wyższemu kursowi retoryki i filozofii w spoce hellenistycznej — por. H. -I. Marrou: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris 1965, przede wszystkim s. 300—304; por. też proponowaną przez Josepha Levensona analizę *stylu amatorskiego* albo *antyakademickiego akademizmu*, właściwego erudytom należącym do stowarzyszeń Ming i Ch'ing — J. R. L e v e n s o n: *Modern China and its Confucian Past*. New York 1964).

ewangelię na dzień dzisiejszy — jest produktem historyzacji utajonej i ciągle na nowo podejmowanej.

Dehistoryzacja, która jest nieodłączna od procesu powstawania kultury, jest tym bardziej konieczna wtedy, gdy — w przeciwieństwie do apostoła, który powinien brać pod uwagę tylko swojego pierwszego proroka — profesorski *lector* musi pogodzić ze sobą różnych *auctores*, różne dzieła i doktryny filozoficzne, niekiedy nawet antagonistyczne. Nauczyć widzieć Kanta u Platona, Marksa u Spinozy albo Heideggera u Parmenidesa, to nauczyć, niejako dodatkowo, przyjmować wobec zjawisk kulturowych ową postawę *umiarkowanego zaangażowania*, dzięki któremu możliwa staje się *coincidentia oppositorum* i umieszczenie *kultury filozoficznej* — jednorodnej, gdyż ukonstytuowanej jako *philosophia perennis* — ponad poszczególnymi koncepcjami filozoficznymi. Jest to postawa, która — dodajmy — doskonale pasuje do owego sposobu, w jaki (w szkole czy poza szkołą) wykorzystuje się produkty minionej już aktywności filozoficznej. To dlatego tak wiele interpretacji dzieł filozoficznych (a w szczególności wszystkie te interpretacje, które występują wprawdzie pod nazwą historii filozofii, ale polegają na traktowaniu dzieł filozoficznych jako okazji i impulsu do wygłoszenia mniej czy bardziej uniżonego komentarza — zamiast uczynić z owych dzieł arsenał problemów i narzędzi myślowych, czyli traktować interpretację jako zwykłe użycie czy nawet instrumentalne wykorzystanie) jest niczym innym jak realizacją potrzeb szkoły. Przy tym nie chodzi tu tylko o ćwiczenia i zajęcia szkolne, ale o wszystkie owe wymogi instytucjonalne, zarówno te, które określają wprost wytwory typowo szkolne (rozprawy, skrypty, wykłady albo ćwiczenia), jak i działające bardziej pośrednio, które poprzez zajęcia i obowiązki pedagogiczne ukierunkowują prace na pozór ze szkołą mniej związane.

Ta sama intencja manifestuje się, ale już wprost, w różnego rodzaju rozwiązaniach sprzeczności (równie starej jak nauczanie filozofii) między zasadą jedności prawdy i wielością historycznych koncepcji filozoficznych, rozwiązaniach przedstawionych przez filozoficzną — tzn. ahistoryczną — historię filozofii. W rozwiązaniach tych ciągle odrywa się bowiem od historii — rozumianej jako *res gestae* i jako *historia rerum gestarum*, tzn. tak, jak ją ujmują historycy — ową historię prawdziwą jako coś całkowicie odrębnego — historię, której każdy filozof godny tego miana czuje się spełnieniem, zakończeniem w podwójnym tego słowa znaczeniu⁵. Historycy filozofii, aby wytworzyć z niejaki sukcesem ową dziwną historię, na którą chcą utrzymać monopol, wynaleźli trzy główne metody, które

⁶ Nauczanie filozofii staje przed tą antynomią jeszcze i dlatego, że to, co oferuje się pod nazwą filozofii, redukuje się w całości do historii filozofii.

prowadzą do unicestwienia historii jako takiej, pozwalając połączyć *alfę* i *omegę*, *arché* i *telos*, dawną myśl z myślą dzisiejszą, która pojmuje tamtą lepiej, niż ona sama siebie pojmowała — wynaleźli według formuły, którą stworzył Kant i którą każdy historyk filozofii stwarza spontanicznie na nowo, kiedy tylko chce nadać sens swojej zawodowej działalności⁶.

