

BOGUSŁAW ŻYŁKO

GUSTAW SZPET – PRÓBA PORTRETU

ABSTRACT. Żyłko Bogusław, *Gustaw Szpet – próba portretu* [Gustaw Szpet – an attempted portrait] edited by D. Jewdokimow – „Człowiek i Społeczeństwo”, vol. XXXV, iss. 2, Poznań 2013, pp. 269-298. Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-2670-3. ISSN 0239-3271.

Gustaw Szpet was born on 7 April (25 March old style) 1879 in Kiev. His first book – *The Phenomenon and Sense* – with subtitle *Phenomenology as a basic study and its problems*, is dedicated to Edmund Husserl. The book is an introduction to phenomenology which refers to the program of work of the thinker from Göttingen. Szpet's position is pluralist. His pluralism is based on social ontology. It is empirical, experimental pluralism. Multiplicity of realities demands different – as Husserl describes them – “material or regional” ontologies. Szpet started his mature period of philosophical – scientific activity by writing an astute record about the creator of phenomenology and developing his own hypotheses. With a reliable research method which was particularly predestined to explore the human world, he studied different “regional ontologies”, or ontologies – as it was named at the time – a separate “series of cultures”. History turned out to be an important field of social – cultural reality for Szpet. He treated history (historical science) as another “subject” demanding eidetic analysis. In the twenties, much more detailed studies were rooted in philosophical ideas, which were concentrated around the problems associated with the traditional methods including the “first philosophy” (or, as some prefer to metaphilosophy). For Szpet they were focused (what is natural for phenomenologist) on consciousness and the subject. Szpet was tracing psychologism in humanistic studies. He decided to confront psychologism on its own territory by publishing in the second half of the twenties a book dedicated to ethnic psychology. Before his life was brutally ended during the peak of his career in 1937 he made a significant contribution toward Russian philosophy and culture.

Bogusław Żyłko, Uniwersytet Gdański, Wydział Nauk Społecznych, Zakład Semiotyki Kultury i Komunikacji Międzykulturowej, ul. Grunwaldzka 238a, 80-266 Gdańsk, Poland.

1

Gustaw Szpet jest w Polsce postacią słabo znaną. Czasami jego nazwisko pojawia się w pracach z historii filozofii rosyjskiej¹. Historycy filozofii euro-

¹ W Polsce nazwisko Szpeta pojawiało się najczęściej w podręcznikowych opracowaniach dziejów filozofii rosyjskiej (zob. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna. Od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973). W ostatnich latach sytuacja się poprawia i jego osoba i dzieło coraz bardziej przyciąga uwagę badaczy młodszego pokolenia (E. Kochan, E. Komorowska,

pejskiej, zajmujący się fenomenologią Edmunda Husserla, mogą wśród jego licznych uczniów i kontynuatorów wymienić czasami Gustawa Szpeta. Prawie też nie ma przekładów jego prac na język polski².

Trudno zrozumieć tę nieobecność w humanistyce polskiej, tym bardziej że recepcja dwudziestowiecznej humanistyki rosyjskiej w Polsce (od formalistów po semiotyków tartusko-moskiewskich) była dosyć intensywna (pomostowe położenie naszego kraju powinno stawiać nas w uprzywilejowanym położeniu), zaś Szpet należał do grona umysłów najprzedniejszych. Fakt ten staje się jeszcze bardziej niezrozumiały, gdy weźmie się pod uwagę jego polskie pochodzenie. Mówią o tym osoby najbardziej wiarygodne, bo członkowie jego rodziny. Aby zakończyć rozmaite nieporozumienia, niedawno głos na ten temat zabrała jego córka, Marina, dobrze pamiętająca swego ojca z ostatniego okresu jego życia. We wstępie do zbioru prac dotyczących różnych stron jego spuścizny filozoficzno-naukowej rozwiewa wszelkie niejasności: „Przede wszystkim chcę uściślić dwie rzeczy. 1) Do tej pory mylą datę śmierci Szpeta (został on rozstrzelany 16 listopada 1937 roku w Tomsku, a nie zmarł w 1940 roku, jak napisano w pierwszym świadectwie zgonu). Jego donikąd po aresztowaniu 27 października nie wywożono. Ale dowiedzieliśmy się o tym dopiero w 1989 roku. 2) Chcę również wyjaśnić gmatwaninę związaną z jego pochodzeniem i nazwiskiem. Jego nazwisko brzmi „Szpet” i większość ludzi, Rosjan i obcokrajowców, sądzi, że nazwisko to jest niemieckiego pochodzenia. Nie, jest ona pochodzenia słowiańskiego. Jego matką była rdzenna Polka, która urodziła się pod Krakowem. Szpet z matką mieszkał w Kijowie, ukończył Uniwersytet Kijowski, a potem przeniósł się do Moskwy”³. O polskim pochodzeniu Szpeta wspomina także Leonid Stołowicz w swojej *Historii filozofii rosyjskiej*, oświetlając przy tym niektóre okoliczności jego przyścia na świat: „Gustaw Szpet urodził się w 1879 roku w Kijowie. Jego matka Marcelina Szpet była Polką wyznania katolickiego. Swojego ojca, oficera węgierskiego, przyszły filozof nie znał. Gustawa usynowił brat matki – Jan Gustaw Bolesław Szpet. Matka sama wychowywała syna, zarabiając na życie szyciem i praniem. Według słów

M. Trybowska) z ośrodka szczecińskiego, którzy uczestniczą w międzynarodowych konferencjach i publikują referaty w księgach pokonferencyjnych. Zainteresowanie Szpetem obserwuje się od pewnego czasu również na Zachodzie. We Francji, w Bordeaux przeprowadza się regularne konferencje (organizuje je Maryse Dennes). Staraniem tego ośrodka ukazał się pierwszy francuski przekład książki Szpeta *Wewnętrzna forma słowa (La forme interne du mot, traduit du Russe par Nicolas Zavialoff, préface de Maryse Dennes, Paris 2007)*.

² Hasło „Literatura” napisane przez Szpeta do *Słownika terminów artystycznych* stało się jego polskim, bardzo spóźnionym debiutem. Zob. G. Szpet, *Literatura*, przeł. B. Żyłko, „Migotania, przejaśnienia” 2010, nr 1(26).

³ Zob. *Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма*, Москва 2010, s. 10 (jeśli nie zaznaczono inaczej, przekład własny – B.Ż.).

Michaiła Poliwanowa, wnuka Szpeta, kiedy w 1932 roku zmarła jego matka, Szpet «poprosił, żeby oddano mu jej naporstek, który od tamtego czasu zawsze znajdował się na jego biurku»⁴.

Nim jego życie zostało tak brutalnie przerwane w pełni sił twórczych (tutaj nie jest to chwyt retoryczny), zdążył wiele uczynić dla filozofii i kultury rosyjskiej (trzeba tu jasno powiedzieć, że pomimo swoich bezdyskusyjnych polskich korzeni czuł się przede wszystkim rosyjskim filozofem). W celu przybliżenia jego sylwetki warto przypomnieć najważniejsze znaczące fakty z jego biografii.

Urodzony 7 kwietnia (25 marca według starego stylu) 1879 roku w Kijowie (matka ochrzciła go, sama będąc gorliwą katoliczką, w Kościele ewangelicko-luterańskim, z którego stosunkowo łatwo można było wystąpić; chodziło o to, by syn w dojrzałym wieku sam mógł świadomie wybrać konfesję), w tym też mieście ukończył gimnazjum w 1898 roku, by tego samego roku wstąpić w poczet studentów Wydziału Fizyczno-Matematycznego miejscowego uniwersytetu. Relegowany w następnym roku za udział w kółkach marksistowskich i nawoływanie do protestów studenckich przeciwko restrykcyjnej polityce władz carskich (zostaje na pół roku wydalony z miasta). Po tej przerwie zostaje ponownie przyjęty na uniwersytet. Tym razem zapisuje się na Wydział Historyczno-Filologiczny, gdzie studiuje filozofię. Dzięki temu mógł zetknąć się z takimi myślicielami, jak Siergiej Bułgakow, Jewgienij Trubieckoj, Georgij Człapanow. Za tym ostatnim, wybitnym psychologiem, udał się po ukończeniu studiów w 1906 roku do Moskwy. Tam razem pracowali w założonym przez Człapanowa Instytucie Psychologicznym. Ze staro-nową stolicą i jej instytucjami naukowo-artystycznymi związał się na stałe. Poza Instytutem Człapanowa, w różnych okresach życia był etatowym pracownikiem wielu placówek oświatowo-kulturalnych, między innymi Wyższych Kursów Kobięcych, Uniwersytetu Ludowego Szaniawskiego, Uniwersytetu Moskiewskiego, Instytutu Psychologii Etnicznej, Instytutu Filozofii Naukowej i Akademii Wyższej Sztuki Aktorskiej. Od 1923 do 1929 roku pracował, pełniąc funkcję wiceprezydenta, w słynnej Państwowej Akademii Nauk Artystycznych (ros. Государственная

⁴ L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 369. Przez dziesięciolecie o Szpecie pisano niezwykle mało. Nie wznawiano także jego tekstów. Dopiero pieriestrojka zmieniła sytuację. Dzięki wysiłkom rodziny, przyjaciół i uczniów oraz otwarciu archiwów państwowych (w tym także NKWD-KGB) można było rozpocząć trudne dzieło przywracania Szpeta filozofii i wyjaśniania jego dramatycznych losów. Zob. М.К. Поливанов, *О судьбе Г.Г. Шпета, „Вопросы философии”* 1990, № 6. Ważnym źródłem do rekonstrukcji biografii Szpeta jest pieczołowicie wydana jego korespondencja: Г. Шпет: *Жизнь в письмах. Эпистолярное наследие*, отв. редактор и составитель Т. Щедрина. Energii, pracowitości, zdolnościom edytorskim i kompetencji w zakresie filozofii rosyjskiej i zachodnioeuropejskiej Tatiany Szczedriny należy zawdzięczyć szybkie i fachowe udostępnianie tekstów filozofa.

