

Znaczenie i

Znaczenie i rozumienie w historii idei

Przekład oparty o: Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the Philosophy of Ideas*, w: tenże, *Visions of Politics. Vol. 1: Regarding Method*, Cambridge 2002, s. 57-89.

ZNACZENIE I ROZUMIENIE W HISTORII IDEI

ZADANIEM HISTORYKA IDEI¹ JEST BADANIE I INTERPRETACJA kanonu klasycznych tekstów. Wartość pisania tego rodzaju historii wynika z faktu, że klasyczne teksty z myśli moralnej, politycznej, religijnej i tym podobnych zawierają „ponadczasową mądrość”² w formie „uniwersalnych idei”³. W rezultacie mamy nadzieję nauczyć się i bezpośrednio skorzystać z dociekania tych „ponadczasowych elementów”, skoro posiadają one wieczną ważność⁴. To z kolei sugeruje, że najlepszym podejściem wobec owych tekstów musi być skoncentrowanie się na tym, co każdy z nich *mówi*⁵ na temat poszczególnych „fundamentalnych pojęć”⁶ i „stałych pytań” dotyczących moralności, polityki, religii, życia społecznego⁷. Innymi słowy, musimy być gotowi czytać każdy

¹ Wprawiającą w zakłopotanie wielość sposobów, na jakie używane było to najwiedoczniej niemożliwe do uniknięcia sformułowanie, opisuje M. Mandelbaum, *The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy*, „*History and Theory*” 1965, nr 5, s. 33–66.

² G. E. G. Catlin, *A History of Political Philosophy*, London 1950, s. X.

³ W. T. Bluhm, *Theories of the Political System*, Englewood Cliffs 1965, s. 13.

⁴ P. H. Merkl, *Political Community and Change*, New York 1967, s. 3.

⁵ K. Jaspers, *The Great Philosophers*, vol. 1, London 1962; L. Nelson, *What is the History of Philosophy?*, „*Ratio*” 1962, nr 4, s. 132–33. Por. N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford 1951, s. V, o potrzebie skoncentrowania się na tym, „co powiedział Platon”; A. Ryan, *John Locke and the Dictatorship of Bourgeoisie*, „*Political Studies*” 1965, nr 13, s. 219, o potrzebie skoncentrowania się na tym, „co powiedział Locke”.

⁶ Ch. R. N. McCoy, *The Structure of Political Thought*, New York 1963, s. 7.

⁷ Na temat „stałych” i „nieprzemijających” pytań zob. H. J. Morgenthau, *Dilemmas of Politics*, Chicago 1958, s. 1; M. Q. Sibley, *The Place of Classical Theory in the Study of Politics*, w: *Approaches to the Study of Politics*, red. R. Young, Chicago 1958, s. 133; L. Strauss, J. Cropsey, *Przedmowa do pierwszego wydania*, w: *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa 2010, s. 7. Na temat nieprzemijających

z klasycznych tekstów tak, „jakby został on napisany przez nam współczesnego”⁸. Istotne jest, by podchodzić do nich w ten właśnie sposób, skupiając się po prostu na ich argumentach i sprawdzając, co mają nam one do powiedzenia na temat nieprzemijających kwestii. Jeżeli zamiast tego nasza uwaga zostanie zwrócona ku badaniu społecznych okoliczności lub kontekstu intelektualnego, w którym teksty te powstały, stracimy z pola widzenia ich ponadczasową mądrość, a zatem stracimy kontakt z wartością i przyczyną ich studiowania⁹.

Są to założenia, które chcę niżej zakwestionować, skrytykować i, jeśli to możliwe, podważyć. Przekonanie, że ze strony klasycznych teoretyków spodziewać się można komentarzy na temat ustalonego zestawu „fundamentalnych pojęć” wywołało, jak mi się wydaje, serię nieporozumień i egzegetycznych niedorzeczności, które zbyt długo nękają historię idei. Sens, w jakim to przekonanie jest zwodnicze, jest jednak niełatwy do wyodrębnienia. Łatwo jest zganić je jako „fatalny błąd”¹⁰, lecz zarazem trudno zaprzeczyć, że historie różnych przedsięwzięć intelektualnych zawsze były naznaczone użyciem względnie stabilnych i charakterystycznych słowników¹¹. Nawet jeśli zgodzimy się na luźne założenie, że tylko poprzez pewne podobieństwa rodzinne jesteśmy w stanie zdefiniować i rozróżnić owe odmienne aktywności, to ciągle skłonni będziemy przyjmować *jakiś* kryteria i zasady użycia tak, że pewne akty mogą być poprawnie przytaczane – a inne odrzucone – jako przykłady danego działania. W przeciwnym razie nie mielibyśmy środków – nie mówiąc o uzasadnieniu – wyznaczenia i mówienia o, na przykład, historiach myślenia etycznego czy politycznego jako historiach działań w ogóle możliwych do wyróżnienia. Faktem jest, że głównym źródłem zamieszania jest prawdziwość, a nie niedo-

pytań jako (jedynego) gwaranta „relewantności” klasycznych tekstów zob. A. Hacker, *Capital and Carbuncles: The „Great Books” Reappraised*, „American Political Science Review” 1954, nr 48, s. 775–786; R. McCloskey, *American Political Thought and Study of Politics*, „American Political Science Review” 1957, nr 51, s. 115–129. Dla bardziej współczesnego przejawu podobnego stanowiska zob. M. Bevir, *Are There Perennial Problems in Political Theory?*, „Political Studies” 1994, nr 42, s. 662–675.

⁸ A. Bloom, *The Study of Texts*, w: *Political Theory and Political Education*, red. M. Richter, Princeton 1980, s. 128.

⁹ A. Hacker, *Capital and Carbuncles: The „Great Books” Reappraised*, „American Political Science Review” 1954, nr 48, s. 775–786; W. T. Bluhm, *Theories of the Political System*, Englewood Cliffs 1965, zwłaszcza s. 13.

¹⁰ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, Warszawa 1995, s. 30.

¹¹ Zob. S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston 1961, s. 11–17, na temat „słownika filozofii politycznej”.

rzeczność twierdzenia, iż wszystkie takie rodzaje działalności muszą posiadać jakieś charakterystyczne pojęcia. Jeśli istnieć muszą przynajmniej pewne podobieństwa rodzinne, łączące wszystkie wystąpienia każdego takiego działania, które przede wszystkim musimy uchwycić, aby rozpoznać samo to działanie, niemożliwym staje się wzięcie pod uwagę jakiegokolwiek takiego działania lub jakiegokolwiek jego wystąpienia bez posiadania jakichś z góry przyjętych sądów dotyczących tego, co spodziewamy się odnaleźć.

Istotność tego dylematu dla historii idei – zwłaszcza względem twierdzenia, że historycy powinni koncentrować się na tym, co klasyczne teksty *mówią* na temat kanonicznych tematów – powinna być już jasna. Nigdy nie będzie możliwe, by po prostu badać, co jakiś *pisarz powiedział* (szczególnie w obcej kulturze), nie zastosowawszy naszych własnych oczekiwań i przesądzeń na temat tego, co musiał on mówić. Jest to dylemat znany psychologom jako czynnik determinujący *nastawienie* mentalne obserwatora. Poprzez nasze wcześniejsze doświadczenie „jesteśmy nastawieni, by postrzegać szczegóły w pewien sposób”, i kiedy ta rama odniesienia zostanie już ustanowiona, „proces polega na byciu *przygotowanym*, by postrzegać lub reagować w pewien sposób”¹². Dla moich obecnych celów wypływający stąd dylemat może zostać przedstawiony w formie propozycji, mówiącej że modele i przyjęte z góry założenia, w których kategoriach w nieunikniony sposób organizujemy i regulujemy nasze postrzeżenia i myśli, same będą działać jako determinanty tego, co myślimy i postrzegamy. Aby zrozumieć, musimy klasyfikować, a klasyfikować to, co nieznanne, możemy tylko w kategoriach tego, co znane¹³. Stałym niebezpieczeństwem w naszych próbach polepszenia historycznego rozumienia jest zatem to, że nasze oczekiwania wobec tego, co ktoś musiał powiedzieć lub uczynić, same powodują, iż uznajemy, że działający robił coś, czego on sam nie przyjąłby lub nie potrafiłby przyjąć za opis tego, co *rzeczywiście* czynił.

Ta idea priorytetu paradygmatów została już owocnie rozpoznana na gruncie historii sztuki¹⁴, doprowadzając do ustąpienia miejsca przez

¹² F. H. Allport, *Theories of Perception and the Concept of Structure*, New York 1955, zwłaszcza s. 239–240.

¹³ Fakt, że musi to ujawniać się w historii tworzonej w kategoriach naszych własnych filozoficznych kryteriów i interesów (czyich innych?) został w pełni przedstawiony przez J. Dunna 1980, s. 13–28.

¹⁴ Zob. E. H. Gombrich, *Sztuka i złudzenie*, Warszawa 1981, zwłaszcza s. 66–89, którego rozumienie „paradygmatów” przyjmuję. Gombrich ukuł także (s. 88) odpowiedni epigram: „tylko władając odpowiednimi środkami możemy chcieć” [ang. *only where*

historycystyczną w istocie opowieść o rozwoju iluzjonizmu, opowieści śledzącej zmieniające się intencje i konwencje. Bardziej współcześnie analogiczne badania zostały przeprowadzone nie mniej owocnie w historii nauki¹⁵. Podobny zestaw przemyśleń spróbuję tu zastosować do historii idei. Będę chciał spróbować ustalić zakres, w jakim obecne studia nad historią myśli etycznej, politycznej, religijnej i im podobnych skażone są nieuświadomionym zastosowaniem paradygmatów, których znajomość zakrywa przed historykiem zasadniczą niemożność odniesienia ich do przeszłości. Nie zamierzam oczywiście zaprzeczać, że metodologia, która krytykuje, dostarczała niekiedy nieprzeciętnych rezultatów. Chcę jednakże położyć nacisk na to, jak zróżnicowane sposoby, w jakie badanie tego, co każdy klasyczny autor *mówi*, niosą nieuniknione niebezpieczeństwo popadnięcia w różnego rodzaju historyczne niedorzeczności, a jednocześnie chcę przeanalizować różne sposoby, w jakie uzyskiwane wyniki mogą być uznawane nie za historię, ale, trafniej, za mitologię.

II

NAJTRWAŁSZA Z MITOLOGII STWORZONA ZOSTAŁA PRZEZ historyków pracujących z przekonaniem, że u każdego klasycznego autora (czy to w historii teorii moralnej, czy politycznej) odnaleźć można doktryny dotyczące każdego z tematów uznawanych za konstytutywne dla przedmiotu. Od (jakkolwiek nieświadomego) pozostawiania pod wpływem takiego paradygmatu niebezpiecznie blisko jest do „odnajdywania” doktryn danego autora na każdy z obowiązkowych tematów. Rezultatem jest typ opisu, który określić można mianem mitologii doktryn.

Taka mitologia przybiera kilka form. Po pierwsze, istnieje niebezpieczeństwo przekształcenia jakichś rozproszonych lub incydentalnych uwag klasycznych teoretyków w ich „doktryny” dotyczące jednego z oczekiwanych tematów. To z kolei generuje dwa szczególne rodzaje niedorzeczności historycznej. Jeden jest bardziej właściwy biografom intelektualnym oraz ogólnym historiom myśli, skupiającym się na po-

there is a way is there also a will – odwrócenie idiomatycznego powiedzenia: *where there's a will, there's a way* – przyp. tłum.].

¹⁵ Zob. T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 2008, zwłaszcza s. 88–98, gdzie zajmuje się on koncepcją „priorytetu paradygmatów”. Por. podobne postulaty u R. G. Collingwooda, *An Essay on Metaphysics*, Oxford 1940, zwłaszcza s. 11–48, że myśl danego okresu jest organizowana zgodnie z „konstelacjami absolutnych założeń”. Wartościową analizę teorii nauki Kuhna oraz jej konsekwencji dla historii intelektualnej przedstawia D. A. Hollinger, *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington, Ind. 1985, s. 105–129.

jedynczych myślicielach (bądź ich następowaniu po sobie). Drugi jest bardziej charakterystyczny dla „historii idei”, skupiających się na procesie powstawania jakiejś „idei elementarnej” [*unit idea*].

W biografjach intelektualnych szczególnie niebezpieczeństwo to anachronizm. Na podstawie pewnego przypadkowego podobieństwa terminologicznego „odkryć” można, że dany autor posiadał pogląd w dyskusji, w której zasadniczo nie mógł zamierzać brać udziału. Na przykład Marsyliusz z Padwy w pewnym miejscu *Obrońcy pokoju* przedstawia parę typowo arystotelesowskich uwag na temat wykonawczej roli rządzących, w przeciwieństwie do ustawodawczej roli ludu¹⁶. Nowoczesny komentator, który natrafi na ten fragment, będzie znać ważną dla teorii i praktyki konstytucjonalizmu od czasów rewolucji amerykańskiej doktrynę, mówiącą że warunkiem wolności politycznej jest oddzielenie władzy wykonawczej od ustawodawczej. Źródłem tej doktryny doszukiwać się można w sugestii historiograficznej (po raz pierwszy zaproponowanej jakieś dwa stulecia po śmierci Marsyliusza), że stoczenie się republiki rzymskiej w cesarstwo ilustruje niebezpieczeństwo dla wolności poddanych, nieodłącznie związane z zaufaniem jakiejkolwiek jednej zwierzchności, posiadającej scentralizowaną władzę polityczną¹⁷. Marsyliusz nie wiedział nic ani na temat historiografii, ani na temat nauki, którą można z niej wyciągnąć. (Jego własne rozważania czerpią z IV księgi *Polityki* Arystotelesa i nie są w ogóle związane z zagadnieniem wolności politycznej). Nie wystarczyło to jednak, by zapobiec żywiołowej debacie na temat tego, czy należy stwierdzić, iż Marsyliusz posiadał „doktrynę” dotyczącą podziału władz, a jeśli tak, to czy powinien być „uznany za twórcę tej doktryny”¹⁸. Nawet ci, którzy zaprzeczają, że Marsyliuszowi powinno się przypisywać tę doktrynę, zwykli opierać się w swych konkluzjach na jego tekście¹⁹, a nie na wskazaniu niewłaściwości założenia, że *mógł* on mieć zamiar wzięcia udziału w debacie, której kategorii były dla niego niedostępne.

Tym samym rodzajem anachronizmu odznacza się dyskusja skupiająca się na *dictum* przedstawionym przez Sir Edwarda Coke’a

¹⁶ Marsilius of Padua, *Defender of Peace*, New York 1951-1956, t. 2, s. 61–67 [por. Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, Kęty 2006, s. 90–96 – przyp tłum.].

¹⁷ Zob. J. G. A. Pocock, *Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century*, „William and Mary Quarterly” 1965, vol. 22, s. 549–583; B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge Mass. 1967.

¹⁸ Marsilius of Padua, op. cit., t. 1, s. 232.