Zacznijmy od teorii powrotu do źródeł, do *arché*, zgodnie z którą ten, kto przychodzi ostatni, ma obowiązek odkryć całą prawdę o tym, co było na początku; ten model historii filozofii jako objawiania prawdy objawionej czyni z profesora filozofii strażnika i komentatora świętych tekstów, przy czym rolę tę często przywłaszczają sobie filologowie — na przykład August B o e c k h (profesor filologii na Uniwersytecie Berlińskim przez całą pierwszą połowę XIX wieku), który twierdził, iż na tym właśnie polega przywilej filologii, że jest ona blisko początków, *owej duchowej zasady, arche, która jest często przesłaniana przez to, co przychodzi później, zwłaszcza wtedy, gdy nie powraca się ciągle do źródeł*⁷. Ta zawodowa ideologia filozofa-filologa w pełni dochodzi do głosu u Heideggera, który — w związku z jego lekturą presokratyków i teorią konstruowania prawdy jako *nieskrytości* — nadał formę najbardziej wykończoną temu uprawomocnieniu komentatorskiej działalności profesorów, tworząc w ten sposób fundament dla owego apostołskiego profetyzmu, czyniącego z interpretatora zainspirowanego cudzymi ideami kogoś, kto dzięki powrotowi do czystości pierwotnego dyskursu odsłania swoim współczesnym prawdę, tak długo zasłoniętą i zapomnianą, a teraz objawioną w całej prawdzie.

Istnieje też wizja archeologiczna historii filozofii, która — idąc za Kantem — wymaga od *filozofii historii filozofii*, aby ta zastępowała genezę empiryczną genezą transcendentálną, *porządek chronologiczny dzieł — porządkiem naturalnym myśli*, które powinny sukcesywnie rozwijać się w ludzkim rozumie, a wszystko to w tym celu, aby ujawnić

⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden. T. 1, Warszawa 1957, s. 132 i 267—268. Idea ta, która wprost pojawia się u Schleiermacher a, Fichtego, Schlegla, Diltheya jest także obecna — jak píše Martial Guérout — u tych wszystkich, którzy chcą z samego dzieła wyodrębnić zasady jego dosłownego odtworzenia, zgodnego z jego własnym porządkiem, albo — jak Althusser — chcą znaleźć w dziele kryteria rekonstrukcji ukierunkowanej, docierającej do jego prawdy. Jeden z subiektywnych uroków tej wizji polega bez wątpienia na tym, że taki filolog — filozof, który sądzi, iż tworzy prawdę dochodząc do historycznej prawdy prawdziwego tekstu, taki „naukowy” czytelnik tekstu, który staje się naukowy dzięki tej lekturze, może mieć poczucie, że lektura jest sama przez się zajęciem naukowym.

⁷A. Boeckh: *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*. Leipzig 1877, s. 32 (cyt. za: L. G o s s m a n: *Literature and Education*. „New Literary History” 1982, XIII, s. 341—371, a przede wszystkim s. 355).

prawdziwą historię filozofii, pojmowaną jako historia rozumu, jako rozwój logiczny, dzięki któremu pojawiają się konkretne teorie filozoficzne. Koncepcję tę nazywa się przy tym *krytycyzmem*, który wykracza ponoć poza dogmatyzm i sceptycyzm⁶. Filozofia empiryczna, rzeczywista, bezpośrednio widoczna — traktowana jest wtedy jako to, co pozwala ujmować wszystkie dawne koncepcje filozoficzne w sposób ahistoryczny, tzn. filozoficzny, oraz przedstawiać je jako fundamentalne opcje, znajdujące oparcie w samej naturze umysłu ludzkiego, którego możliwości filozofia krytyczna może *wydedukować*. W ten sposób zostaje uprawomocniona historia *a priori*, która jednak może być napisana jedynie *a posteriori*, kiedy pojawiła się już, w *jednym momencie* i w całości, filozofia ostatnia i ostateczna, która kończy, zamyka i wieńczy całą faktyczną historię minionych doktryn filozoficznych, wykraczając poza te doktryny i pozwalając im zrozumieć się w ich prawdzie: *Inne nauki mogą się rozwijać powoli, dzięki wysiłkom następującym po sobie kolejno i dzięki dodawaniu osiągniętych wyników. Natomiast filozofia czystego rozumu powinna być ustanowiona (entworfen) w jednym akcie, ponieważ chodzi tu o określenie samej natury wiedzy, jej najogólniejszych praw i warunków, a nie o strzelanie na chybił trafił*⁹. Filozofia nie ma początku; jeśli nawet pojawia się na końcu, jest początkiem, i to początkiem radykalnym, *ex nihilo*: *Filozoficzna historia filozofii nie jest możliwa ani jako wiedza historyczna, ani jako wiedza empiryczna, lecz rozumowa, tzn. a priori. Odkrywając zasady rozumu, nie bierze ich ona z opisów historycznych, lecz — jako archeologia filozoficzna — czerpie je z ludzkiego rozumu*¹⁰. Jest to jeden z powodów, dla których filozofia krytyczna stała się filozofią odnośników, uprawianą przez tych wszystkich, dla których *historia filozofii* — jak mówił z pewnym lekceważeniem Kant — *jest już ich filozofią*¹¹.