Академия Художественных Наук – Gosudarstwiennaja Akadiemija Chudożestwiennykh Nauk, GACHN), ostatniego schronienia niezależnej rosyjskiej myśli humanistycznej. Przed I wojną światową uzupełniał swoje wykształcenie, odbywając staże naukowe na uniwersytetach zachodnioeuropejskich. W latach 1912-1913 przebywał w Getyndze, blisko Edmunda Husserla, z którym przez lata pozostawał w bliskiej znajomości.

Po usunięciu z Akademii Nauk Artystycznych i rozwiązaniu tej ostatniej pole jego działalności zawężało się do prac redakcyjno-translatorskich. Jako poliglota znający praktycznie wszystkie podstawowe języki europejskie (ze słowiańskich, oprócz rosyjskiego, dobrze władał polskim, który był językiem jego dzieciństwa, i ukraińskim), tłumaczył literaturę piękną i filozoficzną. Z prac przekładowych i redaktorskich (komentowanie arcydzieł literatury światowej) czerpał głównie środki na utrzymanie siebie i rodziny (żony i trójki dzieci). W 1935 roku został po raz pierwszy aresztowany, oskarżony z art. 58 (działalność antysowiecka) i skazany na 5 lat zsyłki. Na miejsce zesłania wyznaczono niewielkie syberyjskie miasto Jenisiejsk, z którego po paru miesiącach udało mu się uzyskać przeniesienie do znacznie większego miasta uniwersyteckiego – Tomska. Tutaj jesienią 1937 roku został aresztowany powtórnie i po dwóch tygodniach skazany na karę śmierci przez rozstrzelanie z wyroku „trójki”, w skład której wchodził sekretarz obwodowego komitetu partii komunistycznej, szef lokalnego NKWD i prokurator. Te przerażające fakty stały się znane dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych, czyli pięćdziesiąt lat po śmierci filozofa.

2

Podobnie rzecz się miała z jego dorobkiem filozoficzno-naukowym i literackim. Pierwsze próby na tym polu datują się na lata studenckie. Za jego debiut można uznać pracę zatytułowaną *Czy Kant rozwiązał wątpliwości Hume'a?*, przygotowaną na kijowskim seminarium Czelnanowa. Pierwsza książka – *Zjawisko i sens* – z podtytułem *Fenomenologia jako nauka podstawowa i jej problemy* ukazuje się w Moskwie w roku 1914⁵ po pobycie Szpeta w Getyndze i gruntownym zapoznaniu się z młodym, ale bardzo prężnym ruchem filozoficznym. Książka, dedykowana twórcy tego ruchu – Edmundowi Husserlowi (dedykacja jest napisana po niemiecku), stanowi wprowadzenie

⁵ Rozprawa ta została wydana ponownie w 1996 roku w Tomsku (cytaty pochodzą właśnie z tej edycji). Miasto to stara się przywrócić pamięć o swoim wybitnym mieszkańcu, organizując regularnie w miejscowym uniwersytecie konferencje naukowe poświęcone jego spuściznie, by chociaż w taki sposób złagodzić poczucie winy, że nie zdołało go uchronić przed machiną wielkiego terroru lat trzydziestych ubiegłego wieku.

do fenomenologii, będąc jedną z pierwszych publikacji książkowych na jej temat. Prawdopodobnie jest to też pierwsza w literaturze światowej tak obszerna i wnikliwa prezentacja poglądów Husserla z początkowej fazy ich formowania, czyli Husserla jako autora dwóch wielkich dzieł: *Badań logicznych* oraz *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Praca ta jest istotna z paru względów. Po pierwsze, jest świetnym wykładem przewodnich zasad nowego kierunku w filozofii europejskiej, co – zważywszy na programowo „ateoretyczny” charakter fenomenologii – samo w sobie jest zadaniem tyleż ważnym, co i trudnym. Pod tym względem można ją porównać do publikacji Romana Ingardena zapoznających czytelników z „dążeniami fenomenologów”⁶, który – podobnie jak Szpet – miał okazję pozostawać czas jakiś w bliskich kontaktach z twórcą fenomenologii. Po drugie, jest ona istotna w porządku twórczości filozoficzno-naukowej samego Szpeta, poszukującego jasnego i twardego oparcia dla swoich badań, które planował prowadzić w różnych dziedzinach kultury. Do zajęcia się tym tematem skłoniła go zatem podwójna motywacja: chęć zapoznania Rosjan z nowym kierunkiem na europejskiej mapie filozoficznej oraz czynnik bardziej osobisty – potraktowanie propozycji Husserla jako własnej platformy metodologicznej.

Co szczególnie pociągało Szpeta w fenomenologii niemieckiego filozofa? Referuje on rzetelnie zawartość programowych dzieł myśliciela z Getyngi, uwypuklając naturalnie te jego tezy, które jemu samemu były szczególnie bliskie. Przede wszystkim – co znalazło wyraz w podtytule książki – dostrzegł w fenomenologii „naukę podstawową”, fundującą podwaliny pod wszystkie inne nauki szczegółowe. Rola filozofii jest tu zupełnie inna niż w projekcie pozytywistycznym, w którym polegała ona na „syntetyzowaniu” (uogólnianiu) osiągnięć nauk „pozytywnych” i budowaniu z nich ogólnego „poglądu na świat”. Fenomenologia programowo nie chce być filozofią „światopoglądową”, ani też filozofią „założeniową”, czyli opierającą się w punkcie wyjścia na arbitralnie przyjętych „założeniach”. Te ostatnie w interpretacji Szpeta „w istocie są nieudowodnianymi twierdzeniami, czyli niewyprowadzanymi z innych i niewymagających dowodu”⁷. Zamiast tego fenomenologia „zasadą wszystkich zasad” czyni doświadczenie i uważa je za ostateczną podstawę wszelkiej wiedzy. W tym doświadczeniu występują dwie różne całości: świadomość i rzecz (a ściślej: postać, w jakiej jawi się ona świadomości). Są to całości odmienne, choć nierozzerwalnie ze sobą związa-

⁶ Chodzi tu o obszerny informacyjny artykuł Ingardena z 1919 roku *Dążenia fenomenologów* oraz jego późniejszą książkę *Wstęp do fenomenologii Husserla*, na którą złożyły się wykłady na Uniwersytecie w Oslo, wydaną jesienią 1967 roku (w przekładzie na język polski pióra A. Półtawskiego ukazały się one nakładem PWN w 1974 roku).

⁷ Г. Шпет, *Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы*, Томск 1996, s. 36.

ne, gdyż – jak to nieustannie powtarza Husserl (a za nim Szpet) – świadomość jest zawsze „świadomością czegoś” (nie istnieje bowiem „pusta” świadomość). W innym sformułowaniu mówi się o intencjonalności świadomości, zakładającej jej ukierunkowanie na coś zewnętrznego w stosunku do niej. Narzędziem świadomości (Husserl mówi o „czystej świadomości”, pozbawionej dzięki zastosowaniu *epoche* i „redukcji fenomenologicznej” wszelkich zakłócających proces poznawczy transcendentnych momentów, która dzięki tym zabiegom staje się naszym *cogito*, czystym „Ja”) jest „inteligibilna intuicja”, umożliwiająca dotarcie do istoty rzeczy, narzucającej się nam na mocy oczywistości i samooczywistości).

W zamyśle Husserla fenomenologia, będąca metodą badającą „wszystko, co istnieje”, ma dostarczać wiedzy pewnej i ścisłej o człowieku i jego świecie. Hasła „fenomenologia jako nauka ścisła (rygorystyczna)” nie należy brać za próbę zbliżenia jej do ideału matematycznego (Husserl nawet przeciwstawia fenomenologię jako naukę o istotach matematyce, ujmującej głównie ilościowe aspekty przedmiotu). „Ścisłość” fenomenologii jest innego rodzaju i polega na „czystym opisie”, który – w przeciwieństwie do pozytywistycznego „wyjaśniania” – jest ukierunkowany na uchwycenie istoty przedmiotu i dlatego jest właściwą metodą fenomenologii. Metodzie „ścisłego opisu”, operującego „pojęciami idealnymi”, Szpet poświęca sporo uwagi, słusznie upatrując w niej „specyficzną metodę fenomenologii jako dyscypliny przedteoretycznej”, której celem jest dotarcie do „oczywistości z jej korelatem – prawdą”⁸.

Szpet w swoim wykładzie zasad fenomenologii jako „nauki podstawowej” kładzie nacisk na to, że nie ma ona przedmiotowych ograniczeń – ma bowiem „badać wszystko”: od konkretnych, materialnych rzeczy poczynając, na tworach najbardziej wybujałej fantazji kończąc. Swoją „analizę ejdetyczną” często zaczyna od przyjrzenia się konkretnemu przypadkowi, „przykładowi”, kończy zaś na uchwyceniu przedmiotu w jego istocie. Droga prowadzi od „sensu zjawiska”, odsłaniającego się w „treści przedmiotu”, który również „zawiera w sobie regułę ujawnienia rzeczy w jej rzeczywistym byciu”⁹. Punktem wyjścia jest więc zjawisko i jego sens. Pojęcie sensu uruchamia problematykę centralną dla hermeneutyki i powoduje, że fenomenologia konfrontuje się z tym wielkim nurtem myśli europejskiej. Szpet interesująco wiąże pojęcie sensu z Arystotelesowską koncepcją entelechii, pojmowaną jako charakterystyka przedmiotu w aspekcie celowości, teleologiczności. Jest ona swego rodzaju „duszą”, w stosunku do której „przedmiot jest tylko «zewnętrznym» znakiem”¹⁰. Ten ostatni termin wskazuje na to, że

⁸ Ibidem, s. 96.

⁹ Ibidem, s. 174.

¹⁰ Ibidem, s. 160.

Szpet uzupełnia fenomenologię Husserla nie tylko o hermeneutykę (co później stało się czymś oczywistym), ale również o semiotykę. Entelechia stanowi „wewnętrzny sens” przedmiotu, na który wskazują jego zewnętrzne kwalifikacje.