¹⁹ Bibliografię odnaleźć można w: Marsilius of Padua, op. cit., t. 1, s. 234 i nast. Dla czysto tekstualnego odrzucenia tego twierdzenia zob. A. P. D’Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford 1939, s. 58.

na temat sprawy Bohnama, związanej z uznaniem, że angielskie *common law* może czasami przeważać nad prawem stanowionym [*statute*]. Nowoczesny (zwłaszcza amerykański) komentator wnosi do tej uwagi o wiele późniejsze reperkusje doktryny rewizji sądowej. Sam Coke nie wiedział nic o takiej doktrynie. (On sam był politykiem, który zapewniał Jakuba I, że cechą definicyjną prawa jest zwyczaj, a nie, co zdawał się twierdzić Jakub, wola suwerena)²⁰. Żadne z tych historycznych zastrzeżeń nie wystarczyło jednak, by zapobiec powtarzaniu bezsensownego pytania „czy Coke w rzeczywistości zamierzał bronić rewizji sądowej”²¹, albo utrzymywaniu, że Coke musiał chcieć wyartykułować tę „nową doktrynę”, a zatem wnieść ten „wyjątkowy wkład do nauki o polityce”²². Znów, ci eksperci, którzy zaprzeczali, że Coke’owi powinno przypisywać się takie jasnowidztwo, swoje konkluzje opierali w dużej mierze na reinterpretacji tekstu Coke’a, zamiast odnotować zasadniczą dziwaczość logiczną przyjętego milcząco twierdzenia na temat jego intencji²³.

Poza niewyszukaną możliwością przypisywania autorowi znaczenia [*meaning*], którego nie mógł on zamierzać zakładać, istnieje bardziej zdradliwe niebezpieczeństwo zbyt łatwego odnajdywania w klasycznych tekstach spodziewanych doktryn. Rozważmy na przykład arystotelejskie uwagi na temat naturalnej towarzyskości, które Richard Hooker przedstawia w Księdze I swojego dzieła *Of The Laws of Ecclesiastical Polity*²⁴. Moglibyśmy dobrze wyczuwać, że intencją Hookera było tylko – jak w przypadku wielu ówczesnych scholastycznych prawników – dopuszczenie możliwości odróżnienia boskich początków Kościoła od bardziej przyziemnych początków stowarzyszeń obywatelskich. Jednak nowoczesny komentator, który widzi Hookera

²⁰ J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century: A Reissue with a Retrospect*, Cambridge 1987, zwłaszcza s. 30–55.

²¹ W. B. Gwyn, *The Meaning of the Separation of Powers*, New Orleans 1965, s. 50 i nast.

²² T. F. T. Plucknett, *Bonham’s Case and Judicial Review*, „Harvard Law Review” 1926–7, vol. 40, s. 68. Twierdzenie, że „własną intencją” Coke’a było wyartykułowanie doktryny, „którą wykonują dziś amerykańskie sądy” znaleźć można także u E. S. Corwina, *The „Higher Law” Background of American Constitutional Law* „Harvard Law Review” 1928–9, vol. 42, s. 368, por. idem, *Liberty against Government*, Baton Rouge 1948, s. 42.

²³ Czysto tekstualnego zaprzeczenia udziela S. E. Thorne, *Dr Bonham’s Case*, „Law Quarterly Review” 1938.

²⁴ R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* [1594], red. A. S. McGrade, Cambridge 1989, I. 10. 4, s. 89–91.

na początku „linii dziedziczenia”, biegnącej „od Hookera do Locke’a i od Locke’a do *Parti philosophique*”, bez trudu przekształci uwagi Hookera w nic innego, jak w jego „teorię umowy społecznej”²⁵. Podobnie, rozważmy uwagi na temat powiernictwa, które przedstawia John Locke w jednym czy dwóch miejscach *Dwóch traktatów o rządzie*²⁶. Moglibyśmy czuć, że Locke odwołuje się tam tylko do jednej z bardziej znanych w literaturze politycznej tamtego okresu analogii prawnych. Znów jednak nowoczesny komentator, który widzi Locke’a stojącego na czele tradycji „rządu poprzez zgodę” z łatwością łączy poświęcone temu tematowi „wątki rozproszone” w pracy i przedstawia Locke’owską „doktrynę politycznego zaufania”²⁷. Rozważmy również uwagi, które czyni James Harrington w *The Commonwealth of Oceana* na temat miejsca prawników w życiu politycznym. Historyk, który bada domniemane poglądy angielskich republikanów lat 50. XVII w., dotyczące podziału władz, może być momentalnie zakłopotany, stwierdzając, że Harrington („osobliwie”) nie mówi w tym miejscu o urzędnikach publicznych. Ale historyk, który „wie”, że ma spodziewać się takiej doktryny pośród tej grupy, nie będzie mieć trudności z utrzymaniem, że „takie ujęcie doktryny wydaje się być mgliste”²⁸. We wszystkich takich przypadkach, w których dany pisarz może sprawiać wrażenie oznajmiania takiej „doktryny”, postawieni zostajemy przed tym samym, rozpaczliwym pytaniem. Jeśli pisarz zamierzał wyartykułować doktrynę, którą mu się przypisuje, to dlaczego poniósł klęskę tak wyraźną, że historyk musi rekonstruować jego domniemane intencje z przypuszczeń i aluzji?

Mitologia doktryn może być podobnie zilustrowana przykładami z „historii idei” w ścisłym sensie. Tutaj celem (posługując się słowami Arthura Lovejoya, pioniera tego podejścia) jest śledzenie morfologii jakiejś danej doktryny „we wszystkich dziedzinach historii, w których zajmuje ona ważne miejsce”²⁹. Charakterystycznym punktem wyjścia jest ustalenie idealnego typu danej doktryny – czy będzie nim równość, postęp, racja stanu, umowa społeczna, wielki łańcuch bytu, podział władz i tak dalej. Niebezpieczeństwo tego podejścia tkwi w tym,

²⁵ Ch. Morris, *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*, Oxford 1953, s. 181–197.

²⁶ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 269–270, 273–274.

²⁷ Zob. J. W. Gough, *John Locke’s Political Philosophy: Eight Studies*, Oxford 1950, s. 47–72 (rząd przez zgodę) i s. 136–171 (powiernictwo polityczne).

²⁸ W. B. Gwyn, *The Meaning of the Separation of Powers*, New Orleans 1965, s. 52.

²⁹ A. O. Lovejoy, op. cit., s. 19.

że tak badana doktryna ulega hipostazowaniu w byt. Kiedy historyk poświęca się badaniu tak scharakteryzowanej idei, zbyt łatwym staje się mówienie w sposób, jakby ukształtowana forma doktryny zawsze była w jakimś sensie immanentna w historii, nawet jeśli różni myśliciele nie potrafili jej „uchwycić”³⁰, nawet jeśli w pewnych okresach „zniknęła z pola widzenia”³¹, nawet jeśli cała epoka nie potrafiła „jej sobie uświadomić”³². W rezultacie opowieść przyjmuje język właściwy opisowi rosnącego organizmu. Kiedy idee powstają, by toczyć bitwę we własnym imieniu, szybko ginie fakt, że istnienie idei zakłada istnienie osób. Mówi się nam na przykład, że „narodziny” idei postępu były całkiem łagodne, jako że „pokonała” ona „przeszkody dla swego powstania” w XVI wieku³³ i „zyskała popularność” w następnych stu latach³⁴. Z kolei idea podziału władz przysła na świat z większą trudnością. Choć nieomal zdołała „objawić się” podczas angielskiej wojny domowej, „nigdy nie zdołała całkowicie się zmaterializować”, dlatego potrzebne było kolejne stulecie „od angielskiej wojny domowej do połowy XVIII wieku, by trójpodział w pełni się objawił i uzyskał prym”³⁵.

Te reifikacje dają początek dwóm rodzajom niedorzeczności historycznej, które nie tylko dominują w tym typie historii, lecz także wydają się mniej lub bardziej nieuniknione, jeżeli podąża się tą ścieżką³⁶. Tendencja, by szukać przybliżenia do typu idealnego, wiedzie do stworzenia formy historii prawie całkowicie oddanej wskazywaniu wcześniejszych „antycypacji” późniejszych doktryn, i w związku z tym gratulującej poszczególnym autorom ich zdolności jasnovidzenia. Marsyliusz z Padwy godny jest uwagi ze względu na swoją „wyjątkową antycypację” Machiavellego³⁷. Machiavelli godny jest uwagi ponieważ „kładzie fundamenty dla Marksa”³⁸. Teoria znaków autorstwa John’a

³⁰ J. B. Bury, *The Idea of Progress*, London 1932, s. 7.

³¹ C. C. Weston, *English Constitutional Theory and the House of Lords*, London 1965, s. 45.

³² F. Raab, *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500–1700*, London 1964, s. 2.

³³ J. B. Bury, op. cit., s. 7.

³⁴ R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason*, Cambridge Mass. 1956, s. 39.

³⁵ M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford 1967, s. 30.

³⁶ Interesującą obronę podejścia Lovejoya przedstawia jednak F. Oakley, *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca 1984, s. 15–40.

³⁷ F. Raab, op. cit., s. 2.

³⁸ W. T. Jones, *Machiavelli to Bentham in Masters of Political Thought*, red. Edward M. Sait, London 1947, t. 2, s. 50.

Locke'a godna jest uwagi „jako antycypacja metafizyki Berkeley'a”³⁹. Teoria przyczynowości Josepha Glanvilla godna jest uwagi „ze względu na to, jak bardzo antycypowała ona Hume'a”⁴⁰. Sposób traktowania przez lorda Shaftesbury'ego problemu teodycei jest godzien uwagi, ponieważ „w pewnym sensie antycypował Kanta”⁴¹. Czasem na bok odłożone zostają nawet pozory, że jest to historia, i autorzy z przeszłości są po prostu chwaleni lub ganieni ze względu na to, jak bliscy byli osiągnięcia stanu bycia nami. Monteskiusz „antycypuje idee pełnego zatrudnienia i państwa dobrobytu”: to pokazuje jego „światłą, przenikliwą” umysłowość⁴². Machiavelli myślał o polityce w istocie tak jak my: to jego „trwała doniosłość”. Ale jemu współcześni tak nie myśleli: to czyni ich poglądy polityczne „kompletnie nierealnymi”⁴³. Shakespeare („autor wysoce polityczny”) był sceptyczny wobec „możliwości wielorasowego, wielowyznaniowego społeczeństwa”: jest to jedno ze świadectw jego wartości jako „treści w wychowaniu moralnym i politycznym”⁴⁴. I tak dalej.

Powiązana z tym absurdalność napotykamy w niekończących się debatach dotyczących tego, czy o danej „idei elementarnej” można powiedzieć, że „rzeczywiście pojawiła się” w danym czasie, i czy jest „rzeczywiście tam” – w pracy jakiegoś danego autora. Rozważmy ponownie historie idei podziału władz. Czy doktryna ta jest już „tam”, w pracach George'a Buchanana? Nie, ponieważ „nie wyartykułował [jej] w pełni”, choć „nikt inny nie był bliżej” w tamtym czasie⁴⁵. Ale czy może jest ona „tam”, w czasie angielskiej wojny domowej, gdy wysunięte zostają propozycje konstytucyjne rojalistów? Nie, ponieważ ciągle „nie jest to czysta doktryna”⁴⁶. Albo rozważmy historie doktryny kontraktu społecznego. Czy doktryna ta była już „tam”, w ulotkach przygotowywanych przez Hugonotów podczas francuskich wojen religijnych? Nie, ponieważ ich idee są „niekompletnie rozwinięte”. Ale czy jest ona

³⁹ R. L. Armstrong, *John Locke's „Doctrine of Signs”: A New Metaphysics*, „Journal of the History of Ideas” 1965, vol. 26, s. 382.

⁴⁰ R. H. Popkin, *Joseph Glanvill: A Precursor of David Hume*, „Journal of the History of Ideas” 1953, vol. 14, s. 300.

⁴¹ E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, New Haven 1955, s. 151; por. idem, *Filozofia oświecenia*, Warszawa 2010, s. 139.

⁴² Ch. Morris, *Montesquieu and the Varieties of Political Experience*, w: *Political Ideas*, red. David Thomson, Londyn 1966, s. 89–90.

⁴³ F. Raab, op. cit., s. 1, 11. Krytyka tego poglądu – zob. S. Anglo, *The Reception of Machiavelli in Tudor England: A Reassessment*, „Il Politico” 1966, nr 31.

⁴⁴ A. Bloom, H. C. Jaffa, *Shakespeare's Politics*, New York 1964, s. 1–2, 4, 36.

⁴⁵ W. B. Gwyn, *The Meaning of the Separation of Powers*, New Orleans 1965, s. 9.

⁴⁶ M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford 1967, s. 46.

„tam”, w pracach ich katolickich przeciwników? Nie, ponieważ ich stwierdzenia są ciągle „niekompletne”, aczkolwiek są one „zdecydowanie bardziej zaawansowane”⁴⁷.

Zatem o pierwszej formie mitologii doktryn powiedzieć można, że składa się na nią, na różne sposoby, mylne uznawanie jakichś rozproszonych i przypadkowych uwag jednego z klasycznych teoretyków za jego „doktrynę” na jeden z tematów, których historyk *powinien* oczekiwać. Druga forma, którą teraz się zajmę, sprowadza się do odwrotności tego błędu. Klasyczny teoretyk, któremu nie udaje się wystąpić z rozpoznawalną doktryną na jeden z obowiązkowych tematów, jest krytykowany za niewypełnienie swojego właściwego zadania.

Historyczne studia nad teorią moralną i polityczną są obecnie dotknięte demonologiczną (ale bardzo wpływową) wersją tego błędu. Dyscypliny te, przypomina się nam na wstępie, powinny być zainteresowane odwiecznymi lub przynajmniej tradycyjnymi „prawdziwymi kryteriami”⁴⁸. Myśli się więc, że właściwe jest traktowanie historii tych tematów w kategoriach „zdecydowanego obniżenia tonu”, charakterystycznego dla nowoczesnej refleksji „o życiu i jego celach” i uznanie, iż przyjęcie tej historii jako przyzmatu winne jest opisowanemu upadkowi⁴⁹. Thomas Hobbes, a niekiedy Niccolò Machiavelli zostają zatem potępieni za pierwsze nieposłuszeństwo człowieka⁵⁰. Ich współczesni są więc chwaleni lub winieni w istocie zgodnie z tym, czy uznali, czy też odrzucili tę samą „prawdę”⁵¹. Leo Strauss, główny rzecznik tego podejścia, podobnie „nie waha się ocenić”, analizując polityczne dzieła Machiavellego, że zasługują one na potępienie jako „niemoralne i sekularne”⁵². Nie waha się on także przed przyjęciem, że taki ton potępienia jest właściwy dla przyjętego przez siebie celu, którym jest

⁴⁷ J. W. Gough, *The Social Contract*, Oxford 1957, s. 59.

⁴⁸ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, w: tenże, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998, s. 63.

⁴⁹ A. Bloom, H. C. Jaffa, *Shakespeare's Politics*, New York 1964, s. 1–2. Krytykę tego przekonania w filozofii politycznej jako artykulacji lub odnajdywania pewnych „ostatecznych prawd” przedstawia A. S. Kaufman, *The Nature and Function of Political Theory*, „Journal of Philosophy” 1954, vol. 51. Obrona tego stanowiska – zob. Cropsey, *A Reply to Rothman*, „American Political Science Review” 1962, vol. 56.