Ale oczywiście to u Hegla idea filozoficznej historii filozofii znalazła swoje ostateczne spełnienie: ostatnia doktryna filozoficzna jest doktryną najwyżej stojącą, koniec filozofii i historii filozofii jest to jednocześnie kres i cel wszelkiej poprzedzającej myśli filozoficznej. *Filozofia jako taka, ta*

⁸ Por. na ten temat L. Braun: *Histoire de l'histoire de la Philosophie*. Paris 1973, s. 205—224.

⁹ B. Erdmann: *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig 1882—1884 (cyt. za: L. Brau n: *Histoire...*, op. cit., s. 212).

¹⁰ Por. Reike: *Lose Blätter aus Kants Nachlass*. T. II, s. 278 (cyt. za: L. Braun: *Historire...*, op. cit., s. 215). O wprowadzonej przez Johanna Christianna Grohmanna różnicy między porządkiem logicznym i porządkiem historycznym wydarzeń ze sfery przyczynowości empirycznej — różnicy, na której oparta jest idea apriorycznej historii filozofii — por. *Ibidem*, s. 235.

¹¹ L. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Przekład B. Bornsteina na nowo opracowała J. Suchorzewska. Warszawa 1960, s. 3.

dzisiejsza, ostatnia, zawiera w sobie wszystko to, co jest wytworem pracy całych tysiącleci; jest rezultatem wszystkiego, co ją poprzedzało. Ów rozwój ducha, ujęty historycznie, jest właśnie historią filozofii. Jest ona historią owych wszystkich osiągnięć, na jakie duch się zdobył, przedstawieniem tych momentów i stopni w takiej kolejności, w jakiej następowały one po sobie w czasie¹². Zakończenie rozwoju filozofii jest filozofią samą, którą się tworzy uprawiając filozoficzną historię dziejów filozofii, odkrywając Rozum na owej drodze. *Filozofia ma swoje źródło w historii filozofii i na odwrót. Filozofia i historia filozofii są nawzajem swoimi obrazami. Studiować tę historię, to studiować samą filozofię w jej logicznym rozwoju*¹³. Przy tym jeśli się identyfikuje filozofię z jej historią, to bynajmniej nie dlatego, że chce się sprowadzić filozofię do opisu dziejów filozofii czy do historii po prostu, ale po to, by wtłoczyć historię w ramy jakiejś filozofii, aby z wykładu o historii doktryn filozoficznych zrobić wielki wykład filozofii. *Nie można inaczej uprawiać filozofii, jak tylko studiując historię filozofii*¹⁴. Porządek chronologiczny, w jakim rozwija się filozofia, jest także porządkiem logicznym; przy tym owe konieczne powiązania, zgodne z Rozumem, rozwijającym się według swoich praw, dominują nad innymi związkami występującymi między kierunkami filozoficznymi czy społeczeństwami. *Stosunek historii politycznej do filozofii nie polega na tym, że ta pierwsza jest przyczyną drugiej*¹⁵. Filozoficzna historia filozofii jako Erinnerung jest swego rodzaju przywłaszczeniem, które dokonuje się dzięki wysiłkowi wybiórczej i unifikującej świadomości, przekraczającej i jednocześnie zachowującej zasady całej dawnej filozofii; jest teoretycznym *odkupieniem*, teodyceą, która ratuje przeszłość łącząc ją z aktualną teraźniejszością, czyli włączając w nieskończoność wiedzy absolutnej. *Owa historia przedstawia się jako coś rozumowego wtedy tylko, gdy ujmie się ją jako logiczny ciąg wydarzeń, które zawierają w sobie i odsłaniają określoną rozumność (...). Jest powinnością filozofii stwierdzić, że jeśli jej byt polega na rozwijaniu się, to o rozwoju*

¹² G. W. F. Hegel: *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction: système et histoire de la philosophie*. Trad. J. Gibelin. Paris 1954, s. 109. (Dop. tłumacza: P. Bourdieu cytuje Heglowskie *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie* we francuskim przekładzie J. Gibelin a, wplatając poszczególne wypowiedzi Hegla w swój tekst i nawiązując później do nich. Odsyłanie do oryginału niemieckiego w wielu przypadkach zamazałoby intencję autora artykułu — tym bardziej niemożliwe jest tu korzystanie z polskiego przekładu J. E. S k i w s k i e g o — por. G. W. Hege 1: *Wstęp do historii filozofii (wstępna część „Wykładów historii filozofii”)*. Przełożył J. E. Skiwski. Warszawa 1924 — gdyż odbiega on od oryginału jeszcze bardziej niż wersja Gibelina).

¹³ Ibidem, s. 110.

¹⁴ Ibidem, s. 40.