Entelechia przysługuje nie wszystkim przedmiotom. Przysługuje ona „siekierze” (by użyć przykładu z książki Szpeta), gdyż ta posiada wewnętrzny sens wynikający z tego, że przedmiot ten służy do „rąbania”. Ale nie dopatrzymy się jej w „ziarnku piasku”. Różnica pomiędzy tymi przedmiotami jest wyraźna i nie może nie wejść do ich istoty. „Siekiera jako zjawisko świata *społecznego* i ziarnko piasku jako zjawisko świata «naturalnego» – przedmiot z wewnętrznym sensem, entelechią i przedmiot czystej treści”¹¹. Siekiera jako wytwór człowieka ma swoje miejsce w kulturze i wynikające stąd znaczenia. Ziarnko piasku jako wytwór natury może mieć natomiast swoją treść w postaci na przykład składu chemicznego. Ale w kulturze również przedmioty natury mogą zyskiwać swoją entelechię, sens. „Nie jest to entelechia we właściwym sensie, lecz «jakby» entelechia, quasi-entelechia. W postawie naturalnej stale mamy do czynienia z quasi-entelechiami, kiedy «wkładamy» do zjawiska, rzeczy coś, co nie jest dla niego właściwe. Na przykład ziarnko piasku tańczy, gwiazda przepowiada, siekiera opowiada”¹².

W przedostatnim cytacie pojawia się pojęcie „świata społecznego”, odnoszące się do pomijanego w fenomenologii Husserla szczególnego rodzaju bytu – bytu społecznego (autor *Badań logicznych* rozróżniał byt rzeczy fizycznych, animalia i stany psychiczne). Szpet, komentując ten podział Husserla, zauważa: „Jednakże tutaj rzuca się w oczy właśnie dla teoretycznie nieuprzedzonego spojrzenia, że opuszczony został szczególny rodzaj bytu empirycznego – byt *społeczny*, który zgodnie z przyjętym przez nas twierdzeniem, powinien posiadać swoją szczególną faktyczność i swój szczególny sposób poznania. Prosta opisowa analiza tego rodzaju bytu od razu pokazuje, że tutaj musimy mieć do czynienia z całkowicie swoistym sposobem poznania, w którym główną rolę odgrywa tak zwane wczucie (*Einfühlung*) i podobne do niego akty”¹³. Odznacza się on swoistym sposobem istnienia (wypełniają go „przedmioty” obdarzone sensem i znaczeniem), które domagają się uświadomienia i rozumienia. Szpet był jednym z pierwszych filozofów, którzy wysunęli problem ontologii społecznej, mającej badać świat społeczny, konstruowany w rozmaitych aktach tetycznych, działaniach świadomych i konwencjonalnych oraz sądach odnoszących się do całego świata. Oprócz (a raczej obok i to w ścisłej bliskości) aktów tetycznych ustanawiających byt

¹¹ Ibidem, s. 163.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 110-111.

społeczny nieustannie mają miejsce akty hermeneutyczne, ustanawiające jego sens. Akty ustanawiające rzeczywistość we wszystkich jej modalnościach i akty tę rzeczywistość interpretujące stanowią w zasadzie jedność. W rezultacie świat społeczny składa się z przedmiotów, do istoty których należy bycie rozumianym, uświadamianym. Implikuje on pewną wspólnotowość, by nie rzec za religijnymi filozofami rosyjskimi – soborowość. „*Absolutne społeczne osamotnienie, «pojedyncza cela», jest przeznaczeniem nie indywiduum jako takiego, lecz tylko wariata; utracić zdolność intuicji inteligibilnej, rozumienia, nawet przy zupełnej doskonałości intuicji doświadczalnej i idealnej – oznacza zwariować – czyli jedyną drogę wyjścia ze społecznej jedności*”¹⁴.

Generalnie rzecz biorąc, stanowisko Szpeta jest pluralistyczne. Pluralizm ten tkwi w samej ontologii społecznej. Jest to pluralizm empiryczny, doświadczalny. Wielość rzeczywistości domaga się rozmaitych – jak je nazywa Husserl – „materialnych lub regionalnych” ontologii. Sam Szpet zaczął swój dojrzały etap działalności filozoficzno-naukowej od napisania wnikliwej pracy o twórcy fenomenologii, kreatywnie rozwijając jego odkrycia. Uzbrojony w niezawodną metodę badawczą, szczególnie predestynowaną do eksploracji świata ludzkiego (w jego czasach zajmowały się nim liczne „nauki o duchu”), ruszył następnie do badania rozmaitych „ontologii regionalnych”, czyli ontologii – jak się wówczas mawiało – odmiennych „szeregów kultury”.

3

Taką ważną dziedziną rzeczywistości społeczno-kulturowej okazała się dla Szpeta historia. Zwrócenie się w stronę historii jako przedmiotu analizy fenomenologicznej nie było przypadkowe. Z jednej strony sama historia w postaci wielkich zdarzeń dziejowych (I wojna światowa, rewolucje rosyjskie 1917 roku, wojna domowa w Rosji) bezpośrednio dotknęła setek milionów ludzi, stając się ich bezpośrednim doświadczeniem biograficznym. Na własnej skórze jej „dobrodziejstw” miał odczuć również Szpet. Z drugiej strony od dłuższego czasu historia była istotnym przedmiotem refleksji filozoficznej. Humanistyka europejska na przełomie XIX i XX wieku przeżywała swoje wielkie chwile, które w jej dziejach zapisały się jako „przewrót antypozytywistyczny”. Zwrócono wówczas uwagę (głównie w szkole badenńskiej, której przewodzili H. Rickert i W. Windelband) na to, że historia jest sposobem istnienia całej kultury. Nauki o kulturze (nauki o duchu, *Geisteswissenschaften*, jak je nazywano w humanistyce niemieckiej) są naukami

¹⁴ Ibidem, s. 173.

historycznymi. Mają one do czynienia z jednokrotnymi „zdarzeniami”, w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych, badających powtarzalne „fakty”. Stąd właściwą metodą dla pierwszych miał być idiografizujący opis, dla drugich zaś obserwacja i eksperyment, zmierzające do ustalenia praw wyjaśniających powtarzalne procesy zachodzące w przyrodzie.

Gustaw Szpet jako zwolennik (i propagator) fenomenologii w Rosji był (podobnie jak jego mistrz, Husserl) antypozytywistą. Wytykał pozytywizmowi liczne błędy i miałości (przede wszystkim naturalizm, „rozpuszczający” kulturę w naturze i każący naukom o kulturze imitować procedury, które obowiązują w naukach przyrodniczych). Ale fenomenologia nie przyjmowała też bezkrytycznie metodologicznych haseł *Geisteswissenschaften*, słusznie zarzucając głoszonemu przez nie historyzmowi pewien relatywizm, uzależniający treści poznawcze od zmiennych sytuacji historycznych. Szpet podszedł do historii (nauki historycznej) jak do jeszcze jednego „przedmiotu”, domagającego się ejdetycznej analizy.

W książce *Historia jako problem logiki (Studium krytyczne i metodologiczne)* stawia problem specyfiki historii, jako nauki należącej do nauk społecznych („nauk o duchu”). W odróżnieniu od „nauk o przyrodzie”, gdzie podmiot poznający bezpośrednio staje przed swoimi „danymi”, poza którymi nie kryje się żadna inna rzeczywistość, w naukach humanistycznych (widać to szczególnie wyraźnie w historii) sytuacja jest zgoła inna. Przytoczmy dłuższy fragment z rozprawy Szpeta, ujmujący specyfikę relacji historyka do przedmiotu jego badań:

„[Historia] w istocie nie może zadowalać się «zewnętrznością», gdyż *zaczyna* od konstatacji, że to, co zostało jej dane, jest tylko *znakiem*. Ujawnienie tego znaku jest jej jedynym zadaniem. Dokumenty i zabytki są znakami, wymagającymi przede wszystkim zrozumienia niektórych działań, które same są znakami, przykrywającymi niektóre poruszające historię czynniki, do których można dotrzeć znowuż za pomocą *rozumienia*. Filozofia może iść jeszcze dalej, za zrozumieniem szukając samego substratu historii, ale w istotnej swojej podstawie za wszystkimi tymi interpretacjami: filologiczną, techniczną, historyczną, filozoficzną leży jedna i ta sama droga rozumienia. Historia w istocie jest nauką nie techniczną, lecz *hermeneutyczną*”¹⁵.

Szpet wszechstronnie przedstawił problematykę związaną z historią pojmowaną zarówno jako sam proces dziejowy, jak i różnorakie sposoby poznawczego opanowania go i nadania osiągniętym wynikom odpowiedniego kształtu narracyjnego. Omawia wypracowane w historyce sposoby podejścia do materiału – od historii „literackiej”, opowiadającej o wielkich zdarzeniach i ludziach, po historię filozoficzną i naukową. Wiele miejsca

¹⁵ Г. Шпет, *История как проблема логики. Критическое и методологическое исследование*, Москва 2006 (reprint wydania z 1916 roku), s. 23.

poświęca rozróżnieniu między historią jako nauką empiryczną a swoją logiką i filozofią historii, nacelowaną na rzeczywistość empiryczną w celu ujawnienia ukrytego sensu (ducha) dziejów.

Szczegółowo referuje myśl filozoficzną XVIII wieku (wieku uznanego powszechnie za „niehistoryczny” lub nawet „antyhistoryczny”). Skupia się głównie na oświeceniu francuskim (Volter, Rousseau, d’Alembert) i niemieckim (Wolf, Kant), angielskim empiryzmie i filozofii Hume’a. W pojmowaniu historii Szpet różni się jednak od głównego nurtu przełomu antypozytywistycznego tym, że nie traktuje jej jako nauki idiograficznej, skoncentrowanej na opisie pojedynczych „wydarzeń”. Pisze: „Historia może nie być nauką nomotetyczną i tym niemniej *jest ona nauką wyjaśniającą*, czyli nauką, której logicznym zadaniem jest ustanowienie wyjaśniających *teorii*”¹⁶.