⁵⁰ Taki pogląd na temat Hobbesa wygłasza L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969; na temat Machiavellego – idem, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe 1958.

⁵¹ Zob. na przykład atak na Anthony'ego Aschama i obronę hrabiego Clarendona w tych kategoriach w: I. Coltman, *Private Men and Public Causes: Philosophy and Politics in the English Civil War*, Londyn 1962, s. 69–99. 197–242.

⁵² L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, op. cit., s. 11–12.

próba „rozumienia” prac Machiavellego⁵³. W tym miejscu paradygmat całkowicie determinuje kierunek badań historycznych. Historia może podlegać reinterpretacji tylko jeśli sam paradygmat zostanie porzucony.

Jednak główna wersja tej formy mitologii doktryn polega na dostarczaniu klasycznym teoretykom doktryn, które uznaje się za właściwe dla poruszanej przez nich tematyki, ale których w niewytłumaczalny sposób nie byli zdolni przedstawić. Niekiedy przyjmuje to formę ekstrapolacji tego, co powiedziały owe wielkie postaci, w taki sposób, by dostarczyć im stosownych przekonań. Tomasz z Akwinu może nie wypowiedział się wyraźnie na temat „głupiego ‘nieposłuszeństwa obywatelskiego’”, ale możemy być pewni, że „by go nie pochwalili”⁵⁴. Marsyliusz z Padwy z pewnością chwaliłby demokrację, skoro „suwerenność, za którą się opowiadał, przynależć miała ludowi”⁵⁵. Ale Richard Hooker „nie byłby całkowicie szczęśliwy”, skoro „jego szlachetna, religijna i rozległa koncepcja prawa zredukowana została do zwyczajnej decyzji woli powszechnej”⁵⁶. Takie ćwiczenia mogą здаwać się niezbyt interesujące, ale zawsze mogą mieć bardziej złowrogi podtekst, co wskazane przykłady być może sugerują: pod pozorem nieszkodliwej spekulacji historycznej wieść mogą do przypisania własnych uprzedzeń najbardziej charyzmatycznym postaciom. Historia staje się wtedy rzeczywiście psotą, którą wyrządzamy zmarłym.

Bardziej powszechną strategią jest jednak skupienie się na jakiejś doktrynie, o której dany teoretyk powinien był wspomnieć, lecz nie uczynił tego, a następnie skrytykowanie go za niekompetencję. Być może najbardziej niezwykłym dowodem mocy tego podejścia jest fakt, że nigdy nie zostało ono zakwestionowane jako metoda rozważań historii idei politycznych, nawet przez najbardziej antyesencjalistycznego z teoretyków polityki, T. D. Weldona. Pierwsza część jego książki *States and Morals* przedstawia różne „definicje państwa”, które wszyscy teoretycy polityki „albo sformułowali, albo przyjmowali jako założenie”. Dowiadujemy się, że wszystkie teorie państwa mieszczą się w dwóch głównych grupach. „Niektórzy definiują je jak rodzaj organizmu, inni jako rodzaj maszyny”. Uzbrojony w to odkrycie, Weldon

⁵³ Ibidem, s. 14.

⁵⁴ M. Cranston, *Aquinas*, w: *Western Political Philosophers*, red. idem, Londyn 1964.

⁵⁵ Marsilius of Padua, op. cit., t. 1, s. 312.

⁵⁶ F. J. Shirley, *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, London 1949, s. 256.

zwraca się następnie „ku zbadaniu wiodących teorii na temat państwa, które zostały wysunięte”. Lecz tu odkrywa on, że nawet „ci pisarze, którzy są uznawani powszechnie za wiodących teoretyków przedmiotu” dotkliwie nas zawodzą, jako że niewielu z nich zdołało wyłożyć jedną z teorii w sposób pozbawiony „niespójności czy nawet sprzeczności”. Hegel okazuje się być jedynym teoretykiem „kompletnie wiernym” jednemu z dwóch wskazanych modeli, czego wykazanie jest, przypomina się nam, „podstawowym celem” teoretyka. Mniej pewny siebie autor mógłby zastanowić się w tym miejscu, czy jego początkowa charakterystyka tego, co przedsięwzięli owi teoretycy jest rzeczywiście poprawna. Ale jedynym komentarzem Weldon jest, że zdaje się to „raczej dziwne, że po ponad dwóch tysiącach lat pełnego skupienia namysłu” prawie każdy pozostaje tak zdezorientowany⁵⁷.

Literatura egzegetyczna pełna jest podobnych przykładów takiej mitologii doktryn. Rozważmy, na przykład, jakie miejsce w teorii politycznej zajmują pytania o głosowanie i decydowanie oraz o, bardziej generalnie, rolę opinii publicznej. Pytania te stały się kluczowe w najnowszej teorii demokracji, choć pozostawały mało interesujące dla teoretyków piszących przed ustanowieniem nowoczesnych demokracji reprezentatywnych. Historyczne zastrzeżenie może ledwie wydawać się wartym dodania, ale nie wystarczało ono do powstrzymania komentatorów przed krytykowaniem Platońskiego *Państwa* za „pominięcie” „wpływu opinii publicznej”⁵⁸; albo przed krytykowaniem *Dwóch traktatów* Johna Locke’a za pominięcie „wszystkich odwołań do rodziny i rasy” i niezdolność uczynienia „całkowicie jasnym”, w którym miejscu stoi w sprawie powszechnych praw wyborczych⁵⁹. Rzeczywiście zdumiewające jest, zapewnia się nas, że żaden z „wielkich piszących o polityce i prawie” nie poświęca w ogóle miejsca dyskusji na temat decydowania⁶⁰. Rozważmy, podobnie, pytanie o zakres, w jakim władza polityczna jest przedmiotem manipulacji społecznie uprzywilejowanych. To także stanowi naturalną obawę dla teoretyków demokracji, lecz kwestię mało interesującą dla tych, których nie zajmują rządy ludu. Znow historyczne zastrzeżenie jest oczywiste, ale ponownie nie wystarczyło ono, by powstrzymać komentatorów przedstawiających taką krytykę Machiavellego, Hobbesa i Locke’a, w związku

⁵⁷ T. D. Weldon, *States and Morals*, London 1946, s. 26, 63–64.

⁵⁸ G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, London 1951, s. 67.

⁵⁹ R. Aaron, *John Locke*, Oxford 1955, s. 284–285.

⁶⁰ C. J. Friedrich, *On Re-reading Machiavelli and Althusius: Reason, Rationality and Religion*, w: *Rational Decision*, red. tenże, New York 1964, s. 178.

z tym, że żaden z nich nie zaproponował żadnego „oryginalnego wkładu” w tę prawie całkowicie nowoczesną debatę⁶¹.

Nawet bardziej powszechna forma mitologii zawiera się w krytyce klasycznych autorów zgodnie z przyjętym *a priori* założeniem, że musieli oni zamierzać, cokolwiek by napisali, do stworzenia najbardziej systematycznego wkładu, jaki zdolni byli wnieść do własnej dyscypliny. Na przykład, najpierw zostaje przyjęte, że jedną z doktryn, którą Richard Hooker musiał próbować wyłożyć w *Laws* było ujęcie „podstaw zobowiązania politycznego”, zatem niewątpliwie jest to „defektem poglądów politycznych Hookera”, że nie poświęcił on żadnej uwagi obaleniu teorii suwerenności absolutnej⁶². Podobnie, jeśli najpierw przyjęte zostanie, że jedną z podstawowych trosk Machiavellego w *Księciu* było wyjaśnienie „cech człowieka w polityce”, to nietrudno jest współczesnemu politologowi wykazać, iż mierne usiłowania Machiavellego są „wyjątkowo jednostronne i niesystematyczne”⁶³. Jeśli znów przyjęte zostaje, że *Dwa traktaty* Locke’a zawierają wszystkie doktryny „prawa naturalnego i społeczeństwa politycznego”, które mógł on chcieć wyłożyć, to niewątpliwie „zapytać można”, dlaczego nie „popiera on państwa światowego”⁶⁴. I znów, jeśli przyjęte najpierw jest, że jednym z celów Monteskiusza w *O duchu praw* musiało być wyłożenie socjologii wiedzy, to niewątpliwie „słabością jest”, że nie udaje mu się wyłożyć jej najistotniejszych determinant i niewątpliwie „musimy go też oskarżyć” o niezastosowanie własnej teorii⁶⁵. Ale wraz z tymi rzekomymi „klęskami”, tak jak z odwrotną formą tej mitologii, ciągle pozostajemy z tym samym pytaniem: czy któryś

⁶¹ Na temat „wielkiego przeoczenia” Machiavellego zob. J. Plamenatz, *Man and Society*, t. 1, London 1963, s. 43; na temat niepowodzenia Hobbesa w „uświadomieniu sobie ważności zderzenia pomiędzy różnymi klasami” zob. B. Russell, *History of Western Philosophy*, New York 1965, s. 578 [w polskim przekładzie zdanie to zostało pominięte, por. B. Russell, *Dzieje filozofii zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dziś*, Warszawa 2000, s. 640 – przyp. tłum.]; „wielkie przeoczenie” w myśli Machiavellego oraz Locke’a odnotowuje A. Hacker, *Political Theory: Philosophy, Ideology, Science*, New York 1961, s. 192, 285; na temat braku „jakiegokolwiek oryginalnego wejrzenia w organizację społeczeństwa jako podstawę polityki” u Machiavellego zob. M. Lerner, *Introduction w: N. Machiavelli, The Prince and The Discourses*, New York 1950, s. xxx.

⁶² E. T. Davies, *The Political Ideas of Richard Hooker*, London 1964, s. 80.

⁶³ R. A. Dahl, *Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs, N.J. 1963, s. 113. [wyd. pol. R. A. Dahl, B. Stinebrickner, *Współczesna analiza polityczna*, Warszawa 2007]

⁶⁴ R. H. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford 1960, s. xv, 189.

⁶⁵ W. Stark, *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge*, London 1960, s. 144, 153.

z tych autorów kiedykolwiek zamierzał albo mógł zamierzać uczynić to, za nieuczynienie czego zostaje zganiony.

III

CHCIAŁBYM TERAZ ROZWAŻYĆ DRUGI TYP MITOLOGII, do którego tworzenia wiedzie fakt, że historycy w nieunikniony sposób będą podchodzić do idei z przeszłości z pewnym nastawieniem. Może okazać się, że niektórzy z klasycznych autorów są zupełnie niespójni, a nawet, że nie udaje im się przedstawić żadnego systematycznego sprawozdania własnych poglądów. Założmy jednak, że przyjętym w prowadzeniu badań paradygmatem będzie znów ten zakładający omawianie każdej z doktryn klasycznego autora na każdy z tematów charakterystycznych dla przedmiotu. Niebezpiecznie łatwe będzie wtedy dla historyka, by za swoje zadanie uznał zapewnienie analizowanym tekstom spójności, której, jak może się wydawać, im brakuje. Takie niebezpieczeństwo rośnie na skutek notorycznej trudności w zachowaniu właściwej emfazy i tonu przy parafrazowaniu dzieła oraz przez konsekwentną pokusę, by odnaleźć „przekaz”, który może zostać wydobyty i bardziej przystępnie zakomunikowany⁶⁶.

Pisarstwo historyczne w filozofii moralnej i politycznej owładnięte jest tą mitologią koherencji⁶⁷. Jeśli w „obecnym przekonaniu akademików” nie da się dostrzec koherencji w *Prawach* Richarda Hookera, to morał z tego jest taki, że należy patrzeć uważniej, bo koherencja z pewnością musi być tam obecna⁶⁸. Jeśli istnieje wątpliwość co do „najbardziej centralnych tematów” Hobbesowskiej filozofii politycznej, obowiązkiem egzegetyka staje się odkrycie „wewnętrznej koherencji jego doktryny” przez ponawianą lekturę tekstów takich jak *Lewiatan*, dopóki – co ujęte jest w wiele mówiącej frazie – argumentacja „uzyska nieco koherencji”⁶⁹. Jeśli żaden koherentny system nie jest „łatwo do-

⁶⁶ Niedawna dyskusja na temat związanych z tym problemów – zob. M. C. Lemon, *The Discipline of History and the History of Thought*, London 1995, s. 225–237.

⁶⁷ Podobną uwagę dotyczącą problemu stosowania [accomodate] różnych „poziomów abstrakcji” poczynił J. G. A. Pocock, *The History of Political Thought: A Methodological Enquiry*, w: *Philosophy, Politics and Society*, red. P. Laslett, W. G. Runciman, Oxford 1962. Krytykę poglądów Pococka i moich dotyczących mitu koherencji przedstawia M. Bevir, *Mind and Method in the History of Ideas*, „History and Theory” 1997, nr 36, s. 167–189.

⁶⁸ A. S. McGrade, *The Coherence of Hooker's Polity: the Books on Power*, „Journal of the History of Ideas” 1963, nr 24, s. 163.

⁶⁹ H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford 1957, s. VII.

stępnym” studiującemu pisma polityczne Hume’a, obowiązkiem egzegety jest „szperać w pracach, jedna po drugiej”, dopóki „wysoki stopień spójności ogółu tekstów” zostanie należycie ukazany, (znów używając wiele mówiącej frazy) „za wszelką cenę”⁷⁰. Jeśli idee polityczne Herdera są „rzadko systematycznie opracowane” i występują „rozproszone w jego pismach, czasem w najmniej oczekiwanym kontekście”, obowiązkiem egzegety staje się próba „zaprezentowania tych idei w jakiejś koherentnej formie”⁷¹. Najwięcej o tych powtórzeniach nakazów badawczych mówi to, że zwykło się w nich używać metafor dotyczących wysiłku i poszukiwania. Ambicją jest zawsze „dotrzeć” do „jednolitej interpretacji”, „uzyskać” „koherentny pogląd na system autora”⁷².

Opisywana procedura przydaje myśli wielkich filozofów koherencji, a także walor zamkniętego systemu, do którego nigdy mogli nie dojść lub nawet nie aspirowali do tego, by go osiągnąć. Jeśli, na przykład, najpierw przyjęte zostaje, że przedsięwzięcie interpretacji filozofii Rousseau musi skupiać się na odkryciu jego najbardziej „fundamentalnej myśli”, to szybko przestanie wydawać się sprawą ważną, że na przestrzeni kilku dekad wniósł on wkład do kilku różnych pól badawczych⁷³. Jeśli najpierw przyjęte zostaje, że każdy aspekt Hobbesowskiej myśli był zamierzony jako wkład we wszechobjmujący system „chrześcijański”, przestanie wydawać się osobliwym sugestią, że możemy zwrócić się do jego autobiografii, by wyjaśnić tak kluczowe kwestie jak związek pomiędzy etyką a życiem politycznym⁷⁴. Jeśli najpierw przyjęte zostaje w przypadku Edmunda Burke’a, że „koherentna filozofia moralna” stanowi podstawę wszystkiego, co napisał, wtedy przestanie wydawać się problematyczne traktowanie „całego zbioru jego opublikowanych pism” jako „jednej spójnej myśli”⁷⁵ [*single body of thought*]. Pewne wyobrażenie skali, jaką osiągnąć może opisywany proceder, daje niedawne studium Marksowskiej myśli społecznej i politycznej, w którym za konieczne do uzasadnienia wykluczenia wkładu Engelsa uznano wskazanie, że Marks i Engels byli „dwoma różnymi istotami ludzkimi”⁷⁶.