¹⁵ Ibidem, s. 44.

tym decyduje *Idea* ¹⁶. I kiedy się widzi, że dawne doktryny filozoficzne ze wszystkimi ich ograniczeniami, które są wynikiem ich zakorzenienia się w określonej epoce historycznej, są traktowane jako po prostu etapy rozwoju Ducha, kiedy — jak mówi sam Hegel — *historia nie mówi nam o stawianiu się jakichś obcych rzeczy, lecz o naszym stawianiu się, o stawianiu się naszej wiedzy*¹⁷, kiedy więc widzi się to wszystko, powstaje pytanie, czy dla tego, który był jednym z największych wcieleń profesora filozofii (tj. Hegla — dop. tłumacza) właśnie filozoficzna historia filozofii nie jest faktyczną podstawą i wzorcem historiozofii.

Odwieczny czar filozofii polega bez wątpienia na tym, że umożliwia ona poruszanie się ponad przypadkowością i drugorzędnymi wydarzeniami historii anegdotycznej; nawet kiedy zespala historię w jedną całość, jak to jest u Hegla, to jest to historia zredukowana do rozwoju esencji, gdzie każde wydarzenie jest tylko momentem objawiania się rozumu i gdzie logika rozumowej chronologii nie ma nic wspólnego z rapsodią faktów, następujących po sobie zgodnie z zasadami zwykłej empirycznej chronologii. Historia ta ma jeszcze mniej wspólnego z całokształtem stosunków, określających społeczną historię myśli, która — włączając historię filozofii w historię pola produkcji kulturalnej i poprzez to w historię ogólną — także wskazywałaby na określone konieczności, ale o całkiem innej naturze, konieczności niewyspekulowane, które określają z zewnątrz myślenie, nie dzięki wewnętrznej sile rozumu, lecz przez mechanicznie działający przymus przyczyn. Ten sprzeciw wobec idei historyczności jako faktyczności opierającej się rozumowi jest niczym innym, jak przeciwieństwem zakusów dogmatycznych (w sensie przyjętym przez Kanta) do odtworzenia realności historycznej w *jednym akcie*, na drodze dedukcji albo *konstrukcji pojęcia*, tak jak to robią matematycy, zakusów — często w filozofii spotykanych — aby odkryć, przed jakimkolwiek doświadczeniem, a *priori*, *ta mathemata*, teoretyczne podstawy wszelkiej możliwej wiedzy empirycznej, rozumowe zasady każdej pozytywnej nauki, krótko mówiąc: to wszystko, co możemy od razu pokazać, ponieważ zawsze to już znamy, i co możemy odsłonić przez uważne zbadanie naszej świadomości¹⁸. Taki ambitny zamiar pasuje oczywiście idealnie do arystokratycznej odmowy uznania sytuacji historyka, którą określa już samo słowo *historia: badanie, poszukiwania empiryczne* — w czym kryje się bardziej czy mniej świadome odrzucenie pretensji, przejawianych przez *historię matematyczną* czy *archeologię historyczną* (pomysły tak drogie filozo-

¹⁶ Ibidem, 41.

¹⁷ Ibidem, s. 30.

¹⁸ O takim znaczeniu słowa *matematyka* patrz M. Heidegger: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen 1962, s. 53—59.

fom) do dedukowania czy nawet ustanawiania ciągów logicznych, i co również zakłada rzeczywistą pokorę wobec danych oraz uznanie dla takich skromnych działań, jak obserwacja i eksperyment.

Poczucie filozoficznej godności, które pozwala ostatniemu z filozofów patrzeć z góry na dyscypliny empiryczne i na tych, którzy je uprawiają — na wzór owego symbolisty, który w odpowiedzi na ankietę Hureta stwierdził, że najgorszy poeta symboliczny jest lepszy od najlepszego z powieściopisarzy naturalistycznych — ma także swoją cenę: poczucie namaszczenia, które towarzyszy zajmowaniu dominującej pozycji, zabrania również poniżać się i brudzić sobie ręce podrzędną pracą myślową, zmusza często owych panujących, opanowanych przez ich poczucie panowania, do utożsamiania teoretycznej wyniosłości z pustostwami i zadufaniem myślowym, w małym stopniu wynikającym ze znajomości rzeczy¹⁹. To właśnie sprawia, że groźba, iż nauki historyczne — a przede wszystkim socjologia, dzięki której pojawia się problematyka społeczna i polityczna, zasadniczo wyrzucona nawet z pojęcia kultury — wywrą wpływ na filozofię, w mniejszym stopniu wynika z tego, że nauki owe zajmują powoli teren, na który filozofia miała dotąd monopol, ile wypływa z faktu, że usiłują one wprowadzić taką definicję aktywności intelektualnej, która jest opozycyjna względem tej, która jest obiektywnie wpisana w funkcję i postawę filozofa.