Najciekawsze jest jednak to, że Szpet w swoim rozumieniu nauki historycznej jest bardzo bliski współczesnej refleksji historiograficznej i historiozoficznej. Najważniejsze jego innowacje w tym zakresie, które szczególnie korespondują z dzisiejszymi (a więc grubo ponad pół stulecia późniejszymi) stanowiskami w tych kwestiach, można ująć w następujących punktach: „1) źródłem wiedzy historycznej są raczej słowa, a nie fakty, 2) historyk nie opisuje i nie wyjaśnia, lecz interpretuje, 3) historia przede wszystkim jest historiografią, przedstawieniem przeszłości z nowej perspektywy, 4) jej metody nie są wąsko dyscyplinarne, lecz można je stosować również do innych typów badań”¹⁷.

W pierwszym punkcie chodzi o to, że historyk – jako przedstawiciel nauki konkretnej i empirycznej – w swojej pracy nie ma do czynienia z „gołymi” zdarzeniami, lecz z dokumentami, różnego rodzaju „źródłami” (świadczeniami) historycznymi. Samo „zdarzenie”, nazywane historycznym, jest – niczym Kantowska „rzecz sama w sobie” – niedostępne badaczowi. Tropi on jedynie jego mniej lub bardziej wiarygodne ślady. Współczesny amerykański teoretyk historii, Hayden White, przypomina w związku z tym obecnie powszechnie przyjętą przez historyków prawdę, że zdarzenie może wkroczyć do historii, stać się „faktem historycznym”, kiedy zostaje przez kogoś odnotowane, zapisane. White aforystycznie pisze, iż „zdarzenie się dzieją, fakty są ustanawiane”¹⁸. Szpet ujmuje to – jak przystało na filozofa – w sposób bardziej uogólniony: „...Historia jako nauka zna tylko jedno źródło poznania – *słowo*. Słowo jest *formą*, pod którą historyk znajduje treść rzeczywistości, podległą jego naukowej kompetencji; słowo jest tym *znakiem*, wychodząc od którego historyk dochodzi do swojego przedmiotu z jego specyficzną treścią,

¹⁶ Ibidem, s. 25.

¹⁷ P. Steiner, *Tropos Logikos. Gustav Shpet's Philosophy of History*, [w:] *Gustav Shpet's Contribution to Philosophy and Cultural Theory*, ed. G. Tihanov, West Lafayette 2009, s. 15.

¹⁸ H. White, *Proza historyczna*, red. E. Domańska, przekład zbiorowy, Kraków 2009, s. 258.

stanowiącą znaczenie lub sens tego znaku”¹⁹. Oznacza to (przechodzimy tu już do dalszych punktów filozofii historii Szpeta), że badacz tej sfery rzeczywistości zachowuje się zupełnie inaczej niż przedstawiciel nauk przyrodniczych. Szpet bardzo trafnie, i chciałoby się rzec – bardzo nowocześnie, wychwytuje i formułuje tę różnicę. Pisze: „...«słowo» jako forma, wyrażająca i komunikująca i jako znak posiadający sens, jest tym przedmiotem, którego badanie stanowi bezpośrednio przeznaczenie *logiki*. [...] Stąd się bierze przeciwstawienie przyrodzawcy i historyka, które może być scharakteryzowane jako przeciwstawienie *obserwatora* i *czytelnika*: przyrodzawca obserwuje, historyk czyta”²⁰. Myśl tę rozwija Szpet w liście do mediewisty Dmitrija Pietruszewskiego. Ze względu na ważność i świeżość jego uwag „o zawodzie historyka” przytoczmy dłuższy fragment:

„Przedmiot historyczny nigdy nie jest dany w bezpośredniej percepcji i kontemplacji. Jest to przedmiot zasadniczo dany tylko w *świadectwach* (*the evidence*): dokumencie, zabytku, akcie, zeznaniu i tak dalej. W jednym ze swych artykułów cytowałem Usenera: «filolog – pionier historyka», ale idę dalej i mówię: «historyk – podwójny filolog». Gdyż historyk, przeczytawszy filologiczny zabytek, znowu poddaje go *swojej* krytyce i interpretacji. Rzeczy (realia) filologa dla historyka są jeszcze tylko *znakami, słowami, symbolami*: «zaproszenie Waregów», «zabójstwo Cezara», «śmierć Karola Wielkiego» – dla niego są znakami, domagającymi się deszyfracji i ukrywającymi szczególną historyczną *ens reale*: grupy społeczne, partie, stosunki, organizacje i tak dalej. Dla przyrodnika taka interpretacja jest pozbawiona sensu, dla niego «jednostkowość» nie jest znakiem, lecz samą rzeczą: kometa jest kometą, a nie wróżbą, dżuma jest dżumą, a nie wyrazem jakiejś woli i tak dalej. Interpretujący przyrodnik szybko stałby się mitotwórcą. Ale historyk nie ogranicza się do interpretacji, *podobnie* jak przyrodnik szuka wyjaśnień przyczynowych. Jednakże trzeba ustalić *stopień* tego podobieństwa”²¹.

Powyższe słowa, pisane w latach dwudziestych ubiegłego wieku, stanowiły prawdziwą rewelację w refleksji nad statutem poznawczym nauki historycznej. Dla porównania przytoczmy stosunkowo niedawne rozważania Łotmana, które przecież nie brzmią całkiem anachronicznie, choć ich wtórność w stosunku do myśli Szpeta wydaje się oczywista. Semiotyk z Tartu pisze:

„Historyk skazany jest na pracę z tekstami. Pomiedzy zdarzeniem «jakim ono jest» i historykiem znajduje się *tekst* i to w zasadniczy sposób zmienia sytuację naukową. Tekst zawsze jest przez kogoś stworzony i jest zaszłym zdarzeniem przełożonym na jakiś język. Jedna i ta sama realność, zakodowana w rozmaity sposób, wytworzy

¹⁹ Г.Г. Шпет, *История как предмет логики*, [w:] *Научные известия. Сборник второй*, Москва 1922, s. 14-15.

²⁰ *Ibidem*, s. 16.

²¹ Г. Шпет: *Жизнь в письмах...*, s. 450-451.

różne, czasem przeciwstawne – teksty. Wydobyć z tekstu fakt, z opowieści o zdarzeniu – zdarzenia stanowi operację deszyfracji. W ten sposób, uświadamiając to sobie czy nie, historyk zaczyna od semiotycznych manipulacji ze swoim wyjściowym materiałem – tekstem. Przy tym – jeśli operacje te przeprowadza on nieświadomie, i badacz, upewniwszy się w oryginalności dokumentu, uważa, iż znajomość języka i intuicyjne poczucie wiarygodności wyrobione w trakcie pracy wystarczą dla zrozumienia tekstu – z reguły następuje podstawienie na miejsce historycznego audytorium tej «naturalnej świadomości», która w rzeczywistości okazuje się świadomością samego historyka ze wszystkimi jego kulturowo-historycznymi przesądami²².

Porównanie tych dwóch fragmentów ukazuje w całej pełni pionierskość propozycji Szpeta. Historyka-filologa wystarczy zastąpić historykiem-semiotykiem i przyjąć szersze rozumienie tekstu, by dostrzec u obydwu autorów tę samą w gruncie rzeczy myśl. Nie musi to dziwić, gdy się uwzględni semiotyczne zainteresowania Szpeta, choć jego semiotyka nie należała do nurtu zapoczątkowanego przez F. de Saussure'a (co jest słuszne w odniesieniu do Łotmana), lecz wywodziła się raczej z semiotyki filozoficznej, której wybitnym przedstawicielem z przełomu XIX i XX wieku był amerykański filozof-pragmatyk Ch.S. Peirce.

Szpet, jak już stwierdziliśmy, był antypozytywistą (antynaturalistą), jeśli chodzi o ontologię społeczną. Jego „świat społeczny” nie był przedłużeniem świata natury. Przedmioty składające się ten na świat miały swoje znaczenie i sens, były obdarzone entelechią i celowością, czego nie można powiedzieć o przedmiotach należących do świata przyrody. Ale jeśli chodzi o stronę metodologiczną, to broni on zasady przyczynowości w badaniach nad historią i kulturą. Historyk – powtórzmy jego ostatnie cytowane słowa – „...szuka wyjaśnień przyczynowych”. Pod tym względem jego stanowisko przypomina pozycję polskiego filozofa kultury i późniejszego wybitnego socjologa, Floriana Znanieckiego, który antynaturalizm w zakresie ontologii kultury (zalecał badać ją z koniecznym uwzględnieniem „współczynnika humanistycznego”) – w zakresie metodologii łączył z wzorcem wypracowanym w przyrodoznawstwie, czyli z szukaniem powiązań przyczynowo-skutkowych. Ale jest też istotna różnica. Szpet mówi o *podobieństwie* do działań przyrodoznawcy i potrzebie ustalenia stopnia tego podobieństwa. Przy czym w jego ujęciu nie historyk (humanista) upodabnia się do naturalisty, lecz odwrotnie: sam naturalista często upodabnia się do historyka. W czym jednak tkwi różnica ich działań? Szpet odpowiada na to pytanie następująco:

²² Ю.М. Лотман, *Изъявление Господне или азартная игра? (Закономерное и случайное в историческом процессе)*, [w:] Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа, Москва 1994, s. 353.

„Rzecz w tym, że podstawową ontologiczną przesłanką naturalisty jest wyobrażenie Kosmosu jako zamkniętego systemu działań sił materialnych. [...] Wewnątrz tego systemu przyczyny całkowicie przechodzą w działania i odwrotnie, tak że pomiędzy nimi ustanawia się pełną równość. Zachowanie materii i energii to podstawowe zasady przyrodoznawstwa. Z (czas) jest tu jedynie zmianą w *R* (przestrzeń) i prędkości. [...] System Kosmosu przechodzi w system równań.

Inaczej przedstawia sobie swój świat historyk. Jego system nie jest zamknięty, lecz rozwijający się. [Czas] w historii nie mierzy się *R* (przestrzenią) [...] w żadnych warunkach nie jest on odwracalny i dlatego wszelki zaszyły w nim proces jest absolutny (jak rozumeli to już średniowieczni teolodzy: Bóg sam nie może unieważnić zaszyłych wydarzeń)”²³.