⁷⁰ J. B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York 1963, s. V–VI.

⁷¹ F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, Oxford 1965, s. XIX, 139.

⁷² J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, London 1965, s. 10.

⁷³ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Bloomington, Ind. 1954, s. 46, 62.

⁷⁴ F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford 1964, s. 28.

⁷⁵ Ch. Parkin, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge 1956, s. 2, 4.

⁷⁶ Sh. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge 1968, s. 3.

Rzecz jasna zdarza się czasem, że cele i sukcesy danego autora pozostają tak zróżnicowane, iż odeprą podejmowany przez egzegetów wysiłek wydobywania z jego myśli koherentnego systemu. Jednakowoż często generuje to tylko przeciwną formę absurdu historycznego: ów brak systemu staje się pretekstem do wyrzutu. Odczuwa się na przykład jako kwestię pewnej ideologicznej ważności jak i egzegetycznej dogodności, by różne wypowiedzi Marksa były dostępne w pewnym systematycznym układzie [under some systematic headings]. Pomimo wysiłków jego krytyków, taki system pozostaje jednak trudny do odnalezienia. Moglibyśmy przypisać ów fakt temu, że Marks zajmował się w różnych czasach szerokim zakresem problemów społecznych i ekonomicznych. Lecz zamiast tego typowa stała się krytyka, iż nigdy nie zdołał on wypracować tego, co powinno być „jego” podstawową teorią inaczej, jak tylko we „fragmentaryczny sposób”⁷⁷. Takie krytyki pojawiają się nawet łatwiej, kiedy najpierw autorów klasyfikuje się zgodnie z pewnym modelem, a następnie oczekuje się, by do niego aspirowali. Jeśli najpierw przyjęte zostaje, że wszyscy myśliciele konserwatywni muszą przyjmować jakąś „organicystyczną” koncepcję państwa, wtedy niewątpliwie Lord Bolingbroke „powinien był posiadać” taką koncepcję i niewątpliwie dziwnym jest, że nie uporządkował on swoich myśli w taki sposób⁷⁸. Jeśli najpierw przyjęte zostaje, że od każdego filozofa, który pisze o teorii sprawiedliwości, można oczekiwać „wkładu” w jeden z trzech „podstawowych” poglądów na ten temat, wtedy niewątpliwie fakt, iż ani Platon, ani Hegel niczego takiego nie dokonali, może być użyty do wskazania, że „wydają się oni powstrzymywać od zajęcia definitywnego stanowiska” w tym temacie⁷⁹. W każdym z takich przypadków, koherencja lub odkrycie jej braku, szybko przestaje być sprawozdaniem historycznym z jakiegokolwiek myśli kiedykolwiek przez kogoś pomyślanej.

Obiekcje są oczywiste, ale w praktyce nie wystarczają one do powstrzymania rozwoju mitologii koherencji w dwóch kierunkach, które

⁷⁷ G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, London 1951, s. 642.

⁷⁸ F. J. C. Hearnshaw, *Henry St John, Viscount Bolingbroke*, w: *The Social & Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age A.D. 1650-1750*, red. idem, London 1928, s. 1928.

⁷⁹ M. J. Adler, *Foreword*, w: O. A. Bird, *The Idea of Justice*, New York 1967, s. XI; O. A. Bird, op. cit., s. 22. M. J. Adler, op. cit., s. IX–XI podtrzymuje (w swojej przedmowie do pracy Birda), że Institute for Philosophical Research będzie kondynuował „transformację” „chaosu różnych opinii” na inne tematy „w uporządkowany zestaw jasno zdefiniowanych kwestii”. Tematy, która mają zostać uporządkowane, obejmują postęp, szczęście i miłość.

mogą być określone tylko jako metafizyczne w najbardziej pejoratywnym sensie. Po pierwsze jest to założenie, że całkiem właściwe może być, by chcąc wydobyć maksymalnie koherentny przekaz, nie brać pod uwagę stwierdzeń samych autorów na temat intencji dotyczących tego, co czynią, a nawet pomijać całe prace, które wydają się osłabiać koherencję systemu ich myśli. Piśmiennictwo egzegetyczne na temat Hobbesa i Locke'a może służyć zilustrowaniu obu tych tendencji. Znany jest dziś fakt, że w swoich najwcześniejszych pismach Locke zajmował się przedstawieniem i obroną wyraźnie konserwatywnego czy wręcz autorytarnego stanowiska⁸⁰. Mimo tej wiedzy najwidoczniej ciągle możliwe jest traktowanie przekonań politycznych Locke'a jak zespołu poglądów, które mogą być określane mianem dzieła „liberalnego” teoretyka politycznego, bez dalszego rozważania faktu, że były to poglądy żywione przez pięćdziesięcioletniego Locke'a, i które on sam odrzuciłby mając lat trzydzieści⁸¹. Locke trzydziestoletni najwidoczniej nie jest jeszcze „Locke'iem” – to stopień patriarchy, do którego nie aspirował nawet Sir Robert Filmer.

Jeśli chodzi o Hobbesa, to wiadome jest z jego własnych, otwartych stwierdzeń, jakie były intencje dotyczące charakteru, który nosić miała jego teoria polityczna. Jego *Lewiatan*, jak informuje nas w Przeglądzie i konkluzji, został napisany „bez żadnego innego celu”, niż pokazanie, że „uprawnienie suwerenów państwowych i jednocześnie obowiązek i wolność poddanych” mogą być oparte „na znanych przyrodzonych skłonnościach rodzaju ludzkiego”, i że teoria tak ugruntowana musi uczynić centralnym „wzajemny stosunek między ochroną a posłuszeństwem”⁸². Mimo to ciągle wydaje się możliwym upieranie się, że owa „naukowa część” myśli Hobbesa jest niczym więcej, jak dość nieudolnie oderwanym aspektem transcendentnej „religijnej całości”. Co więcej, fakt że sam Hobbes zdawał się być nieświadomy tego wyższego porządku koherencji nie wywołuje wycofania się, lecz stanowisko przeciwnie. Hobbesowi zwyczajnie „nie udaje się uczynić jasnym”, że jego dyskusja na temat natury ludzkiej „faktycznie” wspiera cel religijny. „Byłoby jaśniejszym”, jeśli Hobbes „pisałby w kategoriach zobowiązań

⁸⁰ P. Abrams, *Introduction*, w: J. Locke, *Two Tracts on Government*, Cambridge 1967, s. 7–10, 63–83.

⁸¹ M. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, London 1968, s. 209–210.

⁸² T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2009, s. 792, 796.

moralnych i obywatelskich”, a przez to wydobyl „rzeczywista jednolitość” i fundamentalnie religijny charakter całego swojego „systemu”⁸³.

Przejdę teraz do innej tendencji metafizycznej, której początek daje mitologia koherencji. Skoro od klasycznych tekstów oczekuje się przedstawienia „wewnętrznej koherencji”, której odkrycie jest zadaniem interpretatora, wszystkie widoczne przeszkody dla tego odkrycia, wynikające z jakichkolwiek widocznych sprzeczności, nie mogą być rzeczywistymi przeszkodami, ponieważ nie mogą być one rzeczywistymi sprzecznościami. Innymi słowy, przyjmuje się, że właściwym pytaniem, które należy zadać w takim budzącym wątpliwości przypadku, nie dotyczy tego, czy dany autor był niekonsekwentny, ale raczej „jak jego sprzeczności (albo pozorne sprzeczności) powinny zostać uzasadnione?”⁸⁴. Wyjaśnienie dyktowane przez zasadę brzytwy Ockhama (że pozorna sprzeczność może być sprzecznością) jest otwarcie odrzucane. Tego rodzaju niezgodności, mówi się nam, nie powinny pozostawać nierozwiązane, lecz powinny służyć pomocą w „pełnym zrozumieniu całej teorii”⁸⁵ – której sprzeczności są, najwidoczniej, niedopracowanym elementem. Sugestia, że „sprzeczności i rozbieżności” u danego pisarza „miały dowodzić, że jego myśl uległa przekształceniom” zostaje odrzucona przez wpływowy autorytet jako jeszcze jedno urojenie dziewiętnastowiecznej nauki⁸⁶.

Myślenie w tych kategoriach oznacza skierowanie historyka na scholastyczną ścieżkę „rozstrzygnięcia sprzeczności”. Mówi się nam, na przykład, że nasz cel w studiowaniu polityki Machiavellego nie musi być ograniczone do czegoś tak prostego, jak próba śledzenia rozwinięć, które miały miejsce w jego myśleniu pomiędzy ukończeniem *Księcia* w 1513 r. i *Rozważań* w 1519 r. Utrzymuje się, że właściwym zadaniem jest zamiast tego skonstruowanie dla Machiavellego schematu przekonań wystarczająco uogólnionego względem doktryn zawartych w *Księciu*, by zdolny mógł on być *przejść [aufgehoben]* do *Rozważań*, rozstrzygnąwszy wszelkie pozorne sprzeczności⁸⁷. W historiografii

⁸³ F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford 1964, s. 64, 116–117, 136–137.

⁸⁴ W. Harrison, *Texts in Political Theory*, „Political Studies” 1955, nr 3, s. 28–44.

⁸⁵ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford 1962, s. VIII.

⁸⁶ L. Strauss, *Prześladowanie i sztuka pisanania*, w: tenże, *Sokratejskie pytania*, op. cit., s. 115.

⁸⁷ Studium tego podejścia – zob. E. W. Cochrane, *Machiavelli: 1940-1960*, „Journal of Modern History” 1961, nr 33, s. 113–136. Założenie to pojawia się w pracach Federico Chaboda oraz, szczególnie, Friedricha Meinecke. Krytyczny przegląd takich założeń

myśli społecznej i politycznej Marksa ujawnia się podobna tendencja. Marksowi nie pozwala się na rozwinięcie i zmianę stanowiska z humanistycznego, jak w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* na widocznie bardziej mechanistyczne, nakreślone ponad dwadzieścia lat później w pierwszym tomie *Kapitału*. Niekiedy zapewnia się nas zamiast tego, że właściwym zadaniem musi być skonstruowanie „strukturalnej analizy całej myśli Marksowskiej”, tak że te pozorne rozbieżności mogły być postrzegane jako część „jednej całości”⁸⁸. Niekiedy zamiast tego jesteśmy informowani, że istnienie wcześniejszego materiału pokazuje, iż Marks zawsze był „opętany moralną wizją rzeczywistości”, i że może zostać to użyte do zdyskredytowania jego późniejszych aspiracji naukowych, skoro „wydaje się on nie badaczem społeczeństwa, jak deklaruje, ale raczej moralistą lub typem myśliciela religijnego”⁸⁹.

Ta wiara, iż pożądane jest rozstrzygnięcie sprzeczności, zyskała nawet otwartą obronę. Wyszła ona spod pióra Leo Straussa, który utrzymuje, że klucz do zrozumienia jakiegoś pozornego „błędu” popełnionego przez jakiegoś „mistrza sztuki pisania” leży w dostrzeżeniu zagrożenia prześladowaniem i jego prawdopodobnym wpływem na wyrażanie naszych myśli⁹⁰. W każdym „czasie prześladowania” staje się koniecznym ukrywanie własnych mniej ortodoksyjnych przekonań „między wierszami” opublikowanej pracy. („Wyrażenie to”, dowiadujemy się z ulgą, „jest czysto metaforyczne”). Wynika z tego, że jeśli „zdolny pisarz” w takiej sytuacji wydaje się zaprzeczać sam sobie w przedstawianiu swoich rzekomych poglądów, to „możemy podejrzewać”, iż pozorne sprzeczności zostały celowo umieszczone jako znak dla jego „inteligentnych i godnych zaufania” czytelników, że w rzeczywistości jest on przeciwny ortodoksyjnym poglądom, które zdaje się posiadać.

Trudność z tą obroną jest taka, że opiera się ona na dwóch założeniach a priori, które – choć nieprzekonujące – pozostawione są nie tylko bez argumentacji, ale traktowanie są jak „fakty”. Po pierw-

– zob. H. Baron, *Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of The Prince*, „English Historical Review” 1961, nr 76, s. 217–253.

⁸⁸ Sh. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge 1968, s. 2.

⁸⁹ R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge 1961, s. 7, 11, 21. To pozwala na użyteczną konkluzję, iż „relewantność” najczęściej przyznawana klasycznym tekstom zatrzymuje się na Marksie, ponieważ jego obsesja religijna oznacza, że „ma nam bardzo mało do powiedzenia” o kapitalizmie (s. 233) i „nie tylko nie poczynił żadnego pozytywnego wkładu, ale dokonał wielkiej szkody” przez to, co powiedział na temat wolności (s. 243).

⁹⁰ L. Strauss, *Prześladowanie i sztuka pisania*, s. 108–110, 114–115, 116–117.

sze, badanie zostaje ukierunkowane przez założenie, że być oryginalnym *równa się* byciu wywrotowym. Jest to wyznacznik, dzięki któremu wiemy, w których tekstach poszukiwać doktryn ukrytych między wierszami. Po drugie, każda interpretacja opierająca się na czytaniu między wierszami jest odporna na krytykę poprzez kolejny „fakt”, że „beźmyślni ludzie są nieuważnymi czytelnikami”. Oznacza to, że nie „ujrzeć” przekazu pomiędzy wierszami *równa się* byciu beźmyślnym, natomiast „ujrzeć” go *równa się* byciu godnym zaufania i inteligentnym. Założmy jednak, że zapytamy o jakąś metodę sprawdzenia, czy mamy do czynienia z jednymi z „czasów prześladowania”, i czy, w konsekwencji, powinniśmy próbować czytać między wierszami. Odpowiada się nam przy użyciu dwóch, w oczywisty sposób kołowych argumentów. W jaki sposób możemy rozpoznać czasy prześladowania? Są to czasy, w których heterodoksyjni pisarze będą zmuszeni kultywować tę „szczególną technikę pisania”. Czy powinniśmy przyjąć, że technika ta jest niezmiennie w użyciu? Nie powinniśmy zakładać jej obecności, „jeśli byłoby to mniej dokładne niż nie czynienie tego”. Zatem pomimo tej otwartej obrony, wciąż trudno zrozumieć, jak kładzenie nacisku na poszukiwanie „wewnętrznej koherencji” myśli danego pisarza, może zrodzić cokolwiek więcej, niż mitologiczny opis tego, co w rzeczywistości myślał.

IV

OBIE MITOLOGIE, KTÓRE OMÓWIŁEM, WYRASTAJĄ Z FAKTU, że historycy idei będą w sposób nieunikniony *nastawieni [set]*, podchodząc do każdego danego pisarza, przez pewne przesądzenia [*pre-judgements*] dotyczące cech określających dyscyplinę, do której pisarz miał wnieść wkład. Może jednak wydawać się, że nawet jeśli takie mitologie mnożą się na tym poziomie abstrakcji, to raczej nie pojawiają się – lub będzie o wiele łatwiej wykryć je i pominąć – kiedy historyk działa po prostu na poziomie opisywania wewnętrznej ekonomii i wywodu jakiegoś pojedynczego dzieła. Rzeczywiście często wskazuje się, że nie może być nic bardzo problematycznego w przedsięwzięciu analizowania zawartości i wywodu klasycznych tekstów. Jest zatem jeszcze bardziej konieczne nalegać, że nawet na tym poziomie ciągle jesteśmy postawieni przed kolejnymi dylematami, wynikającymi z priorytetu paradygmatów, i w rezultacie ciągle postawieni przed dalszymi możliwościami popadnięcia egzegezy historycznej w mitologię.