Definicja ta nie tyle neguje stworzoną przez filozofię wizję wiedzy, jaka ziściła się w swoich najwybitniejszych realizacjach (które nie są najlepiej rozpoznane przez filozofów najbardziej znanych szerokiej publiczności), co wynaturzone sposoby jego urzeczywistniania, zrodzone przez uprawomocniające je warunki społeczne uprawiania aktywności filozoficznej. Mówię o owych nadużyciach władzy symbolicznej, które uczyniły możliwym odwoływanie się do autorytetu zawartego już w samym sło-

¹⁰ Efekt ten jest tak silny, że nie oszczędza nawet tych filozofów, którzy określają się jako zwolennicy *philosophia plebeia* — można wskazać liczne objawy naciąganej wyższości, która idzie w parze z pogardą dla kasty filozofów. Rozumie się samo przez się, że filozofia sama tworzy pewne pole i że różni filozofowie — zgodnie z tradycją, na którą się powołują (i której sam „wybór” jest bez wątplenia zależny od czynników społecznych) — są mniej czy bardziej oddaleni od postawy ahistorycznej (różnie rozumianej), a więc bardziej czy mniej nadający się do instrumentalnego wykorzystania. To dlatego niegdyś pewne odłamy fenomenologii i epistemologii (szczególnie w wydaniu Gastona Bachelarda i przede wszystkim Georges-a Canguilhema), a dzisiaj filozofia analityczna są bez wątpienia mniej oddalone od postawy *historycznej*, niż niektóre kierunki ekonomii. Jest więc jasne, że sprzeczność między skłonnością dogmatyczną albo *matematyczną* i skłonnością historyczną albo empiryczną dzieli także pole nauk społecznych — z ekonomią polityczną na jednym krańcu, a etnografią i historią na drugim — a także oczywiście każdą z poszczególnych nauk społecznych.

wie *filozofia* i w tytule *filozofa*, oraz uciekanie się do strategii symbolizowania, zmierzających do *naśladowania efektów* najczęściej łączonych z aktywnością filozoficzną, takich jak efekt radykalizmu w różnych swych formach czy efekt profetyzmu, rozumiany jako zdolność wypowiedzania ostatecznych osądów o sprawach ostatecznych.

Różne proponowane przez filozofów wizje historii filozofii, niezależnie od różnic między nimi, w jednym są zgodne: że nie można zredukować dyskursu filozoficznego do takiego czy innego podłoża społecznego. Jeśli jest jakieś pytanie, które filozofowie — skądinąd tak dociekliwi — i historia filozofii — która z samej natury pytanie takie powinna wytworzyć — stara się zapomnieć, to jest to właśnie pytanie o społeczne warunki możliwości istnienia filozofii i filozofa oraz o filozoficzne skutki — na przykład niezauważalne granice — które są przez owe warunki powodowane. Inaczej mówiąc chodzi tu o zanegowanie swego rodzaju *socjologicznego krytycyzmu*, który mógłby ukazać praktyczne i teoretyczne uwarunkowania myślenia filozoficznego, tzn. po prostu interesy, bardziej czy mniej filozoficznie wysublimowane, które ingerują w przebieg procesów intelektualnych, ale także schematy myślowe, które decydują o strukturze doświadczenia filozoficznego i kształcie jego artykulacji — krytycyzmu, który mógłby w sposób istotny podważyć założenia, na których opiera się działalność i postawa filozofa, założenia sterujące zbiorową i jednostkową historią, która skądinąd je wyprodukowała.

Niezbędność całej produkcji filozoficznej — oto co przede wszystkim związane jest z imieniem filozofa, co daje mu dobre miejsce w społecznej hierarchii (zobiektywizowanej w instytucjach i jednocześnie zawartej w świadomości ludzkiej) dyscyplin naukowych, z czym — w pewnych społecznościach, na przykład we Francji i w dzisiejszych Niemczech — połączona jest władza symboliczna ujawniania i przekonywania, niekiedy bardzo duża, objawiająca się w czystym stanie wtedy, gdy tworzy wrażenie niepodważalnej pewności albo przynajmniej dobrze uprawomocnionej blagi — nie mając na poparcie ani spójności wewnętrznej, ani prawdziwości tego, co mówi. Ale owo poczucie niezbędności tkwi też — oczywiście — we wszystkich instytucjach, które czynią filozofa filozofem, które mu nadają taką wartość, każąc wierzyć w filozofię i w filozofa jako instytucję.