Dlatego w obu tych sferach rzeczywistości zupełnie inaczej wygląda samo wyjaśnianie przyczynowe. W naukach przyrodniczych najczęściej polega ono na podporządkowaniu pojedynczego przypadku („faktu”) ogólnej regule („prawo”). Ani fakt, ani prawo samo w sobie nie przyciąga uwagi przyrodoznawcy. „Praktycznie przyrodoznawstwo całkowicie zadowala się teoretycznym prawdopodobieństwem, zaś całe jego znaczenie życiowe tkwi w technice. Zainteresowania *faktem* jako faktem nie przejawia ani naturalista, ani technik; dla pierwszego fakt jest ciekawy jako sprawdzian teorii, dla drugiego teoria jest ciekawa jako sprawdzian faktu”²⁴.

Zupełnie inaczej wyjaśnianie przyczynowe wygląda w naukach historycznych. Mają one do czynienia z jednostkowymi (a nie seryjnymi) faktami-wydarzeniami. Dlatego w nich

„wyjaśnienie jest również indywidualne, podobnie jak wyjaśniany fakt i w tym sensie jest także indywidualne. Jest to przejście od pewnej części do konkretnej całości, a nie do abstrakcyjnej teorii. Tutaj właściwie odtwarza się fakt jako fatum w jego pełnej indywidualności. Tutaj nie ma hipotezy w przyrodoznawczym sensie terminu, nie ma również indukcji w takim samym sensie, czyli prawdopodobnej konkluzji do wspólnej przyczyny poprzez obserwację powtarzających ją działań i poprzez eksperymentalne sprawdzanie związku danych działań i przyczyny. Przyczynę ustanawia się tak samo jak fakt *dany* i absolutny w wyżej podanym sensie («*tak było!*») i to niezależnie od tego, czy *wykład* historyczny odzwierciedla analityczną interpretacyjną drogę *badacza* czy też jest on prowadzony syntetycznie jako przedstawienie w czasowej następczości. [...] Tendencja historyka do ukazywania historycznej przyczynowości w postaci ogólnych twierdzeń i formuł nieuchronnie prowadzi go do moralizowania i formułowania sentencji typu moralnego, a nie naukowego”²⁵.

Wyjaśnianie typu historycznego (szerzej: humanistycznego), wynikające z logiki przedmiotu historycznego i jego ontologii, musi się odwoływać –

²³ G. Szpet: *Жизнь в письмах...*, s. 451.

²⁴ Ibidem, s. 452.

²⁵ Ibidem, s. 453.

zdaniem Szpeta – do pojęcia struktury. Heinrich Rickert przeciwstawił naukom przyrodniczym nauki historyczne, pierwsze określając jako generalizujące, drugie zaś jako indywidualizujące. Szpet idzie dalej i postuluje, aby również to, co w historii jest indywidualne (na przykład kolejne epoki historyczne), „analizować jako *samodzielny przedmiot*, a nie tylko jako produkt indywidualizującej metody”²⁶. To zaś jest niemożliwe bez sięgnięcia po pojęcie struktury. O strukturze (a ściślej: strukturalności) przedmiotu historycznego pisze on następująco:

„Strukturalność przedmiotu oznacza przede wszystkim konkretność, czyli samodzielność, nie abstrakcyjną naturę tego przedmiotu. Każda jego część tylko dopóty zachowuje w *badaniu* swoje przedmiotowe znaczenie, dopóki rozpatruje się ją jako *człon* w budowie całości, spełniający swoją specyficzną i względnie samodzielną funkcję. Są członki, które przestają funkcjonować, przynosząc niewielką szkodę całości lub w ogóle jej nie przynosząc, ale są takie, które są niezbędne dla funkcjonowania całości. Zmiana struktury – co stanowi właśnie proces historyczny, «rozwój» i tak dalej – dokonuje się poprzez wzmocnienie i, by tak rzec, uwypuklenie jednego członka, osłabienie innego, wygaśnięcie funkcji sąsiedniego i tak dalej, prowadząc do zmiany całości i przejścia z jednego stanu w inny. Ponieważ mowa tutaj o realnym procesie historycznym, wszystkie rutynowe w przyrodoznawstwie pojęcia: przyczyny, czynniki, warunków i inne powinny być w zastosowaniu do nowego pojęcia przedmiotu od nowa przeanalizowane i, tam gdzie trzeba, zmodyfikowane w nowym sensie”²⁷.

Także samo pojęcie struktury (i kolejne pojęcia, takie jak model, typ (idealny), całość, składnik) w naukach historycznych jest inne niż w naukach przyrodniczych. Wynika to z odmienności samego procesu rozwojowego w obu tych sferach rzeczywistości. Przyroda – powiada Szpet – po prostu istnieje w swoim zamkniętym systemie, historia zaś realizuje się w swoim jedynym czasie, będąc przy tym systemem otwartym na nowe stany i możliwości. (Szpet potrafi zganić Hegla za jego skupienie się na przeszłości i taktowaniu historii jako swego rodzaju geologii). W przyrodoznawstwie powyższe pojęcia są abstrakcjami, uwzględniającymi to, co *ogólne (generalis)*, podczas gdy w *Geisteswissenschaften* mają one bardziej konkretny charakter, orientują się na to, co *wspólne (communis)*.

Fenomenologia miała badać wszystko, co istnieje – światy realne i możliwe. Analizować wszelkie przejawy życia, a nie tylko zjawiska typowe, dające się uchwycić pojęciowo (w pojęciach, jak je pojmuje logika). Dlatego też Husserl zaczyna mówić o „pojęciach grupowych” (*Gruppenbegriffen*), które mogą być przydatne zwłaszcza w humanistyce, mającej do czynienia nie tyle z „typami”, co z „indywiduami”. Szpet, biorąc pod uwagę te ostatnie, stawia kwestię „pojęć indywidualnych”. Choć na pierwszy rzut oka połączenie

²⁶ Ibidem, s. 454.

²⁷ Ibidem, s. 455.

„pojęcie indywidualne” brzmi dziwnie, to jednak jest ono dopuszczalne, gdyż istnieją czysto indywidualne istoty. Od strony logiki nie ma przeszkód, by takie pojęcia wprowadzić: „jeśli pojęcie indywidualne jako numeryczne jest pojęciem o indywiduum lub o tym, co jest indywidualne, to jest niezrozumiałe, dlaczego pojęcie «indywidualne» nie może być ogólnym”²⁸ – konkluduje Szpet.

Szpet przypatruje się bliżej pracy historyka, próbuje scharakteryzować jego stosunek do badanej przezeń przeszłości (epoki) i określić jego zadania poznawcze, a także miejsce historii w całym cyklu nauk o człowieku i kulturze. Jego zdaniem historia zajmuje uprzywilejowane miejsce w systemie kultury. Stanowi też najważniejszy składnik w formacji intelektualnej każdego człowieka: „tylko historia jest centrum i podstawą wykształcenia człowieka kulturalnego. Same nauki przyrodnicze zyskują autentycznie edukacyjne znaczenie – a nie wąsko utylitarne – kiedy są wprowadzane historycznie, w związku z historią kultury ogólnej i kiedy we współczesnej swojej postaci są również prezentowane i wykładane jako produkty ogólnego rozwoju ludzkiej myśli i energii”²⁹.

Także w porządku kultury zachowuje ona swoje centralne miejsce. Każda dziedzina rzeczywistości ma swój wymiar historyczny, zatem historia jako nauka może stanowić pewien wzór postępowania badawczego (i to nie tylko dla nauk humanistycznych). Dlatego Szpet stara się przybliżyć pracę historyka, opisać sam jej proces, wyróżniając w niej kolejne charakterystyczne fazy. Jak wiemy, „materiałem”, z którym pracuje historyk, są rozmaite teksty: zabytki materialne i werbalne, ślady minionego czasu. Kompletowanie „źródeł” to pierwsza i elementarna faza, nazywana przez Szpetę heurystyczną. Dalej następuje stadium opracowania materiału, wnikliwe czytanie, krytyka i interpretacja źródeł. Trzecie stadium, wieńczące proces poznawczy w badaniach historycznych, polega na werbalizacji wyników poprzednich faz, ich słowny wykład.

O dwóch pierwszych stadiach wiele mówiła stara historia. Odnosząc się do niej problematykę omawiały szczegółowo rozmaite „nauki pomocnicze” historii. Szpet skupia się na ostatnim stadium (i na przejściu między nim a poprzednim stadium „interpretacji”). Poznanie zaczyna się od momentu „czytania źródeł”. Jest ono odpowiednikiem „obserwacji” w naukach przyrodniczych. Ale już tutaj pojawia się odmienność wiedzy historycznej: „Umieć obserwować i umieć czytać oznacza w poznaniu empirycznym jedno i to samo: umieć rozumieć sens znaku słownego, który wskazuje na odpowiednią część rzeczywistości. Ponieważ właśnie nauka historyczna bezpo-

²⁸ Г. Шпет, *Явление и смысл...*, s. 105.

²⁹ Г. Шпет: *Жизнь в письмах...*, s. 453.

średnio ma do czynienia z «czytaniem słowa», to stąd samo przez się bierze się jej logiczne pierwszeństwo wśród nauk empirycznych³⁰.