Kiedy rozważamy, co można powiedzieć o znaczeniu, jakie ma dla nas jakiś konkretny tekst, dość łatwo opisać dzieło i jego rzeko-

mą wagę w taki sposób, że nie pozostaje miejsce na analizę tego, co jej autor mógł zamierzać lub sądzić. Charakterystycznym efektem tego zamieszania jest rodzaj wywodu, który mógłby zostać określony mianem mitologii wyprzedzenia [*mythology of prolepsis*], typem mitologii, którą skłonni jesteśmy wytwarzać, kiedy jesteśmy bardziej zainteresowani retrospektywną doniosłością [*significance*] danego epizodu, niż jego znaczeniem [*meaning*] dla ówczynie działającego. Na przykład często sugeruje się, że wraz z wejściem Petrarke na Mont Ventoux rozpoczęła się epoka Odrodzenia. Można tak, w nieco romantyczny sposób, przedstawić prawdziwy opis doniosłości, jaką ma dla nas podjęte przez Petrarke działanie. Ale żaden tak brzmiący opis nie mógłby nigdy być prawdziwym opisem żadnego działania zamierzonego przez Petrarke, a zatem i znaczenia jego dokonania⁹¹. Cechą mitologii wyprzedzenia jest, krótko mówiąc, połączenie asymetrii pomiędzy doniosłością, którą obserwator może w sposób uzasadniony dostrzegać w danym historycznym epizodzie oraz znaczeniem samego tego epizodu.

Jedną z takich antycypacji, nieustannie obnażaną, lecz ciągle powracającą, jest próba piętnowania poglądów politycznych wyrażonych przez Platona w *Państwie* jako należących do „totalitarnego polityka partyjnego”⁹². Inną było naleganie, iż poglądy polityczne Rousseau nie tylko „zapewniały filozoficzne uzasadnienie zarówno dla totalitarnego, jak i demokratycznego państwa narodowego”⁹³, ale też siła tego „zapewnienia” była taka, że Rousseau powinien „zostać obarczony specjalną odpowiedzialnością za pojawienie się totalitaryzmu”⁹⁴. W obu przypadkach opis, który może być prawdziwy pod względem historycznej doniosłości dzieła, zostaje połączony z opisem tego, co autor owego dzieła czynił – opisem, który z zasady nie może być prawdziwy.

Tak wulgarne wersje mitologii mogą być (i były) bardzo łatwo obnażone. Lecz nie wystarczyło to, by zapobiec powracaniu tego rodza-

⁹¹ Na temat tych rozważań oraz innych podobnych przykładów zob. A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965, s. 149–181.

⁹² K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, Warszawa 1993, s. 193.

⁹³ J. Bronowski, B. Mazlish, *The Western Intellectual Tradition*, London 1960, s. 303.

⁹⁴ J. W. Chapman, *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*, New York 1956, s. VII. Wyróżnienie moje. Na temat dyskutowanych tam ocen, zob. np. A. Cobban, *Crisis of Civilization*, London 1941, s. 67, a zwłaszcza J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952, gdzie twierdzi się (s. 43), że Rousseau „dał początek totalitarnej demokracji”.

ju antycypacji, w mniej jawnym stylu, w dyskusjach na temat innych, niewątpliwie wpływowych teoretyków politycznych. Dla przykładu rozważmy przypadki Machiavellego i Locke'a. Machiavelli, mówi się nam często, „był założycielem nowoczesnej orientacji politycznej”⁹⁵. Wraz z Machiavellim „stoimy u wrót nowoczesnego świata”⁹⁶. Może dobrze to oddawać prawdziwą historyczną doniosłość Machiavellego (choć zdaje się zakładać cokolwiek naiwną wizję historycznej przyczynowości). Jednak twierdzenie to jest często używane dla poprzedzenia dyskusji na temat charakterystycznie „nowoczesnych” elementów myśli Machiavellego, a także było przedstawiane jako opis „intencji politycznych nauk Machiavellego”⁹⁷. Niebezpieczeństwo dotyczy tu nie tylko zbyt szybkiego „dostrzegania” „współczesnych”, na których odnalezienie komentator jest teraz zaprogramowany. Istnieje też niebezpieczeństwo, że takie interpretacje mogą rozminąć się z wszystkim, co mogłoby być wiarygodnym opisem zamierzeń, które zrealizować miały pisma polityczne Machiavellego.

Podobny problem prześladuje dyskusję na temat filozofii politycznej Locke'a. Często mówi się nam (bez wątplenia poprawnie), że Locke był jednym z założycieli nowoczesnej szkoły empirycznej i liberalnej w myśli politycznej. Ale zbyt często ta charakterystyka przekształca się w twierdzenie, iż sam Locke był „liberalnym” teoretykiem politycznym⁹⁸. Efektem jest przejście od twierdzenia na temat doniosłości Locke'a, które może być prawdziwe, do twierdzenia na temat zawartości jego dzieł, które prawdziwe być nie może. Locke raczej nie mógł zamierzać wносить wkład do szkoły filozofii politycznej, której powstanie umożliwił, co było, jak sugerują te interpretacje, jego wielkim osiągnięciem⁹⁹. Najpewniejszą oznaką, mówiąc krótko, obecności mitologii wyprzedzenia jest to, że wywód będzie wystawiony na najbardziej prymitywny rodzaj krytycyzmu, który podniesiony może być przeciw

⁹⁵ W. Winiarski, *Niccolo Machiavelli w: History of Political Philosophy*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Chicago 1963, s. 247–276.

⁹⁶ E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Conn. 1946, s. 140.

⁹⁷ W. Winiarski, *Niccolo Machiavelli w: History of Political Philosophy*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Chicago 1963, s. 273. Wyróżnienie moje.

⁹⁸ Przyjmują to J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*, Oxford 1950; tenże, *The Social Contract*, Oxford 1957; J. Plamenatz, *Man and Society*, London 1963; M. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, London 1968.

⁹⁹ Analiza tego nieporozumienia i jego korekta – zob. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the „Two Treatises of Government”*, Cambridge 1969, s. 29–31, 204–206. Zob. także J. Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*, Cambridge 1993, zwłaszcza s. 2, 6, 73–79.

teleologicznym formą wyjaśniania: dany epizod musi oczekiwać przyśrodkowości, by poznać swój sens.

Nawet kiedy dostatecznie zważa się na te przestrogi, pozornie prosty cel opisanie zawartości danego klasycznego tekstu ciągle może przysporzyć porównywalne trudności. Istnieje bowiem ciągle możliwość, że dokonując skrótu historycznego obserwator może niewłaściwie opisać zamierzone znaczenie tekstu. Niebezpieczeństwo to pojawia się przy każdej próbie zrozumienia obcej kultury lub nieznanego schematu pojęciowego. Jeśli istnieje ma jakaś szansa na udane zakomunikowanie przez obserwatora takiego zrozumienia w ramach własnej kultury, jest to oczywiście niebezpieczne, ale równie nieuniknione jest, że powinien on zastosować znane sobie kryteria klasyfikacji i różnicowania. Związane z tym niebezpieczeństwo dotyczy faktu, że obserwator może „ujrzeć” coś pozornie znanego w toku badania nieznanego wywodu i, w rezultacie, przedstawić jego zwodniczo rozpoznawalny opis.

Piśmiennictwo historii idei jest dotknięte dwiema szczególnymi formami takiego prowincjonalizmu. Po pierwsze, istnieje niebezpieczeństwo, iż historyk może nadużyć swojego punktu widzenia w opisie pozornego *nawiązania* jakiegoś stwierdzenia w klasycznym tekście. Chodzi o to, że wywód w jednym dziele może przypominać historykowi podobny wywód w innym, wcześniejszym dziele lub może здаwać się jemu zaprzeczać. W obu przypadkach może to błędnie wieść historyka do przypuszczenia, że intencją późniejszego autora było nawiązanie do autora wcześniejszego, a przez to do mylnego mówienia o „wpływie” wcześniejszego dzieła.

Nie oznacza to sugestii, że pojęcie wpływu jest pozbawione siły eksplanacyjnej. Niebezpieczeństwem jest jednak, że łatwo użyć tego pojęcia w sposób pozornie służący wyjaśnieniu, bez rozważenia, czy istnieją warunki wystarczające lub przynajmniej konieczne do jego zastosowania. Częstym rezultatem jest opowieść, którą czyta się jak rozdziały otwierające Księgę Kronik, choć bez uzasadnienia genetycznego. Rozważmy, na przykład, rzekomą genealogię poglądów politycznych Edmunda Burke’a. Jego celem w *Thoughts on the Causes of the Present Discontents* było „przeciwstawić się wpływowi Bolingbroke’a”¹⁰⁰. O samym Bolingbroke’u twierdzi się, że pisał pod wpły-

¹⁰⁰ Zob. H. Mansfield, *Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke*, Chicago 1965, s. 86, por. też s. 41, 66, 80. Pokrewne twierdzenie, iż Bolingbroke „antycypuje” Burke’a – zob. J. P. Hart, *Voscount Bolingbroke, Tory Humanist*, London 1965, s. 95, 149, passim.

wem Locke'a¹⁰¹. O Locke'u z kolei twierdzi się, że podlegał wpływowi Hobbesa, którego „rzeczywiście” musiał mieć na myśli w *Dwóch traktatach o rządzie*¹⁰², albo też, iż był zainteresowany odparciem wpływu Hobbesa¹⁰³. A z kolei o Hobbesie twierdzi się, że znajdował się pod wpływem Machiavellego¹⁰⁴, pod którego wpływem najwidoczniej znajdowali się wszyscy¹⁰⁵.

Większość tych komentarzy jest czysto mitologiczna, co staje się od razu widoczne, jeżeli rozważymy, jakie konieczne warunki musiałyby zaistnieć, by pomóc wyjaśnić pojawienie się u danego autora B jakiejś doktryny, poprzez odwołanie się do „wpływu” wcześniejszego autora A¹⁰⁶. Taki zestaw musi zawierać przynajmniej następujące warunki: (i) że o (B) wiadomo, iż studiował dzieła (A); (ii) że B nie mógł odnaleźć danej doktryny u żadnego innego autora niż (A); i (iii), że B nie mógł dojść do danej doktryny niezależnie. Rozważmy teraz przytoczone wyżej przykłady w kategoriach tego modelu. Wskazać można, że domniemany wpływ Machiavellego na Hobbesa oraz Hobbesa na Locke'a nie jest w stanie przejść nawet testu (i). Hobbes na pewno nigdy nie omawia otwarcie Machiavellego, a Locke nigdy otwarcie nie omawia Hobbesa. Dowodzić można, że rzekomy wpływ Hobbesa na Locke'a oraz Bolingbroke'a na Burke'a nie może przejść testu

¹⁰¹ H. Mansfield, op. cit., s. 49, passim. Podręczniki myśli osiemnastowiecznej uznają „tradycję Locke'a” za niezbędny środek opisu niektórych z najbardziej istotnych cech epoki. Zob. np. H. J. Laski, *Political Thought in England: Locke to Bentham*, Oxford 1961, s. 47–53, 131.

¹⁰² Takie założenie czynią L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, oraz R. H. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford 1960.

¹⁰³ Jest to teoria znajdująca się w powszechnym obiegu. Nawet Sh. Wolin (*Politics and Vision*, London 1961, s 26) nalega, że „ważny czytelnik nie może nie zauważyć”, iż Locke zmierzał do obalenia Hobbesa. Założenie to znajduje się w większości podręczników poświęconych myśli politycznej wczesnej nowożytności.

¹⁰⁴ Zob. np. stwierdzenie, że Hobbes „akceptował” przeprowadzoną przez Machiavellego „krytykę tradycyjnej filozofii polityki”; L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, w: tenże, *Sokratejskie pytania*, op. cit., s. 99.

¹⁰⁵ Zob. F. Raab, *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500-1700*, London 1964, por. A. Cherel, *La Pensée de Machiavel en France*, Paris 1935; G. Prezzolini, *Machiavelli*, London 1968.

¹⁰⁶ Pełniejsza analiza problemów z „wpływem” – zob. Q. Skinner, *The Limits of Historical Explanations*, „Philosophy” 1966, nr 41, s. 199–215. Twierdzenie, że moja argumentacja jest tu przesadnie sceptyczna, a wręcz paraliżująca, zob. F. Oakley, *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*, Leiden 1999, s. 138–187. Ja jednak nie zaprzeczam, że pojęcie to jest możliwe do owocnego wykorzystania. (Sam czasem je używam). Stwierdzam tylko, że musimy mieć jakąś pewność, że nasze przywołanie tego pojęcia przechodzi w jakiś sposób zaproponowany przeze mnie test.

(ii). Burke mógł równie dobrze odnaleźć doktryny Bolingbroke'a, o których twierdzi się, iż miały na niego wpłynąć, u szeregu pamfletistów politycznych z początku XVIII wieku, wrogich rządowi Walpole'a¹⁰⁷. Podobnie Locke mógł odnaleźć doktryny określane jako charakterystyczne dla Hobbesa w szeregu pism politycznych *de facto* z lat 50. XVII wieku – wiemy, że Locke przynajmniej je czytał, podczas gdy nie jest jasne, jak dokładnie czytał Hobbesa¹⁰⁸. Wreszcie oczywiste jest, że żaden z przywoływanych przykładów nie przeszedłby testu (iii). (Można wręcz powiedzieć, iż nie jest jasne, w jaki sposób test (iii) mógłby zostać zaliczony).

Inna forma prowincjonalizmu wyrasta z faktu, iż komentatorzy nieświadomie nadużywają swojego punktu widzenia przy opisie *sensu* [*sense*] danego dzieła. Zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że historyk może konceptualizować wywód w taki sposób, iż obce elementy ulegną rozproszeniu w zwodniczej rozpoznawalności. Dwa oczywiste przypadki muszą wystarczyć, by zobrazować tę uwagę. Rozważmy najpierw przypadek historyka, który decyduje (być może całkiem słusznie), że podstawową cechą radykalnego myślenia politycznego Rewolucji Angielskiej w połowie XVII wieku było zainteresowanie rozszerzeniem prawa do głosowania. Taki historyk może być w ten sposób wiedziony do konceptualizacji tego typowego dla Lewellerów żądania w kategoriach opowiadania się za demokracją. Niebezpieczeństwo pojawia się, kiedy pojęcie „filozofii demokracji liberalnej”¹⁰⁹ jest dalej używane jako paradygmat dla opisu i rozumienia ruchu Lewellerów. Paradygmat ten czyni niepotrzebnie trudnym opisanie pewnych najbardziej charakterystycznych cech ideologii Lewellerów. Jeśli jesteśmy zaprogramowani, na przykład, by myśleć o przywódcach Lewellerów w kategoriach „republikańskiego sekularyzmu”, nie będzie zaskakujące, że ich biadania nad monarchią oraz odwołania do uczuć religijnych zaczną wyglądać zaskakująco¹¹⁰. Paradygmat „demokracji” zwykł także wieść badanie historyczne w niewłaściwym kierunku. W myśli Lewel-

¹⁰⁷ Na temat ich wielkiej liczby oraz ogólnego kierunku zob. A. S. Foord, *His Majesty's Opposition, 1714-1830*, Oxford 1964, zwłaszcza s. 57–109, 113–159.