To właśnie taka rzeczywista historia instytucji filozoficznych mogłaby osiągnąć dobre rezultaty: nie tak, jak się to zwykle pojmuje — dzięki krytycznej odwadze relatywizacji, ale poprzez pokazanie, w jaki sposób najbardziej rozpowszechnione narzędzia myślowe, takie jak pojęcia, problemy, sposoby klasyfikacji — zależne są od warunków społecznych, wśród których powstają i które decydują o sposobie ich używania, zależne od całej owej minionej konieczności, która ciągle jeszcze obecna jest

w terażniejszych czynach²⁰. Można sobie wyobrazić, co historia, uprawiana zgodnie z koncepcją Lovejoy a, zrobiłaby z jedną spośród owych opozycji, które — poprzez tematy wykładów i rozpraw naukowych — zostały narzucone jako struktury mentalne. Myślę przede wszystkim o wszystkich tych opozycjach — na przykład *wyjaśniać* i *rozumieć*, *kultura* i *cywilizacja* — które ciągle są używane i dobrze zadomowione w mózgach, mimo że nie mają żadnego sensu poza tym, jaki został im nadany podczas wszystkich owych uniwersyteckich i pozauniwersyteckich walk, kiedy to sięgano po te terminy. Nie mówiąc już o tych wszystkich *pojęciach* — *zawołaniach bojowych*, które zostały uświęcone i w ten sposób utrwalone przez tradycję marksistowską — takich jak *spontaneizm*, *centralizm*, *woluntaryzm* — które są granicznym przykładem pojęć filozoficznych, nie dających się oddzielić od określonego pola semantycznego i — jednocześnie — od pola walki²¹.

²⁰ Jedna z największych trudności społecznej historii filozofii polega na tym, że musi ona zrekonstruować przestrzeń możliwości (pojmowaną jako zespół współistniejących wyjść i rozgałęzień), wobec których dzieło się określa, albo przez które jest najmocniej określane; nie można zaprzeczać, że całe fragmenty owej przestrzeni, tzn. wszystko to, co było samozrozumiałe dla współczesnych, dla nas może być niedostępne na zawsze, ponieważ nie było zauważone, a więc nie zostało zarejestrowane przez świadków, nie zapisane w pamiętnikach czy kronikach. Z trudnością można odtworzyć bezmiar informacji, związanych z przynależnością do jakiegoś pola, uruchamianych bezpośrednio przez współczesnych podczas lektury dzieł (powstających w obrębie owego pola): informacji o instytucjach — na przykład akademiach, przeglądach, galeriach, wydawcach, czasopismach itd. — i o osobach, o istniejących między nimi stosunkach, związkach i konfliktach, informacji o ideach i problemach, które krążyły i które podejmowano podczas rozmów i spotkań. Niewiedza o tym, co składało się na *ducha czasu* prowadzi do odrealnienia dzieł, które zostają pozbawione tego wszystkiego, co łączyło je z konkretnymi w całym tego słowa znaczeniu sporami niegdyś prowadzonymi — myślę przede wszystkim o konotacji pojęć — i które ulegają zubożeniu i przekształceniu zgodnie z zasadami intelektualizmu i swego rodzaju pustego humanizmu. Odnosi się to przede wszystkim do historii idei, a zwłaszcza do historii filozofii: normalny zabieg odrealnienia i intelektualizacji jest tu wzmocniony dzięki pojmowaniu aktywności filozoficznej jako w gruncie rzeczy dialogu między *wielkimi filozofami*. Tymczasem to, co krąży między współczesnymi filozofami — tak jak w każdej epoce — to nie tylko teksty kanoniczne, ale cała owa filozoficzna *doxa*, przekazywaną za pośrednictwem intelektualnej szeptanki — etykiet przyczepianych w szkole, wyrwanych z kontekstu cytatów, traktowanych w polemikach i pochwałach jak slogany; *doxa* obecna w szkolnej rutynie i być może przede wszystkim w słownikach, które mają największy udział w powstawaniu *communis opinio* każdej generacji intelektualnej. Lektura — i a *fortiori* lektura książek — jest niczym innym, jak jeszcze jednym środkiem, także dla czytelników profesjonalnych, wpajania sobie wiedzy zastosowanej w czytanej książce.

²¹ Znamienne, że praktycznie rzecz biorąc Marks nigdy nie zastosował do swojej własnej myśli zasad socjologii wiedzy, której był współtwórcą — a także że tradycja marksistowska, mająca skłonność do używania socjologii wiedzy raczej

Dziwne jest również, że można nie dostrzegać wyzwolicielskich zalet w analizie retoryki związanej z filozofią, a przede wszystkim analizie figur słownych i myślowych, które mają najwyższą skuteczność symboliczną, gdy używa się ich do określania jakiegoś tekstu jako *filozoficznego*, albo do przypisania jakiemuś autorowi *umysłu filozoficznego* — w analizie, która powinna oczywiście przechodzić w badania historyczne nad historycznymi warunkami powstawania tej tradycji, ze szczególnym uwzględnieniem genezy *technologii filozoficznej* (kwestia wykorzystywania języka jako narzędzia artykulacji, ale także jako narzędzia używanego do konstruowania fikcji). Wszystko to po to, aby pokazać na przykład różnicę między etymologią spekulatywną (naukową czy ludową) gry słów czy kalamburów, z jakimi mamy do czynienia u filozofów od początku filozofii aż do naszych czasów”, a etymologią historyczną, jaką znalazłoby się u M a u s s a czy Benveniste, polegającą na badaniu języka jako instytucji, w której można odnaleźć jakby skryształizowane właściwości społeczne instytucji.