Historyk – co jest bardzo istotne z tego punktu widzenia – łączy w sobie dwie role: czytelnika i pisarza. W stosunku do realnego procesu historycznego jest on czytelnikiem (czyta go i pragnie zrozumieć poprzez „źródła”), zaś w stosunku do społeczeństwa jest pisarzem. Dlatego Szpet pisze o komunikacji jako swego rodzaju podstawie historii jako nauki: „...Komunikowanie jest zasadniczym faktem i warunkiem komunikacji społecznej; jego zbadanie stanowi podstawę nauki historycznej. [...] Pojęcie «komunikowania» jest pojęciem wyrażającym korelację i wymagającym następujących terminów korelacji: mówiący i słuchający, pisarz – czytelnik, autorytet – uznanie, źródło – odbiorca itp. [...] [Historyk] w jednej osobie łączy obydwie terminy przywołanej korelacji: jest jednocześnie czytelnikiem i pisarzem. Powinien on umieć rozumieć [...] i powinien umieć przekazywać rozumiane³¹. Rozumienie odnosi się do badania „źródeł” (tutaj historyk postępuje jak filolog i hermeneuta). Przekazywanie to formułowanie uzyskanych wyników i nadawanie im kształtu „narracji historycznej”. Tutaj dwie wspomniane fazy postępowania historyka – „interpretacja” i „tworzenie tekstu” (który sam w sobie jest faktem społecznym) – zazębiają się. W każdym razie Szpet przywiązuje ogromną wagę do sposobu formułowania, wysławiania rezultatów pracy ze źródłami. Tutaj, czyli w samym wykładzie historii, tkwi jej naukowość. Tutaj filolog i hermeneuta spotyka się z logikiem, nadającym dziełu historyka wszystkie rygory tekstu naukowego.

4

Lata dwudzieste ubiegłego wieku to najpłodniejszy okres w działalności naukowej Szpeta. Można powiedzieć, że na jego biografię coraz bardziej zaczęła oddziaływać Historia (i to pisana wielką literą). Jeśli do 1917 roku (tj. do rewolucji rosyjskich) mógł w dużej mierze sam decydować o swoim życiu, projektować i realizować swój program życiowy (zawodowy, publiczny i prywatny), to od początku trzeciej dekady minionego stulecia jego wybory były coraz bardziej ograniczane przez tzw. czynniki zewnętrzne. Tak się zaczęło dziać po zakończeniu wojny domowej w Rosji i zwycięstwie w niej bolszewików. Nowa władza zaczęła wprowadzać swoje porządki nie tylko w sferze ekonomiczno-politycznej, ale także w dziedzinie szeroko rozumianej polityki kulturalnej. Dla rządzących istotnym problemem była postawa przedrewolucyjnej inteligencji, a ta przecież nie w całości zaakceptowała

³⁰ Г.Г. Шпет, *История как предмет логики*, s. 18.

³¹ *Ibidem*, s. 32.

nowy ustrój. Wobec tej części, której nie można było „reedukować”, władza radziecka od razu zaczęła stosować represje. (Pierwszy obóz „specjalnego przeznaczenia” na Wyspach Sołowieckich powstał już w 1922 roku). Natomiast grupę obejmującą najbardziej znane osoby postanowiono wydalic z kraju. W ten sposób wysłano na przymusową emigrację wielu wybitnych intelektualistów. Najbardziej znany przypadek takiej deportacji miał miejsce w 1922 roku, kiedy to jesienią z Piotrogradu wypłynęły dwa niemieckie statki pasażerskie (parowce „Oberbürgermeister Haken” i „Preussen”), biorąc kurs na Szczecin i unosząc na swoich pokładach około 160 filozofów, literatów, prawników, polityków, których Lenin i jego towarzysze uznali za nieprzejednanych wrogów. Jednym z pasażerów tych „statków filozoficznych” (jak je wkrótce nazwano) miał być Gustaw Szpet. Włożył on dużo wysiłku, by – korzystając z przychylności niektórych działaczy partyjnych – skreślono go z listy osób wyznaczonych do wysyłki. Walka o pozostanie w kraju w opinii Szpeta miała sens. Podobnie jak wielu innych inteligentów łudził się, że rewolucje rosyjskie otworzą nową kartę w dziejach Rosji, inteligencji i kultury rosyjskiej. Idea ta – program nowego rosyjskiego (słowiańskiego) renesansu – narodziła się wcześniej (jej propagatorem i głównym ideologiem był filolog klasyczny Tadeusz Zieliński), ale w rewolucjach 1917 roku zyskała nowy impuls. Jej oddziaływania nie uniknął również Gustaw Szpet, o czym mogą świadczyć jego słowa ze wstępu do *Zarysu rozwoju filozofii rosyjskiej*:

„Jak rewolucja sama w sobie jest antytezą, zwiastunem syntezy, podobnie zmierzch, o którym mówię, jest zapowiedzią nowego świtu. Jest to już kwestia subiektywnej wiary i pragnienia dostrzec w tym świecie nie odtworzenie, nie restaurację, lecz Odrodzenie jako realny byt historyczny w ścisłym sensie historycznej kategorii Renesansu. Nie ma w rzeczywistości poprzedniej inteligencji naszej, ale staje się nowa inteligencja, nie ma starej Rosji, ale powstaje nowa! Oddzielni przedstawiciele starej inteligencji mogą, odrodzisz się, wejść do nowej, ale nie oni określą jej realność, będą musieli przyjąć tylko ostatnią. Przedwcześnie jest mówić o tym, jaka będzie ideologia nowej inteligencji, istotne jest to, że nie będzie ona poprzednią, że będzie zasadniczo nową. W innym wypadku nie byłoby nic bardziej poronionego niż nasza rewolucja”³².

Nadzieje Szpeta wkrótce jednak rozminęły się z rzeczywistością. Stara inteligencja szybko została przy aplauzie mas wyeliminowana z życia publicznego, „Nowa inteligencja”, której wyczekiwał Szpet, nie zaistniała. Z czasem powstała grupa społeczna złożona ze specjalistów, absolwentów różnego typu uczelni zawodowych, która z etosem dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej nie miała nic wspólnego i którą później Aleksander

³² Г. Шпет, *Очерк развития русской философии*, Москва 2008, s. 42. Więcej o tej pracy Szpeta zob. B. Żyłko, *Gustaw Szpet jako historyk filozofii rosyjskiej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2011, nr 1.

Sołżenicyn pogardliwie nazwał „wykształciuchami”. Życie kulturalne zostało poddane niezwykle ostrej kontroli ideologicznej ze strony totalitarnej władzy i zamiast rozwoju wysokiej kultury powstała jej karykatura, czyli namiastka skrojona na potrzeby i możliwości klasy formalnie panującej – proletariatu, a w rzeczywistości – nomenklatury partyjnej, sprawującej władzę w jej imieniu.

Zmieniła się też sytuacja zawodowa samego Szpety. Już w 1921 roku bolszewicy zlikwidowali wydziały filozoficzne na uniwersytetach (w Rosji zdarzyło się to po raz drugi – pierwszy raz za panowania Mikołaja I), zamiast nich tworząc wydziały nauk społecznych. Szpet, związany z uniwersytetem moskiewskim, musiał zrezygnować z zajęć ściśle filozoficznych i zaczął wykładać metodologię nauk społecznych oraz psychologię społeczną i etniczną.

Lata dwudzieste, oglądane z dzisiejszej perspektywy, jawią się jako okres niezwykle płodny w dziejach humanistyki rosyjskiej. Pomimo restrykcji ideologicznych dopuszczano pewien pluralizm poglądów, co dobrze widać na przykład w dziedzinie nauki o literaturze, gdzie współistniały ze sobą – tocząc ostre spory – różne orientacje metodologiczne: od formalistów po ortodoksyjnych marksistów („wulgarnych socjologów”). Ta względna tolerancja w stosunku do „poputczyków” (współwędrowców), ludzi akceptujących ogólne założenia ustrojowe, umożliwiła powołanie do życia w Moskwie nowej placówki naukowo-dydaktycznej – GACHN, której znaczenie dla rosyjskiej myśli humanistycznej dopiero dziś staje się widoczne w całej pełni.

Akademia powstała wiosną 1921 roku i po kilku miesiącach jej struktura została już wykrystalizowana. Kierowała nią Rada Naukowa z prezydium, na czele którego stanął pierwszy prezydent – Piotr Kogan, a jego zastępcą, czyli wiceprezydentem Akademii, został właśnie Szpet. Akademia składała się z kilku wydziałów (filozoficznym kierował Szpet) i wielu sekcji oraz podsekcji, zajmujących się konkretnymi problemami poszczególnych rodzajów sztuk (sekcja literacka miała szczególnie wiele rozmaitych podsekcji, pracowni i komisji – od podsekcji poetyki teoretycznej po komisję techniki przekładu artystycznego).

Akademia miała programowo otwarty charakter i nie uprzywilejowywała żadnego kierunku metodologicznego. Pisał to tym *expressis verbis* Michaił Pietrowski we wstępie do pierwszego tomu serii *Ars poetica*, usprawiedliwiając niejako różnorodność podejść zademonstrowanych w poszczególnych pracach: „Nie wspólna doktryna literaturoznawcza, nie wspólność chwytów badawczych, ale wspólny przedmiot badań i wspólność teoretycznych zainteresowań sztuką słowa, literaturą jako sztuką, łączą je ze sobą”³³. Ta otwartość widoczna jest także w bardzo intensywnej aktywności odczytowej

³³ *Ars poetica*, t. I, Москва 1927.

prowadzonej w Akademii. Udostępniała ona swoje audytoria dla licznych i wywodzących się z różnych tradycji badawczych i światopoglądowych prelegentów. Wśród nich znajdują się tak wybitne osoby, jak N. Bierdiajew, M. Gierszenzon, W. Iwanow, A. Łosiew, A. Łumaczarski, K. Malewicz czy F. Stiepun. W centrum zainteresowań Szpeta i współpracowników z kierowanego przez niego wydziału znajdowała się szeroko rozumiana estetyka jako nauka (w tym także problematyka terminologii artystycznej)³⁴. Akademia miała swoje wydawnictwo i starannie dobraną bibliotekę. W wydawnictwie w czasie działalności GACHN ukazało się ponad 70 monografii poświęconych estetyce i teorii poszczególnych rodzajów sztuk. Reprezentowały one nie tylko wysoki poziom merytoryczny, ale i edytorski, stanowiąc przykłady bibliofilskiej wręcz staranności o wygląd zewnętrzny wydawanych książek, co w tamtych czasach nie było częstym zjawiskiem.