¹⁰⁸ Na temat teoretyków *de facto* z początku lat 50. XVII wieku oraz ich związku z Hobbesem zob. Q. Skinner, *Visions of Politics. Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge 2002, rozdz. 8 i 9. Na temat lektur Locke'a zob. P. Laslett, *Introduction*, w: *The Library of John Locke*, red. J. Harrison, P. Laslett, Oxford 1965.

¹⁰⁹ Zob. H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution*, London 1961, s. 118; por. D. Wotton, *Divine Right and Democracy*, Harmondsworth 1986, s. 38–58 na temat pojawienia się „demokracji” w XVII-wiecznej Anglii.

¹¹⁰ H. N. Brailsford, *op. cit.*, s. 118, 457.

lerów zostają odnalezione pewne anachroniczne pojęcia „państwa dobrobytu”, jak i wiara w powszechne prawa wyborcze, której nigdy oni nie wyznawali¹¹¹.

Rozważmy w podobny sposób historyka, który decyduje (znów prawdopodobnie całkiem słusznie), że wywód na temat prawa do oporu wobec tyrańskiego rządu w *Dwóch traktatach* Locke’a jest powiązany z jego wywodem na temat miejsca zgody w każdej praworządnej wspólnocie politycznej. Taki historyk może być dalej wiedziony do użycia pojęcia „rządu przez zgodę” jako paradygmatu do opisu wywodu Locke’a¹¹². Powstaje takie samo niebezpieczeństwo. Kiedy mówimy o rządzie przez zgodę, mamy na ogół na myśli teorię dotyczącą warunków, które muszą zostać spełnione, jeśli ustalenia prawne stowarzyszenia obywatelskiego mają być uznane za prawowite. Naturalnym jest zatem zwrócić się z taką conceptualizacją do tekstu Locke’a i, zgodnie z założeniem, odnaleźć podobną teorię, przedstawioną w raczej kiepski sposób. Lecz kiedy Locke mówi o rządzie przez zgodę, nie wydaje się, by miał to w ogóle na myśli. Zainteresowanie Locke’a pojęciem zgody wynika w związku z jego opisem *początków* prawowitych społeczeństw politycznych¹¹³. Nie powinniśmy raczej uznawać tego za argument na rzecz zgody. Lecz taki wydaje się być argument Locke’a i jedynym efektem zaniechania wyjścia z tego punktu będzie mylny opis jego teorii, a zatem i oskarżenie go o sknocenie opisu stanowiska, którego w rzeczywistości nie próbował on zająć.

Trudność, którą byłem dotąd zainteresowany, jest zatem taka, że zarazem nieuniknione oraz niebezpieczne dla historyków idei jest podchodzenie do badanych materiałów z przyjętymi z góry paradygmatami. Powinno już być oczywiste, że miejsce, w którym takie niebezpieczeństwa się pojawiają, to miejsce, w którym historyk w istocie zaczyna ignorować pewne ogólne wyznaczniki stosujące się do czynności wygłaszania i rozumienia wypowiedzi. Rozważenie tych kwestii pozwoli mi na podsumowanie lekcji metodologicznych, do których przedstawienia dotąd dążyłem.

Jednym z takich wyznaczników jest, że o żadnym działającym [agent] nie można powiedzieć, że zamierzał lub osiągnął [meant

¹¹¹ Ibidem, s. 233; por. A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, London 1938, s. 83.

¹¹² Tak np. J. W. Gough, *John Locke’s Political Philosophy: Eight Studies*, Oxford 1950, s. 47–72.

¹¹³ Na temat tego twierdzenia zob. J. Dunn, *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge 1980, s. 29–52.

or *achieved*] coś, czego on sam nigdy nie zaakceptowałby jako właściwego opisu tego co zamierzał lub osiągnął. Ten specjalny autorytet działających w kwestii ich intencji nie wyklucza możliwości, że obserwator może znajdować się w pozycji umożliwiającej pełniejszy lub bardziej przekonujący opis czynności działającego, niż ten, który mógłby zaprezentować sam działający. (Psychoanaliza jest ufundowana na tej możliwości). Wyklucza to jednak, by akceptowalne sprawozdanie z zachowania działającego mogło kiedykolwiek przetrwać przedstawienie dowodu, iż opierało się na użyciu kryteriów opisu i klasyfikacji niedostępnych działającemu. Jeśli wypowiedź lub inna czynność została wykonana przez działającego zgodnie z jego wolą i posiada dla niego sens, każde wiarygodne sprawozdanie z tego, co działający zamierzał, musi w sposób konieczny podlegać i czynić użytek z zakresu opisów, które działający mógł zastosować do opisu lub klasyfikacji tego, co on lub ona mówili lub czynili. W przeciwnym razie otrzymane sprawozdanie, jakkolwiek frapujące, nie będzie sprawozdaniem z wypowiedzi albo czynów działającego¹¹⁴.

Oczywiste będzie, że są to dokładnie te wyznaczniki, które tak łatwo są ignorowane, kiedy klasyczni teoretycy krytykowani są przez historyków idei za niezdolność przedstawienia swoich doktryn w koherentny sposób, albo za niezdolność przedstawienia doktryny na jeden z rzekomo odwiecznych tematów. Nie może być poprawną oceną jakiegokolwiek czynności działającego, która stwierdza jego niepowodzenie w uczynieniu czegoś, o ile nie będzie najpierw jasne, że mógł on i faktycznie miał zamiar wykonać tę konkretną czynność. Zastosowanie tego testu oznacza uznanie, że wiele spośród pytań, które rozważałem (pytań takich jak to, czy Marsyliusz przedstawił doktrynę podziału władz i tak dalej), jest – mówiąc ściśle – pustych, ze względu na brak odniesienia. Nie da się formułować takich pytań w kategoriach, które z założenia mogłyby być sensowne dla samych działających. Ten sam test czyni jasnym, że twierdzenia na temat „antycypacji”, które rozpatrywałem – twierdzenia w formie: „możemy uważać Locke’a teorię” znaków „za antycypację metafizyki Berkeley’a” – są równie bezsensowne¹¹⁵. Takie rozpatrywanie teorii Locke’a nie ma sensu, jeśli naszym celem jest powiedzieć cokolwiek na temat Locke’a. (Antycypowanie

¹¹⁴ S. Hampshire, *Thought and Action*, London 1959, zwłaszcza s. 135–136, 153–155, 213–216. Pewne pokrewne kwestie rozwija Ch. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, London 1964, zwłaszcza s. 5471.

¹¹⁵ R. L. Armstrong, *John Locke’s „Doctrine of Signs”: A New Metaphysics*, „Journal of the History of Ideas” 1965, nr 26, s. 382.

metafizyki Berkeley'a raczej nie mogło być intencją Locke'a). Jeśli pragniemy, możemy wygłaszać takie opowieści, ale pisanie historii (mimo wszystko dość modne wśród filozofów podejście) nie może zawierać się po prostu w opowieściach: dodatkowym elementem opowieści historycznych jest to, że powinny one śledzić prawdę¹¹⁶.

Ostatnia uwaga warta podkreślenia wiąże się z samą czynnością myślenia. Musimy zmierzyć się z faktem, że myślenie jest czynnością wymagającą wysiłku, a nie po prostu manipulacją kalejdoskopem obrazów myślowych¹¹⁷. Próba przemyślenia problemów, jako kwestia zwykłej introspekcji i obserwacji, nie wydaje się przyjmować formy lub być redukowalna do schematycznej czy nawet jednolitej w swojej celowości czynności. Podejmujemy raczej często nieznośną walkę ze słowami i znaczeniami, przekraczamy granice naszej inteligencji i jesteśmy zdezorientowani, a często odkrywamy, że nasze próby syntezy własnych poglądów ujawniają koncepcyjne nieprawidłowości, przynajmniej w takim samym stopniu jak koherentne doktryny. Lecz jest to dokładnie ten czynnik, który jest ignorowany kiedy interpretator skupia się na zebraniu „rozproszonych”, niestety, myśli jakiegoś klasycznego autora i zaprezentowaniu ich w sposób systematyczny, albo na odkrywaniu jakiegoś poziomu koherencji, na którym wysiłki i chaos, towarzyszące zwykle czynności myślenia, znikają, a wszystkie namiętności wygasają.

V

W TYM MIEJSCU WYDAWAĆ SIĘ MOŻE, ŻE ISTNIEJĄ oczywiste zastrzeżenia wobec przedstawianej przeze mnie linii argumentacji. Analizowałem niebezpieczeństwa, które pojawiają się, jeśli ktoś podejmuje badanie klasycznych tekstów z historii idei, traktując je jako samowystarczalne przedmioty badania, koncentrując się na tym, co każdy autor *mówi* o każdej z kanonicznych doktryn i w ten sposób zmierza do wydobycia znaczenia i doniosłości ich dzieł. Ktoś może jednak zaoponować, że przy wystarczającej staranności i doświadczeniu naukowym, takich niebezpieczeństw z pewnością można uniknąć. Lecz jeśli można ich uniknąć, co staje się z moim początkowym twierdzeniem, iż jest w tym podejściu coś z natury błędnego?

¹¹⁶ Szerzej – zob. M. Mandelbaum, *A Note on History as Narrative*, „History and Theory” 1967, nr 6, s. 413–419.

¹¹⁷ Pełniejsza wypowiedź na ten temat zawarta została w: J. Dunn, *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge 1980, s. 13–28.

Odpowiadając na to pytanie, chciałbym przedstawić tezę komplementarną, lecz silniejszą od tej, której dotąd broniłem. Będę przekonywać, że podejście, które omawiałem, z zasady nie pozwala nam na osiągnięcie odpowiedniego rozumienia badanych tekstów z historii myśli. Fundamentalnym powodem jest, iż jeśli pragniemy zrozumieć jakikolwiek taki tekst, musimy być zdolni do przedstawienia opisu nie tylko znaczenia tego, co zostało powiedziane, lecz także tego, co dany autor mógł mieć na myśli [*meant*] mówiąc to, co zostało powiedziane. Badanie skupiające się wyłącznie na tym, co autor powiedział o jakiejś danej doktrynie nie tylko będzie niewystarczające, ale może w pewnych przypadkach być zdecydowanie mylące jako wskazanie, co analizowany autor mógł zamierzać lub mieć na myśli.

Rozważmy najpierw oczywistą uwagę, że znaczenia kategorii, których używamy do wyrażenia naszych pojęć [*concepts*], niekiedy ulegają zmianie na przestrzeni czasu, tak że sprawozdanie z tego, co autor mówi o danym pojęciu, może dać potencjalnie mylne wyjaśnienie znaczenia jego tekstu. Weźmy na przykład recepcję doktryny immaterializmu autorstwa biskupa Berkeleya dokonywaną przez jemu współczesnych. Zarówno Andrew Baxter jak i Thomas Reid odnotowują „egoizm” poglądu Berkeleya, i to pod tym hasłem jego dzieło było omawiane w *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej*¹¹⁸. Ma zatem pewne znaczenie wiedza, że jeśli współcześni Berkeleyowi zamierzali oskarżyć go o to, co my rozumiemy przez egoizm, bardziej prawdopodobne byłoby odwołanie się przez nich do jego „hobbesianizmu”. Kiedy mówili o jego egoizmie, mieli na myśli coś o wiele bardziej bliskiego temu, co my powinniśmy rozumieć przez solipsyzm¹¹⁹.

Drugą i bardziej istotną przyczyną przekonania, że to, co autor mówi o danej doktrynie może okazać się mylną przesłanką do tego, co mógł on mieć na myśli, jest to, że autorzy często celowo uciekają się do użycia – jak można to określić – niebezpośrednich strategii retorycznych. Jedną z najbardziej oczywistych jest ironia, której użycie skutkuje oddzieleniem tego, co zostaje powiedziane, od tego, co się uważa. [...] Weźmy na przykład doktrynę tolerancji religijnej, tak jak przedstawiała się ona angielskim intelektualistom w czasach Aktu Tolerancji z 1689 roku. Istnieją mocne przesłanki, by mówić, że różne gło-

¹¹⁸ A. Baxter, *An Enquiry into the Nature of the Human Soul*, London 1745, t. 2, s. 280; T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, Warszawa 1975, s. 182.

¹¹⁹ H. M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism, 1710-1733*, The Hague 1965.

sy w tej debacie w dużym stopniu odzwierciedlały powszechny pogląd. Lecz tylko w rezultacie najbardziej finezyjnego badania historycznego moglibyśmy uznać, że *The Shortest-Way with the Dissenters* Daniela Defoe, dotyczący władzy Kościoła *List* Benjamina Hoadly'ego do papieża oraz *List o tolerancji* Johna Locke'a miały na celu przekazanie podobnego komunikatu na temat wartości tolerancji wobec różnic religijnych. Badanie tego, co każdy autor mówi o tej sprawie gwarantowałoby, w przypadku Defoe, zupełne niezrozumienie, a w przypadku Hoadly'ego – spore zdziwienie. Jedynie Locke wydaje się mówić coś przypominającego to, co ma na myśli, ale nawet w tym przypadku moglibyśmy sobie życzyć (pamiętając Swifta), że znajdziemy jakąś metodę upewnienia się, iż nie została zastosowana przez niego ironia. Mówiąc krótko, trudno zrozumieć, jak jakakolwiek liczba ponawianych lektur takich tekstów, do których się nas wzywa¹²⁰, pozwoli nam w tych przypadkach przejść od tego, co zostało powiedziane, do zrozumienia, co ktoś miał na myśli.

Szybko powstać może kolejny, bardziej uciążliwy problem związany z niebezpośrednimi strategiami. Może istnieć powód, by wątpić, czy – jak ujął to jeden ze specjalistów – „bardziej wiarygodne historycznie” jest mówić o danym autorze, że „wierzył w to, co pisał”, od założenia, że musiał być nieszczerzy. Rozważmy na przykład sposób, w jaki problem ten powstaje przy interpretacji takich filozofów jak Thomas Hobbes czy Pierre Bayle. Kiedy Hobbes omawia prawa natury, sformułowana przez niego doktryna zawiera twierdzenie, że prawa natury są prawami boskimi, i dlatego jesteśmy zobowiązani do ich przestrzegania. Te jawne sentymenty tradycyjnie były lekceważone jako wysiłek sceptyka wykorzystującego znany słownik w heterodoksyjny sposób. Lecz wielu rewizjonistycznie nastawionych komentatorów upierało się (dobór słów jest znaczący), że Hobbes musiał jednak „całkiem poważnie sądzić, jak często powtarza, że ‘prawo natury’ jest rozkazem Boga, i że ma być przestrzegane, ponieważ jest boskim rozkazem”¹²¹. Sceptycyzm Hobbesa jest zatem traktowany jako przebranie; kiedy maska zostaje zdarta, ujawnia się on jako przedstawiciel deontologii chrze-

¹²⁰ J. Plamenatz, *Man and Society*, t. 1, London 1963, s. x.