Tak więc powierzyć filozofom — już wyedukowanym czy dopiero terminującym — historię (społeczną) w spadku filozoficznym, który sprawuje nad nimi władzę tym silniejszą, im mocniej wierzą oni, że go posiadli, oznacza ofiarować im możliwość prawdziwej psychoanalizy umysłu filozoficznego i stworzyć im okazję do uchwycenia ich własnej myśli, co

w celach polemicznych niż jako narzędzia autorefleksji, nie podjęła praktycznie nigdy naukowej analizy społecznych warunków produkcji tekstów kanonicznych i ich kolejnych interpretacji, a w szczególności nie zbadała społecznych przyczyn walki o monopol na jedynie uprawnione odczytanie owych tekstów, walki podejmowanej przez wszystkie filozofie oficjalne, ale przez filozofię marksistowską w szczególności — a to ze względu na jej implikacje polityczne.

²² To użycie języka zależy od intencji, różnych u poszczególnych autorów, którzy *implicite* czy *explicite* mają odmienne wyobrażenia na temat języka i funkcji, które mu przypisują. Alexandre Koyré dobrze pokazał, jak u Hegla język — pojmowany jako urzeczywistniony rozum — jest pojęty jako rodzaj magazynu, w którym znajdują się efekty historycznej pracy rozumu, który trzeba odzyskać dzięki dosłownie pojmowanemu, odkryciu, pozwalając objawić się w ten sposób zespołowi znaczeń — ale nie tych, jakie były na początku, oryginalnych — aby je dialektycznie połączyć, znosząc różnice (por. A. Koyré: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris 1961, s. 175, 204). Odwoływanie się do sensu oryginalnego, autentycznego, fundamentalnego, *eigentlich*, jest raczej właściwe Heideggerowi i jego linii. Ale we wszystkich przypadkach spekulatywnego użycia języka, które może być dopuszczalne jako określona technika heurystyczna, zmierzają do pokazania, że jest to także technika konstruowania pojęć i tworzenia rzeczywistości, przy czym owo użycie zarówno w oczach nadawców jak i odbiorców spełnia funkcję kryterium — oczywiście przy aprobacie komentatorów, którzy dopisują swoje uwagi do gier słownych i najbardziej ryzykownych kalamburów Hegla (porównywanie *Meinung* — opinia i *mein* — mój) czy Heideggera (zrównanie *denken* — myśleć i *danken* — dziękować).

zawsze było jedną z ambicji towarzyszących pracy filozofa. W przeciwieństwie do tego, co można by nazwać *filozofizmem* (biorąc rewanż na tych, którzy tak często rzucają oskarżenia o *socjologizm*), który chce wierzyć, że można uciec od historii ignorując ją — sędzę, iż jedynie pod warunkiem poznania historii wiedzy można uwolnić myśl od jej historii.

Tak więc tylko prawdziwa społeczna historia filozofii może zapewnić rzeczywistą wolność w stosunku do ograniczeń społecznych, obiektywnych czy zinterioryzowanych, które pozostają nietknięte przez jakiegokolwiek *epoché* — myślę na przykład o hierarchiach, utrwalonych w rzeczach i w mózgach, dotyczących autorów i tekstów kanonicznych, przedmiotów badań i stylów filozofowania, hierarchiach ustalających strukturę esencjalną *umysłu filozoficznego*, pozwalających odróżnić filozofię wysokiego lotu, a więc zapewniającą wysoki zysk na rynku dóbr symbolicznych, od *filozofii plebejskiej*²⁹, by nie rzec ludowej, bo bardziej zbliżonej do historii — i to w podwójnym sensie: przez swoje pochodzenie i przez to, że buduje na doświadczeniu historycznym, na obserwacji i indukcji. Pokazać warunki produkcji producentów i konsumentów dyskursu filozoficznego — a przede wszystkim warunki, które muszą zaistnieć, aby ów dyskurs został uznany za rzeczywiście filozoficzny — oznacza stworzyć większe szanse na przeciwstawienie się skutkom społecznie uwarunkowanej wiary, skłaniającej do akceptacji — bez dowodu — każdego zinstytucjonalizowanego przedsięwzięcia.