Lata spędzone w murach Akademii były dla Szpeta wyjątkowo owocne. Czuł się dobrze w panującej tam atmosferze intelektualnej. Była to chyba ostatnia przystań dla niedobitków dawnej inteligencji twórczej. Sielanka nie mogła jednak trwać długo. Wraz z postępującym usztywnianiem się systemu i przybieraniem przez niego postaci represyjnej dyktatury, nieznoszącej żadnych odstępstw od „generalnej linii”, nasiliły się ataki na Akademię za uprawianie idealizmu na „froncie ideologicznym”. W 1930 roku włączono ją do sieci placówek RANION (Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук – Rossijskaja asocjacja nauczno-issledowatielskich institutow obszczestwiennych nauk), co faktycznie równało się jej likwidacji jako niezależnej placówki naukowej. Ten fakt odnotowała „Litieraturnaja gazieta” z 27 stycznia 1930 roku w krótkiej notatce, w której można przeczytać: „Ponieważ akademia przemienia się w jeden z naukowo-badawczych instytutów RANION, przewodzić jej będzie nie prezydent, lecz dyrektor – prof. P.S. Kogan. Zastępcami dyrektora mianowano tow. Maca i tow. Morozowa. [...] Prezydium RANION razem z nowym prezydium GACHN, które już przystąpiły do konkretnej pracy, zrewidowały cały personalny skład akademii. W rezultacie z 77 członków ponownie zatwierdzono 34. Z 25 pracowników naukowych pozostawiono tylko 9 osób. Do grupy nowych pracowników włączono 6 doktorantów, którzy ukończyli instytuty RANION”³⁵. Notatka, pisana już typową sowiecką nowomową, formalnie mówi o reorganizacji Akademii, a w rzeczywistości chodzi o jej

³⁴ Prace nad terminologią estetyczno-artystyczną miały być zwieńczone wydaniem *Słownika terminów artystycznych*. Publikacja ta powstawała w latach 1923-1929, ale światło dzienne ujrzała dopiero w 2005 roku (*Словарь художественных терминов ГАХН. 1923-1929*, Москва).

³⁵ „Литературная газета” 1930, № 4 (41), s. 3. Dla ciekawości można dodać, że w tym samym numerze (na pierwszej stronie) Wiktor Szklowski zamieścił słynny artykuł *Pomnik błędowi naukowemu*, będący nekrologiem szkoły formalnej, a więc ugrupowania, które sam powoływał do życia przed dwudziestu paru laty.

likwidację. Jej przejęcie odbywa się drogą nie tylko redukcji etatów, ale też poprzez dokooptowanie młodej, „swojej” kadry, wychowanej w bardziej politycznie prawomyślnych instytutach.

Dla samego Szpeta likwidacja Akademii była osobistą, życiową katastrofą, polegającą na wykluczeniu ze sfery komunikacji społecznej. Z dnia na dzień stał się nikim. Komentując jego „dziennikowe” notatki z tamtych lat, Tatiana Szczedrina pisze, że Szpet tę zmianę swojego statusu odczuł boleśnie, widząc w niej swego rodzaju anihilację siebie jako podmiotu społecznego. „Nie jest już dyrektorem Instytutu Filozofii, nie jest wiceprezydentem GACHN i nawet nie jest profesorem uniwersytetu. Te jego role społeczne przestały istnieć w jednej chwili. Sfera rozmowy Szpeta zredukowała się do rozmiarów rodziny i paru przyjaciół”³⁶. „Czystki” w sferze kultury („nadbudowy” w języku ówczesnych marksistów), które zaczęły się niemal od razu po przejściu władzy przez bolszewików („statek filozofów” stał się tutaj swego rodzaju symbolem), na początku lat trzydziestych były już właściwie zakończone. Wyprzedziły one (i w pewnym sensie – przygotowały) „wielkie czystki” z końca tej dekady, które w historii nazwano „wielkim terrorem”.

5

W latach dwudziestych Szpet nie mógł już działać jako „czysty” filozof (chyba żeby, jak czynili to niektórzy jego koledzy, przechrcił się na ortodoksyjnego marksistę), ale nadal był aktywny w życiu intelektualnym. Odejście od filozofii mogło mieć w jego przypadku także wewnętrzne przyczyny. Jako filozof określił się we wcześniejszych pracach, zostając jednym z propagatorów i fundatorów fenomenologii w Rosji. Filozofia ta, jak pamiętamy, miała badać „wszystko, co istnieje”. Szpet w tym okresie, nie zdradzając zasad fenomenologii, mógł stosować jej metodę do eksploracji „ontologii regionalnych” – poszczególnych dziedzin świata społecznego.

Te bardziej szczegółowe badania były jednak zakorzenione w poglądach filozoficznych, które koncentrowały się wokół problemów tradycyjnie zaliczanych do „pierwszej filozofii” (lub – jak kto woli – metafizyki). Dla Szpeta dotyczyły one (co jest niejako naturalne dla fenomenologa) świadomości i podmiotu. Podmiot w filozofii ma rozmaite znaczenia, a nawet swoje odrębne teorie. W filozofii nowożytnej najczęściej ujmowano go jako człon korelatywnej pary „podmiot – przedmiot”, której dzieje w dużym stopniu wyznaczają drogę epistemologii: od Kartezjusza po dwudziestowieczne

³⁶ Т. Щедрина, *Архив эпохи: тематическое единство русской философии*, Москва 2008, s. 195.

próby jej przekroczenia. Husserl (a za nim Szpet) nie przywiązuje do tego przeciwstawienia tak wielkiej wagi jak poprzednicy. Dla fenomenologów jest to zagadnienie pozorne, unieważniane przez pierwotny nierozzerwalny związek *cogito* i *cogitatum*, świadomości i rzeczy. Zamiast o podmiocie, Szpet woli mówić o „ja” („czystym ja”), które jest utożsamiane właśnie ze świadomością. Jest ono tym stałym elementem, do którego odnoszą się wszystkie akty i przeżycia i który jako jedyny nie podlega redukcji fenomenologicznej. Czym jest owo „ja”, owa „świadomość”? W artykule z 1916 roku zatytułowanym *Świadomość i jej właściciel* odpowiada: „Ja w swoim konkretnym znaczeniu jest społeczną «rzeczą»”³⁷. Ja jest przedmiotem posiadającym swoje imię własne i istniejącym pośród innych takich samych przedmiotów. Szpet w uzasadnieniu swojej tezy powołuje się na rozróżnienie treści i przedmiotu w przedstawieniach, dokonane przez Kazimierza Twardowskiego. W tym, co uświadamiamy, można rozróżnić „treść” i „przedmiot”. Ten ostatni może nawet realnie nie istnieć. Twardowski podaje przykład takiego właśnie, empirycznie nieistniejącego przedmiotu – „ukośnokątny kwadrat”. Jest on jednak przedmiotem przedstawienia: „każde przedstawienie przedstawia jakiś przedmiot, który może istnieć lub nie istnieć, tak samo jak każda nazwa nazywa jakiś przedmiot bez względu na to, czy ten przedmiot istnieje, czy nie istnieje”³⁸. Nazwa tego przedmiotu, istniejącego intencjonalnie, ma swoją treść, wskazującą na własności tego przedmiotu („ukośnokątność”). Rozróżnienie przez Twardowskiego przedmiotu myśli i treści myśli oraz przypisanie im swoistego (niepsychologicznego) sposobu istnienia, co było bardzo ważnym osiągnięciem filozofii, rozwiązało wiele sprzeczności (każde przedstawienie ma swój przedmiot, choć nie zawsze musi on istnieć realnie; treść natomiast istnieje zawsze, kiedykolwiek coś jest uświadamiane) i prowadziło do lepszego zrozumienia pojęcia przedmiotu intencjonalnego, stosowanego przez fenomenologów w epistemologii, psychologii filozoficznej, estetyce, semiotyce. Mówiąc, że „ja, taki a taki, w rzeczywistym, konkretnym znaczeniu jedyne i niezastąpione, podobnie jak wszelka konkretna jedność świadomości, bezpośrednio leży w sferze uświadamianego i zatem jest przedmiotem, a z pewnego, na przykład metafizycznego punktu widzenia – nawet *przede wszystkim jest przedmiotem*”³⁹, Szpet zarazem wskazuje na jego status ontologiczny: „ja, taki a taki, jest wyłącznie konkretną, społeczną rzeczą”⁴⁰.

³⁷ Г. Шпет, *Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды*, Москва 2006, s. 303.

³⁸ K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, przeł. I. Dąmbska, [w:] *Semiotyka polska 1894-1969*, red. J. Pelc, Warszawa 1971, s. 38.

³⁹ Г. Шпет, *Philosophia Natalis...*, s. 302-303.

⁴⁰ Ibidem, s. 307. Szpet w przypisie przytacza także prace E. Durkheima i amerykańskiej szkoły „psychologii społecznej”.

Podobnie sytuacja wygląda ze świadomością. Świadomość jest także przede wszystkim „rzeczą społeczną”. *Czyja jest świadomość, do kogo ona należy?* – stawia kolejne pytanie Szpet. I od razu odpowiada: „Jeżeli przez świadomość i jej jedność rozumiemy *idealny* przedmiot, czyli rozpatrujemy w jego istocie, to jest pozbawione sensu pytać, *czyja* ona jest: do istoty ja może odnosić się świadomość, ale nie jest tak, żeby do istoty świadomości odnosiło się być świadomością ja lub tego czy owego «podmiotu»”⁴¹. Świadomość indywidualna istnieje, ale partycypuje ona w szerszej i wyższej świadomości zbiorowej (Szpet, mówiąc o tej właściwej kolektywnej świadomości, nie waha się posłużyć terminem „soborowa”, czyli wspólnotowa). Tak pojmowana świadomość nie należy do mnie. To raczej ja należę do świadomości. Można – jak utrzymuje Jedyny Maxa Stirnera – traktować cały świat jako swoją własność, ale jeśli ten Jedyny „zechce odnaleźć siebie samego i nazwać swoje imię, zechce znaleźć sobie miejsce w swojej własności, nie może obejść się bez zwrócenia się na «ty» i uznania «my»”⁴².