¹²¹ A. E. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, „Philosophy” 13, s. 418. Podobne stanowisko zajmuje H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford 1957, podczas gdy bardziej skrajną opinię zgłasza F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford 1964. Bardziej kategoryczna wersja tego argumentu – zob. A. P. Martnich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge 1992.

ścijańskiej. Tak samo z Baylem, którego *Dictionnaire* zawiera większość doktryn właściwych teologii kalwinistycznej, najbardziej rygorystycznego i bezlitosnego rodzaju. Znow typowym było odrzucanie tego oczywistego komunikatu i upieranie się, że nie jest możliwe, by Bayle był szczery. Lecz znow wielu rewizjonistycznych komentatorów przekonywało, że zamiast być pierwowzorem filozofa-sarkasty, Bayle był człowiekiem wiary, myślicielem religijnym, którego wypowiedzi muszą być przyjmowane bezpośrednio, jeśli jego argumenty mają być zrozumiane¹²².

Nie interesuje mnie, by pytać wprost, które z tych dróg interpretacji mają być preferowane w przypadku Hobbesa bądź Bayle'a. Ale chciałbym wskazać na nieodpowiedniość metodologii, która kieruje interpretacjami rewizjonistów. Mówi się nam, że „uwazne studiowanie tekstów”, skoncentrowanie się na tekstach „dla nich samych” będzie wystarczające w każdym przypadku, by uzasadnić stanowisko rewizjonistyczne¹²³. Nie wydaje się, by dostrzegano, że akceptacja tych interpretacji obejmuje także akceptację pewnych bardzo szczególnych założeń na temat Hobbesa, Bayle'a oraz epoki, w której żyli. Obaj filozofowie zostali uznani przez „partię filozofów” [*philosophes*] za wielkich poprzedników w sceptycyzmie i byli w ten sam sposób pojmowani zarówno przez ówczesnych krytyków jak i sympatyków, spośród których żaden nigdy nie wątpił, że ich intencją było mówić niszcząco o dominujących ortodoksjach religijnych. Możliwe jest oczywiście odrzucenie tego zarzutu poprzez wskazanie, że wszyscy współcześni Hobbesowi i Bayle'owi krytycy mylili się w kwestii natury intencji leżących u podstaw ich tekstów dokładnie ten sam sposób. Jednak akceptacja tej nieprawdopodobnej hipotezy wiedzie do powstania dalszych trudności dotyczących stanowiska samych Hobbesa i Bayle'a. Obaj mieli dobre powody, by uznawać, że heterodoksja religijna była niebezpiecznym przekonaniem. Hobbes (według Johna Aubreya) żył przez pewien czas w lęku, że biskupi wniosą „uchwałę, by stary dżentelmen został spalony za herezję”¹²⁴. Bayle został zwolniony ze stanowiska profesora w Sedanie za swój antykatolicyzm, a później – ze stanowiska profesora

¹²² Zob. P. Dibon, *Redécouverte de Bayle*, w: *Pierre Bayle: Le Philosophe de Rotterdam: Etudes et documents*, red. Paul Dibon, Amsterdam 1959, s. XV i por. omówienie artykułów Bayle'a na temat Davida i manicheizmu w: E. Labrousse, *Pierre Bayle*, t. 2, *Hétérodoxie et rigorisme*, The Hauge 1964.

¹²³ F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, London 1966, s. VII; E. Labrousse, op. cit., s. X.

¹²⁴ J. Aubrey, 'Brief Lives', *chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the years 1669 & 1696*, t. 1, A. Clark (red.), Oxford 1898, s. 339.

w Rotterdamie za to, że był za mało antykatolicki. Jeśli obaj pisarze zamierzali swoimi pracami upowszechnić ortodoksyjne przekonania religijne, staje się niemożliwym zrozumienie, dlaczego żaden z nich nie usunął z kolejnych wydań swoich prac – co obaj mogli uczynić i do czego Bayle był nakłaniany – tych fragmentów, które najwyraźniej zostały tak głęboko niewłaściwie zrozumiane, i dlaczego żaden z nich nie próbował prostować błędnych wyobrażeń, które narosły wokół intencji leżących u podstaw ich prac¹²⁵.

Mówiąc w skrócie, teksty Hobbesa i Bayle'a podnoszą problemy, na których rozwiązanie nie możemy mieć nadziei poprzez ponawianie lektury, aż do osiągnięcia przekonania, iż je zrozumieliśmy. Jeśli teraz zadecydujemy – w rezultacie namysłu nad konsekwencjami, które podkreśliłem – że jest wątpliwe, czy ich teksty znaczą to, co mówią, będzie tak ze względu na informacje spoza samych tekstów. Jeśli, przeciwnie, ciągle czujemy się zdolni by nalegać, że teksty te mówią to, co znaczą, pozostawieni jesteśmy z problemem opisanego swoistych konsekwencji tego przeświadczenia. Którąkolwiek interpretację przyjmujemy, nie możemy mieć nadziei na jej obronę tylko poprzez odwoływanie się do pozornych znaczeń tekstów.

Jednak o wiele ważniejszy od tych rozważań jest fakt, że w przypadku *każdej* poważnej wypowiedzi, badanie tego, co ktoś mówi, nigdy nie może być wystarczającą wskazówką do zrozumienia, co było zamierzone [*what was meant*]. By zrozumieć jakąkolwiek poważną wypowiedź, uchwycić musimy nie tylko znaczenie tego, co jest powiedziane, lecz także zarazem zamierzoną siłę, z jaką wypowiedź jest przedstawiona. Oznacza to, że musimy uchwycić nie tylko to, co ludzie mówią, lecz także to, co czynią poprzez mówienie tego [*doing in saying it*]. Badanie tego, co myśliciele z przeszłości powiedzieli na jeden z kanonicznych tematów z historii idei, jest, w skrócie, wypełnieniem tylko pierwszego z dwóch zadań hermeneutycznych, z których każde jest niezbędne, jeśli naszym celem jest osiągnięcie historycznego zrozumienia tego, co napisali. Tak jak musimy uchwycić znaczenie tego, co powiedzieli, musimy równocześnie zrozumieć, co zamierzali poprzez mówienie tego [*what they meant by saying it*].

Naleganie na to twierdzenie oznacza sięgnięcie po uwagi Wittgensteina na temat tego, co zaangażowane jest w wydobywanie znaczenia oraz po rozwinięte przez J. L. Austina Wittgensteinowskie uwagi do-

¹²⁵ W kwestii tych szczegółów na temat Hobbesa zob. S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge 1962; na temat Bayle'a zob. H. Robinson, *Bayle the Sceptic*, New York 1931.

ftyczących znaczenia i użycia. [...] Tutaj poprzestanę na zilustrowaniu różnicy, jaką czynią one w badaniu indywidualnych tekstów i „idei elementarnych”, jeśli poważnie potraktujemy fakt, że zawsze zadawać trzeba pytanie o to, co autorzy czynili, tak samo jak o to, co mówili, jeśli naszym celem jest zrozumienie ich tekstów.

Jako ilustrację tego twierdzenia rozważmy najpierw przypadek indywidualnego tekstu. Kartezjusz w swoich Medytacjach myśli, że żywotnym jest bycie zdolnym do uzasadnienia idei wiedzy pewnej. Dlaczego jednak było to dla niego w ogóle problemem? Tradycyjni historycy filozofii ledwie zauważają to pytanie; generalnie uznali oni za oczywiste, że skoro Kartezjusz był epistemologiem, i skoro problem pewności jest jednym z centralnym problemów epistemologii, to nie ma tu w ogóle żadnej szczególnej zagadki. Podobnie czuli się oni zdolni, by skoncentrować się na tym, co przyjęli za swoje podstawowe zadanie interpretacyjne, polegające na krytycznym badaniu, co Kartezjusz mówi na temat tego, jak możemy wiedzieć cokolwiek w sposób pewny.

Moje niezadowolenie z tego podejścia – by wyrazić to w użytecznych kategoriach R. G. Collingwooda – wynika z faktu, że pozostawia nas ono bez żadnego poczucia problemu, którego rozwiązaniem miała być w zamierzeniu Kartezjusza jego doktryna pewności¹²⁶. W rezultacie pozostawia nas to zrozumienia, co mógł on czynić, prezentując swoją doktrynę w tej dokładnie formie, w jakiej zdecydował się ją zaprezentować. Z tego względu sądzę, że wielkim postępem ostatnich lat w badaniach nad Kartezjuszem jest to, że wielu badaczy – Richard Popkin, E. M. Curley i inni – zaczęli zadawać sobie dokładnie te pytania o *Medytacje*¹²⁷. Jako odpowiedź zasugerowali oni, że częścią tego, co Kartezjusz czynił, było odpowiadanie na nową i szczególnie niszczącą formę sceptycyzmu, wynikającą z odkrywania i upowszechniania starożytnych Pyrronskich tekstów w późnym okresie XVII wieku. Dostarczyli więc nam oni nie tylko nowego sposobu opisu *Medytacji*, lecz także jednocześnie klucza do interpretacji wielu spośród ich szczegółowych efektów. Umożliwili nam przemyślenie od nowa, dlaczego tekst ten jest zorganizowany w pewien sposób, dlaczego zostaje użyty pewien słownik, dlaczego pewne argumenty są szczególnie wyodręb-

¹²⁶ R. G. Collingwood, *An Autobiography*, 1939, s. 34-35.

¹²⁷ Zob. R. H. Popkin, *The Sceptical Origins of the Modern Problem of Knowledge*, w: *Perception and Personal Identity*, red. N. S. Care, R. H. Grimm, Cleveland 1969; idem, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley 1979 oraz E. M. Curley, *Descartes Against the Sceptics*, Oxford 1978.

nione i podkreślone, dlaczego, generalnie, tekst ten posiada swoją charakterystyczną tożsamość i kształt.

Podobny zbiór rozważań stosuje się do projektu Lovejoya, polegającego na skupianiu się na „ideach elementarnych”¹²⁸ oraz „śledzeniu wielkiego, lecz trudno uchwytnego tematu” na przestrzeni danego okresu lub nawet „wielu stuleci”¹²⁹. Rozważmy, na przykład, projekt próby napisania historii idei *nobilitas* we wczesnonowożytnej Europie. Historyk mógłby zacząć, całkiem właściwie, od wskazania, iż znaczenie tego pojęcia zostało nadane przez fakt, że było ono używane w odniesieniu do szczególnie cenionej cechy moralnej. Albo też historyk mógłby, równie poprawnie, wskazać że to samo pojęcie było używane do oznaczenia członkostwa w szczególnej klasie społecznej. W praktyce może nie być jasne, które znaczenie powinno być przyjęte w danym przypadku. Kiedy Francis Bacon wspomina, że szlachectwo dodaje monarsze majestatu, ale pomniejsza władzę, moglibyśmy (pamiętając o jego uwielbieniu dla Machiavellego) pomyśleć o pierwszym znaczeniu równie prędko, jak moglibyśmy (pamiętając o jego oficjalnym stanowisku) pomyśleć o drugim. Dalszy problem wynika z faktu, że ta dwuznaczność jest często wykorzystywana przez moralistów w wystudiowany sposób. Czasami celem jest wskazanie, że ktoś może posiadać szlachetne cechy, nawet jeśli nie jest szlachetnego urodzenia. Możliwość, że ktoś mógłby słusznie zostać nazwany szlachetnym „bardziej z uwagi na swoją cnotę, niż różnicę w majątku” była częstym paradoksem w renesansowej myśli moralnej¹³⁰. Ale czasem celem jest wskazanie, że choć szlachectwo jest wynikiem dokonań, to jest ono także powiązane ze szlachectwem urodzenia. Ta szczęśliwa zbieżność była wskazywana nawet jeszcze powszechniej¹³¹. Zawsze możliwym było ponadto dla moralisty obrócenie tej podstawowej dwuznaczności przeciw samemu pojęciu *nobilitas*, kontrastując szlachetne urodzenie z podłością towarzyszącego mu zachowania. Kiedy Tomasz Morus opisuje w *Utopii* szlachetne maniery arystokracji wojskowej, może mieć na celu okrycie dominującej koncepcji *nobilitas* niesławą¹³².

¹²⁸ Na temat „idei elementarnych” jako przedmiotu badań zob. A. O. Lovejoy, op. cit., zwłaszcza s. 19–21.

¹²⁹ S. A. Lakoff, *Equality in Political Philosophy*, Cambridge Mass. 1964, s. VII.

¹³⁰ T. Elyot, *The Book Named the Governor*, London 1962, s. 104.

¹³¹ Zob. na przykład L. Humphrey, *The Nobles, or Of Nobility*, London 1563, sygnatura K, 4r oraz 5v.

¹³² Subtelna analizę tej możliwości zawiera: J. H. Hexter, *The Loom of Language and the Fabric of Imperatives: the Case of Il Principe and Utopia*, „American Historical Review” 1971, nr 69, s. 945–968.

Mój przykład jest oczywiście bardzo uproszczony, jednak, jak sądzę, wystarczający, by ukazać dwie słabości nieodłączne projektowi pisania historii „idei elementarnych”. Po pierwsze, jeśli pragniemy zrozumieć daną ideę, nawet w danej kulturze i w danym czasie, nie możemy po prostu skupiać się, tak jak Lovejoy, na badaniu pojęć, w których została ona wyrażona. Będą one prawdopodobnie użyte, jak wskazuje mój przykład, ze zróżnicowanymi i niezgodnymi intencjami. Nie możemy nawet mieć nadziei, że wycucie kontekstu wypowiedzi koniecznie rozwiąże problem. Sam kontekst może być bowiem wieloznaczny. Zamiast tego powinniśmy badać wszystkie zróżnicowane konteksty, w których słowa były używane – wszystkie funkcje, które spełniały, wszystkie różne rzeczy, które mogły być z nimi czynione. Błąd Lovejoya leży nie tylko w poszukiwaniu „esencjalnego znaczenia” „idei” jako czegoś, co koniecznie musi „pozostać takie samo”, lecz także nawet w założeniu, że musi być w ogóle jakieś takie „esencjalne” znaczenie (do którego poszczególni pisarze „wnosili wkład”)¹³³.

Drugim problemem jest, że pisząc takie historie, nasze opowieści niemal natychmiast tracą łączność z osobami wygłaszającymi wypowiedź [*statement-making agents*]. Kiedy występują one w takich historiach, jest tak tylko dlatego, że odpowiednia idea elementarna – umowa społeczna, idea postępu, wielki łańcuch bytu i tak dalej – pojawia się jakoś w ich pracach, wobec czego można powiedzieć o nich, iż wnieśli wkład w jej rozwój. Nie możemy dowiedzieć się z takich historii jaką rolę – błahą czy istotną – dana idea mogła odgrywać w myśli jakiegoś poszczególnego myśliciela. Nie możemy też dowiedzieć się, jakie miejsce – centralne czy peryferyjne – mogła ona zajmować w klimacie intelektualnym danej epoki, w której się pojawiła. Możemy być może dowiedzieć się, że wyrażenie było używane w różnych czasach do odpowiedzi na rozmaite pytania. Ale nie możemy mieć nadziei, iż dowiemy się (by powrócić do uwagi R. G. Collingwooda), na jakie pytania użycie tego wyrażenia miało, jak myślano, odpowiadać, a zatem jakie były przyczyny jego stałego wykorzystywania.