Możliwe jest takie myślenie o warunkach społecznych myślenia, które może uniezależnić świadomość od owych warunków. Tak więc pamięć o warunkach, w których tworzy się myśl filozoficzna, o szkolnej *scholé*, o zamykaniu się w sobie świata akademickiego, z jego chronionym rynkiem i należąca do niego klientelą, albo — ogólniej mówiąc — o różnicy między tym, co konieczne i tym, co doraźne — nie ma nic wspólnego z oskarżeniami wysuwanymi w społecznych polemikach, kiedy to zmierza się do relatywizacji wszelkiej działalności kulturowej. Pamięć owa ma raczej prowadzić do polemiki naukowej, która powinna dotyczyć najpierw tego, co wszczyna ową polemikę — powinna podnieść na wyższy poziom świadomość granic, które są wytyczone przez warunki społeczne, jak na przykład wskazać różnorodne iluzje na temat całkowitej niezależności od uwarunkowań społecznych albo, bardziej subtelnie się wyrażając, na

²³ Wiadomo, że określenie *philosophia plebeia*, kierowane niekiedy w stronę materializmu, empiryzmu czy koncepcji odwołujących się do tzw. zdrowego rozsądku, pochodzi od Cyserona, który nazwał *filozofami plebejskimi* — *wszystkich tych, którzy odsuwają się od Platona, Sokratesa i całej tej linii {Tuskulanki, I, 23}*. I istotnie opozycja między Platonem i Epikurem (między innymi) tak właśnie rozumiana ciągle jeszcze jest podtrzymywana w *umysłach filozoficznych*.

temat niewiedzy o wewnętrznych teoretycznych ograniczeniach, stwarzanych przez praktykę. Wiadomo w końcu, że jedna z najważniejszych przyczyn błędów w filozofii i w naukach społecznych leży w tym, że ten, kto przeprowadza badania, dokonuje w swoich analizach projekcji stosunków społecznych skryzalizowanych w badanym obiekcie²⁴. Można na przykład pokazać, że osiąga się taki sam rezultat hermeneutyczny, gdy wychodzi się od wizji uniwersytetu, jaką mają uniwersyteccy filozofowie — i dochodząc do ich filozofii, jak i rozpoczynając od ich filozofii i dochodząc do wizji uniwersytetu, ukrytej w owej filozofii. Ale najczęstszą i najgroźniejszą przyczyną błędu jest po prostu stosunek do świata i do praktyki, który dopuszcza możliwość wycofania się ze świata i sfery praktyki, gdy próbuje się poddać ów świat i ową praktykę refleksji. W efekcie tak jak według Kanta rozum widzi źródło swoich sądów nie w sobie samym, lecz w przedmiotach, tak i naukowa myśl o praktyce (tak długo, jak zapoznaje swoją właściwą naturę) ma skłonność do rzutowania na rzeczywistość wyobrażeń o niej, wytworzonych przez naukę.

Nauka o instytucjach daje więc naukowe argumenty tym, którzy występują przeciwko szkodliwym dla nauki skutkom ograniczeń instytucjonalnych. Jest bez wątpienia wykluczone, że mogłaby ona wyzwolić — choć nigdy w całości — badania naukowe spod nacisku i cenzury instytucji. Jednakże dąży ona przynajmniej do uświadomienia tego wszystkiego, co sprawia, że tyle przedsięwzięć praktycznych i koncepcji teoretycznych, które mają być (i wydaje się, że są) wolne i bezinteresowne, zależnych jest od mechanizmów pola kulturowego, a więc całej historii walk, której owo pole jest wynikiem, oraz interesów, często traktowanych jako bezinteresowne i same się tak traktujących, które są związane z zajmowaniem określonej pozycji w owym polu²⁵. Tak więc tylko pod warunkiem podjęcia ryzyka zakwestionowania i narażenia na niebezpieczeństwo prowadzonej przez filozofów gry, z którą związana jest ich egzystencja jako filozofów, albo ich prawomocny udział w tej grze — mogą oni zapewnić sobie wolność w stosunku do tego wszystkiego, co upoważnia ich i ośmiela do nazywania się i czucia filozofami.

Tłumaczył:
Andrzej Miś

²⁴ Próbowałem już pokazać, że u Kanta w *Krytyce władzy sądenia* pod formalną architekturą widoczny jest podziemny dyskurs, który wyraża podwójne odrzucenie *wulgarności* i *światowości*, ludowego *barbarzyństwa* i arystokratycznego *wyrafinowania* — odrzucenie, które wskazuje na stosunek jego grupy odniesienia do *ludu* i do *arystokracji* (por. P. Bourdieu: *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris 1979, s. 565—585).

²⁵ Por. na przykład P. Bourdieu: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. „Actes de la recherche en sciences sociales” 1975, nr 5—6, s. 109—156.