Krytyka, której poddać można takie historie, dotyczy nie tylko tego, że wydają się one nieustannie podatne na utratę swojego sensu. Dotyczy ona raczej tego, że gdy tylko dostrzeżemy, iż nie ma określonej idei, do której wkład wnosili różni pisarze, a tylko wielość wypowiedzi czynionych przez wiele różnych osób ze zróżnicowanymi intencjami,

¹³³ Na temat tych założeń zob. F. W. Bateson, *The Function of Criticism at the Present Time*, „*Essays in Criticism*” 1953, nr 3, s. 1–27.

to zobaczymy, że nie ma historii idei do napisania. Jest tylko historia jej różnych użyci oraz różnych intencji, z którymi była używana. Od takiej historii trudno oczekiwać nawet, by zachowała formę historii „idei elementarnej”. Trwałość konkretnych wyrażeni nie mówi nam nic pewnego ani o trwałości pytań, do odpowiedzi na które wyrażenia te mogły być używane, ani o tym, co różni pisarze używający tych wyrażeni mogli mieć na myśli używając ich.

By podsumować. Kiedy dostrzegamy, że zawsze odpowiedzieć trzeba na pytanie o to, co pisarze czynią mówiąc to, co mówią, wydaje mi się, że nie powinniśmy już dłużej chcieć organizować naszych historii wokół wiodących „idei elementarnych” lub skupiać się na tym, co poszczególni pisarze mówią o „wiecznych kwestiach”. Nie przeczy to temu, że istniały pewne ciągłości w zachodniej filozofii moralnej, społecznej i politycznej, oraz że znalazły one odzwierciedlenie w stabilnym użyciu licznych kluczowych pojęci oraz trybów argumentacji¹³⁴. Oznacza to tylko, iż istnieją mocne powody, by nie kontynuować organizowania naszych historii wokół badania owych ciągłości w taki sposób, że skończymy z jeszcze większą liczbą studiów w rodzaju tych, w których, powiedzmy, poglądy Platona, Augustyna, Hobbesa i Marksa na temat „natury sprawiedliwego państwa” zostają wyłożone i porównane¹³⁵.

Jednym powodem mojego sceptycyzmu wobec takich historii, co próbowałem podkreślić w pierwszej części mojej wypowiedzi, jest nie tylko to, że każdy myśliciel – by użyć przykładu, który właśnie przedstawiłem – wydaje się odpowiadać na pytanie na temat sprawiedliwości na swój własny sposób. Rzecz także w tym, że pojęcia użyte do sformułowania pytania – w tym przypadku pojęcia „państwa”, „sprawiedliwości” i „natury” – zawierają się w ich różnych teoriach, jeśli w ogóle, to tylko na tak rozbieżne sposoby, iż wydaje się oczywistym nieporozumieniem założenie, że wydobyte zostają jakieś stabilne koncepcje. Błąd, pokrótce, leży w zakładaniu, że jest jakiś zestaw pytań, do których odnosili się wszyscy różni myśliciele.

Głębszym powodem mojego sceptycyzmu jest ten, do ukazania którego dążyłem w niniejszej części mojej wypowiedzi. Krytykowane przeze mnie podejście obejmuje abstrahowanie poszczególnych argumentów z kontekstu, w którym zaistniały, w celu przedstawienia ich

¹³⁴ Na temat tego argumentu zob. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, s. 29–30.

¹³⁵ Zob. A. Lockyer, „Traditions” as Context in the History of Political Theory, „Political Studies” 1979, nr 27, s. 201–217; por. R. G. Collingwood, *An Autobiography*, 1939, s. 61–63.

jako „wkładów” w rzekomo odwieczne debaty. Jednak podejście to nie pozwala nam zapytać, co jakiś dany autor mógł *czynić* prezentując swój szczególnie „wkład”, a przez to odcina nas od jednego z wymiarów znaczenia, który musimy zbadać, jeśli inkryminowany autor ma zostać zrozumiany. Oto dlaczego, mimo długich ciągłości, które niewątpliwie zaznaczają się w odziedziczonych przez nas schematach myśli, pozostają sceptyczny wobec wartości pisania historii pojęć lub „idei elementarnych”. Jedyne historie idei do napisania to historie ich użyć w wypowiedziach.

VI

JEŚLI MÓJ DOTYCHCZASOWY WYWÓD MA SENS, to wynikają z niego dwie pozytywne konkluzje. Pierwsza dotyczy właściwych metod, które należy przyjąć w badaniu historii idei. Zrozumienie tekstów, jak zasugerowałem, zakłada uchwycenie tego, co było ich zamierzonym znaczeniem oraz tego, jaki miał być zamierzony odbiór tego znaczenia. Zrozumienie tekstu oznaczać musi przynajmniej zrozumienie zarówno intencji do bycia zrozumianym oraz intencji, żeby intencja ta została rozumiana, co tekst, jako zamierzony akt komunikacji, musi uosabiać. W związku z tym, badając takie teksty, musimy zmierzyć się z pytaniem, co ich autorzy – pisząc w czasie, w którym pisali, mając na myśli określoną publiczność – mogli w praktyce zamierzać zakomunikować poprzez wygłoszenie danych wypowiedzi. Wydaje się mi zatem, że postępowanie dostarczające najlepszego wyjaśnienia musi rozpocząć się od próby wyznaczenia pełnego spektrum komunikatów, które mogły zostać, zgodnie z przyjętą praktyką, wydane w danej sytuacji poprzez wygłoszenie danej wypowiedzi. Kolejnym krokiem musi być śledzenie związków pomiędzy daną wypowiedzą a szerszym kontekstem lingwistycznym jako metoda dekodowania intencji danego pisarza¹³⁶. Kiedy

¹³⁶ Krytyczne omówienie tej sugestii, dotyczącej pierwszeństwa kontekstu, szczególnie kontekstu lingwistycznego, zob. S. Turner, „Contextualism” and the Interpretation of the Classical Sociological Texts, „Knowledge and Society” 1983, nr 4, s. 273–291; J. A. W. Gunn, *After Sabine, After Lovejoy: The Languages of Political Thought*, „Journal of History and Politics” 1988–1989, nr 6, s. 1–45; M. P. Zuckert, *Appropriation and Understanding in the History of Political Philosophy: On Quentin Skinner’s Method*, „Interpretation” 1985, nr 13, s. 403–429; J. F. Spitz, *Comment lire les textes politiques du passé? Le Programme méthodologique de Quentin Skinner*, „Droits” 1989, nr 10, s. 133–145; T. C. Arnold, *Thoughts and Deeds: Language and the Practice of Political Theory*, New York 1993, s. 15–21; P. King, *Historical Contextualism: The New Historicism?*, „History of European Ideas” 1983, nr 21, s. 209–233; M. Bevir, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge 1999 [w tekście Skinnera jest rok 2000 – pomyłka? W bib-

właściwa optyka badawcza jest postrzegana w ten sposób, jako nade wszystko lingwistyczna, a właściwa metodologia jest postrzegana, w konsekwencji, jako zainteresowana wydobyciem intencji, badanie wszystkich faktów dotyczących kontekstu społecznego danego tekstu może zająć ich miejsce jako część tego przedsięwzięcia lingwistycznego. Kontekst społeczny pełni rolę ostatecznej ramy, pomagając zdecydować, jakie były dostępne przyjęte, rozpoznawalne znaczenia, które ktoś mógł mieć intencję zakomunikować. Jak próbowałem pokazać w przypadku Hobbesa i Bayle'a, sam kontekst może być zatem wykorzystany jako rodzaj sądu apelacyjnego dla oceny względnej wiarygodności niezgodnych opisów intencjonalności. Nie sugeruję oczywiście, że konkluzja ta jest sama w sobie szczególnie nowatorska¹³⁷. Twierdę natomiast, że krytyczny przegląd, który przeprowadziłem, wiedzie w pewien sposób do sformułowania uzasadnienia dla tej metodologii – do sformułowania tego nie jako preferencji estetycznej bądź rodzaju imperializmu akademickiego, lecz jako kwestii uchwycenia niezbędnych warunków rozumienia wypowiedzi.

Moja druga generalna konkluzja dotyczy wartości badania historii idei. Najbardziej ekscytującą możliwością jest ta dotycząca dialogu pomiędzy analizą filozoficzną a dowodem historycznym. Badanie twierdzeń wypowiedzianych w przeszłości podnosi szczególnie problemy i może dostarczać wglądu w odpowiadające im kwestie filozoficzne. Spośród tematów, które mogą zostać lepiej naświetlone, jeśli przyjmujemy podejście silnie diachroniczne, wskazać można w szczególności fenomen innowacji konceptualnej oraz badanie związku pomiędzy zmianą lingwistyczną a ideologiczną. [...]

Jednak moja główna konkluzja jest taka, że sformułowana przeze mnie krytyka sugeruje bardziej oczywisty argument dotyczący filozoficznej wartości badania historii idei. Z jednej strony sprawą przegraną wydaje mi się próba uzasadnienia przedmiotu w kategoriach odpowie-

liografii brak takiej pozycji Bevira].

¹³⁷ Krótkie stwierdzenie podobnego stanowiska – zob. J. C. Greene, *Objectives and Methods in Intellectual History*, „Mississippi Valley Historical Review” 1957–1958, nr 44, s. 58–74. Por. także R. G. Collingwood, *An Autobiography*, London 1939 oraz J. Dunn, *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge 1980, s. 13–28 – dwa omówienia, wobec których jestem głęboko zobowiązany. Zob. także J. Dunn, *The History of Political Theory and Other Essays*, Cambridge 1996, s. 11–38. Omówienie wpływu Collingwooda na tych, którzy zaczęli pisać na temat historii filozofii politycznej w latach 60. XX w. zob. cenny przegląd w: R. Tuck, *Historia*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. Godin, Ph. Pettit, Warszawa 2005, s. 101–122.

dzi, jakich dostarczyć on może na „wieczne problemy”, podnoszone rzekomo w klasycznych tekstach. Podchodzić do przedmiotu w takich kategoriach oznacza, jak próbowałem pokazać, uczynienie go niezwykle naiwnym. Każde stwierdzenie jest nieodzownie ucieleśnieniem konkretnej intencji w konkretnej okoliczności, zgłoszonej jako rozwiązanie konkretnego problemu, jest zatem określone wobec swojego kontekstu w taki sposób, że naiwna musiałaby być próba jego przekroczenia. Implikacją jest nie tylko to, że klasyczne teksty dotyczą właściwych sobie, a nie nam pytań, lecz także to, że – by wskrzesić metodę formułowania wniosków przez R. G. Collingwooda – w filozofii nie ma wiecznych problemów. Są tylko indywidualne odpowiedzi na indywidualne pytania i, potencjalnie, tak wiele różnych pytań, jak wielu jest pytających. Zamiast szukać dających się bezpośrednio zastosować „lekcji” w historii filozofii, powinniśmy bardziej starać się nauczyć myśleć dla siebie samych [*learn to do our own thinking for ourselves*].

Nie oznacza to jednakowoż, że badanie historii idei nie posiada żadnej wartości filozoficznej. Wydaje się mi, że sam fakt, iż klasyczne teksty poświęcone są swym własnym problemom, a niekoniecznie naszym, jest tym, co przydaje im „relewantności” i bieżącej doniosłości filozoficznej. Klasyczne teksty, szczególnie z teorii moralnej, społecznej i politycznej, mogą pomóc nam ujawnić – jeśli im na to pozwolimy – nie istotową tożsamość, lecz raczej różnorodność dostępnych założeń moralnych oraz zaangażowań politycznych. To właśnie tu leżeć może ich wartość filozoficzna, a nawet moralna. Istnieje tendencja (niekiedy zalecana wprost, jak przez Hegla, jako tryb postępowania), by zakładać, iż najlepszym, a nie tylko nie dającym się uniknąć punktem obserwacyjnym, z którego dokonywać musimy przeglądu idei z przeszłości, jest nasza obecna perspektywa, ponieważ jest ona z definicji najbardziej rozwinięta. Takie twierdzenie nie może wytrzymać rozpoznania faktu, że historyczne różnice na temat kwestii fundamentalnych mogą raczej odzwierciedlać różnice intencji i konwencji, niż coś takiego jak konkurencję dotyczącą wspólnoty wartości, nie mówiąc o czymś takim, jak ewoluujące rozumienie absolutu.

Co więcej, rozpoznać, że nasze własne społeczeństwo nie jest odmienne od żadnego innego pod względem posiadania własnych, lokalnych przekonań oraz urządzeń życia społecznego i politycznego, oznacza już osiągnięcie całkiem innego i, chciałbym przekonywać, o wiele bardziej dogodnego punktu obserwacyjnego. Znajomość historii takich idei może ukazać zakres, w jakim te cechy naszych własnych urządzeń, które skłonni jesteśmy przyjmować jako „ponadczar-

sowe” prawdy¹³⁸, mogą być niczym więcej, niż przygodnościami naszej lokalnej historii i struktury społecznej. Odkryć, dzięki historii myśli, że faktycznie nie istnieją takie ponadczasowe koncepcje, a tylko rozmaite, zróżnicowane koncepcje, które towarzyszyły różnym, zróżnicowanym społeczeństwom, to odkryć generalną prawdę nie tylko na temat przeszłości, lecz także na temat nas samych.

Banałem jest stwierdzenie – pod tym względem wszyscy jesteśmy marksistami – że nasze własne społeczeństwo narzuca naszej wyobraźni nierozpoznane ograniczenia. Na to, by stać się banałem zasługuje zatem stwierdzenie, że historyczne badania przekonań innych społeczeństw powinny być podjęte jako jeden z niezbędnych i niezastąpionych sposobów położenia kresu tym ograniczeniom. Domniemanie, iż historia idei nie składa się z niczego więcej, jak ze „zużytych pojęć metafizycznych” – wysuwane dziś często z przerażającą umysłową ciąsnotą jako powód porzucenia tego rodzaju historii – stałoby się zatem powodem uznawania takich historii za niezbędnie „relewantne”, nie dlatego, że wyciągnięte z nich mogą być zwyczajne „lekcje”, ale dlatego, że sama historia może być lekcją z samowiedzy. Wymagać od historii myśli rozwiązania naszych własnych, naglących problemów, to popełniać nie tylko metodologiczną pomyłkę, lecz coś w rodzaju błędu moralnego. Jednak wyciągać naukę z przeszłości – a w żaden inny sposób uczyć się nie możemy – o różnicy pomiędzy tym, co konieczne, a tym, co jest przygodnym produktem naszych własnych, lokalnych urzędzeń, oznacza zdobycie jednego z kluczy do samoświadomości.

¹³⁸ Na temat stwierdzenia, że „centralne problemy polityki są ponadczasowe” zob. A. Hacker, *Political Theory: Philosophy, Ideology, Science*, New York 1961, s. 20.