Indywidualna świadomość jest „punktem” kolektywnej świadomości. Nie można zatem pytać, czyja ona jest, podobnie jak nie można pytać, czyje jest powietrze, którym oddycha indywidualium. Rzecz jednak w tym, że świadomość soborowa (wspólnotowa) nie jest produktem uogólnienia poszczególnych, konkretnych świadomości indywidualnych. Ma ona swoje własne cechy i te ostatnie (czyli świadomości indywidualne) mogą w niej tylko uczestniczyć, a raczej współuczestniczyć. Przez to nie tracą swojej unikatowości i niemożliwości bycia zastąpionymi przez coś innego. Odwrotnie: „właśnie konkretne jako takie ma swoją szczególną «wspólność», do której dochodzi się nie drogą «uogólnienia», lecz drogą «komunikacji». Świadomość religijna na przykład może być rozpatrywana nie tylko jako ogólna, lecz także jako *wspólna*, ma ona swoją konkretną formę *wspólności*, ma swoją, powiedzmy, «organizację wiary»; świadomość estetyczna ma konkretną wspólną formę sztuki, czyli «organizację piękna»; to samo odnosi się do «nauki» i tak dalej. Wszystko to obowiązkowo powinno mieć swoją «formę», żeby mogło być nazwane i następnie ujawnione w sensie swojego *słowa*, *logosu*”⁴³. Ostateczny wniosek płynący z analizy „uświadamianej świadomości” jako przedmiotu kolektywnego jest taki, że „ja” jawi się jako „nosiciel” nie tylko swojej „osobistej” świadomości, ale także świadomości „soborowej”, wspólnej.

Stanowisko Szpeta w kwestii świadomości jako „rzeczy społecznej” i „świata społecznego” jako całości wytworów intencjonalnych świadomości w pewnych aspektach koresponduje z pozycją Bachtina, pracującego parę lat

⁴¹ Ibidem, s. 306.

⁴² Ibidem, s. 304.

⁴³ Ibidem, s. 309.

później w „newelskiej szkole” filozofii rosyjskiej (jak po latach nazwano „krąg Bachtina) nad projektem „filozofii moralnej”. U autora *Problemów poetyki Dostojewskiego* czyni, jakich dokonuje w swoim życiu „podmiot moralny” (całe jego życie jest według Bachtina jednym wielkim złożonym czynem), ma znamionować przede wszystkim odpowiedzialność. Odpowiedzialność jest najważniejszym atrybutem czynu, najpełniej określającym jego istotę. Przy tym jest to odpowiedzialność szczególnego rodzaju, odmienna na przykład od odpowiedzialności prawnej. Rodzi się ona z tego, że każdy człowiek zajmuje w świecie swoje niepowtarzalne miejsce, na którym nikt inny nie może go zastąpić. Miejsce to – mówiąc językiem Stanisława Brzozowskiego – jest dla niego posterunkiem, którego nie może opuszczać. Charakteryzując położenie „podmiotu moralnego” w permanentnie zmieniającym się świecie, Bachtin posługuje się jeszcze innym pojęciem prawniczo-kryminalistycznym. Powiada mianowicie, że człowiek (a chodzi tu nie o człowieka w ogóle, *homo sapiens*, lecz o konkretną historyczną osobę ludzką) nie ma alibi, podejmuje czyni na własne ryzyko i odpowiedzialność. Czyni, jakich odpowiedzialnie dokonuje „podmiot realny” (odmienny od Husserlowskiego Ja transcendentalnego i pod pewnymi względami przypominający Heideggerowskie *Dasein*), są jego integralnymi i suwerennymi aktami woli, w których zarówno „obiektywna” treść, jak i historyczna chwila spełnienia stanowią jedność. W takim prawdziwie odpowiedzialnym i integralnym wewnętrznie czynie nie ma rozdziewu między jego historycznymi aspektami (konkretnymi warunkami jego spełnienia) a znaczeniem odnoszącym się do określonej dziedziny kultury symbolicznej. Nie może być tak, żeby – dajmy na to – artyści lub uczeni kierowali się w swojej działalności przede wszystkim korzyściami osobistymi; miejsce, jakie zajmują oni w całości życia społecznego, nakłada na nich określone obowiązki natury moralnej, obarcza – górnolotnie się wyrażając – pewną misją, od której nie można się uchylić.

Świat każdego człowieka jest niepowtarzalny, jest inny, uwarunkowany jedynością zajmowanego w bycie miejsca. Ale ten pluralizm indywidualnych światów nie musi prowadzić do dezintegracji całej ludzkiej rzeczywistości. Każdy człowiek wchodzi w interpersonalne związki z innymi (odbywają się one na zasadzie dialogu), przy czym związki te mają charakter komplementarny i układają się następująco: „Kocham innego, ale nie mogę kochać siebie, inny kocha mnie, ale nie kocha siebie. Każdy na swoim miejscu ma rację i ma rację nie subiektywnie, lecz odpowiedzialnie”⁴⁴. Sytuacja każdego podmiotu jest wyjątkowa. Dlatego jego istnienie nie może być ujęte

⁴⁴ M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, przełożył i wstępem opatrzył B. Żyłko, Gdańsk 1999, s. 72.

w abstrakcyjnych pojęciach. Może ono być uczestnicząco przeżyte i fenomenologicznie opisane. Bo choć indywidualne światy ludzi partycypujących w bycie-zdarzeniu są niepowtarzalne, to jednak „mają wspólne momenty, nie w sensie ogólnych pojęć lub praw, lecz w sensie wspólnych momentów ich konkretnych architektonik”⁴⁵. Owymi wspólnymi momentami konkretnych architektonik są: „ja-dla-siebie”, „ja-dla-mnie”, „ja-dla-innego”, a elementarnym architektonicznym stosunkiem wzajemnym, z którego – jak mimochodem zauważa Bachtin – wywodzi się sens całej moralności chrześcijańskiej, jest relacja „ja – inny”. Relacja ta okazała się podstawą całego Bachtinowskiego projektu „filozofii moralnej”. Miał się on składać z czterech części, poświęconych kolejno: 1) analizie „podstawowych momentów architektoniki rzeczywistego świata, nie myślanego, lecz przeżywanego”, 2) „działalności estetycznej jako czynowi” i „etyce twórczości artystycznej”, 3) etyce polityki i 4) religii. Z tego wielkiego planu zostały ledwie ruszone dwa pierwsze punkty, przy czym najszerzej omówiony został drugi, jeśli włączymy do niego zawartość rozprawy *Autor i bohater w działalności estetycznej*, opublikowanej w 1979 roku.

Bachtin w swoich poglądach jest bardziej personalistyczny i – jak przystało „filozofowi dialogu” – bardziej podkreślający właśnie relacje dialogowe. Kładzie większy nacisk na „podmiot moralny” i jego czyny, których motywy w ostatecznym rachunku kryją się w sumieniu „postępującej świadomości”. Szpet natomiast jest bardziej „socjologiczny”, akcentuje aspekty społeczne, „soborowe”. Ale jest tu istotny wspólny moment: w obydwu ujęciach „ja” nie jest pojmowane solipsystycznie, lecz w koniecznym związku z Innym/i. Nie może ono – zacytujmy jeszcze raz Szpeta – „obejść się bez zwrócenia się na «ty» i uznania «my»”. Uznanie „my” wyzwala „ja”, usuwa jego ograniczenia i ostatecznie „prowadzi do absolutnej wolności: tutaj ja uwalnia się od fatalistycznego przeznaczenia, *nie może ono nie być samym sobą*”⁴⁶.

6

Powrót do problematyki filozoficznej i krótka konfrontacja z poglądami Bachtina są potrzebne do scharakteryzowania postawy Szpeta w badaniach nad kulturą. Charakterystycznym jej rysem, łączącym dodatkowo Szpeta i Bachtina, jest dobitnie zaznaczony antypsychologizm.

Jak wiadomo, od wypowiedzenia wojny psychologizmowi zaczął swoją filozoficzną misję Edmund Husserl. Jego uczeń, Roman Ingarden, charakte-

⁴⁵ Ibidem, s. 79.

⁴⁶ Г. Шпет, *Philosophia Natalis...*, s. 305.

ryzował psychologizm jako swoisty pogląd filozoficzny, polegający na dwojakiego rodzaju nieporozumieniu: „1. na pojęciowym przekształceniu swoistej natury przedmiotów z natury swej nie mających nic wspólnego z psychiką ludzką [...] w coś, co ma być tejże psychiki składnikiem, ma więc zachowywać jej ogólną naturę. 2. na zastosowaniu do poznania tych przedmiotów wytoczyć bitwę psychologizmowi niejako na jego własnym terytorium, wydając w drugiej połowie lat dwudziestych książkę poświęconą psychologii etnicznej⁴⁷. Twórcami tej nowej dziedziny wiedzy byli dwaj niemieccy badacze pochodzenia żydowskiego: Moritz Lazarus i Heymann Steinthal, którzy w 1860 roku założyli specjalne czasopismo „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft”. Ich krytycznym kontynuatorem był Wilhelm Wundt i właśnie głównie z nim polemizuje Szpet. Pytania, jakie kieruje pod adresem swojego słynnego adwersarza, dotyczą statusu naukowego nowej dyscypliny i jej zakresu przedmiotowego: czym ma się ona zajmować i jaki jest jej stosunek do już istniejących nauk, przede wszystkim do psychologii ogólnej (indywidualnej). Niemieccy fundatorzy psychologii etnicznej nie mogli uwolnić się od analogii między psychologią indywidualną i etniczną. Pierwsza mówi o „duszy indywidualnej”, druga skupia się na „duszy zbiorowej, kolektywnej”, często nazywanej „duszą ludu”. Podstawowy problem tkwi w ich rozgraniczeniu i wykazaniu, że psychologia etniczna, wprowadzająca pojęcia „kolektywności”, „duszy (ducha) narodu”, ma swój odrębny specyficzny przedmiot badań, swoją problematykę, co z kolei pozwoliłoby wyodrębnić nową dyscyplinę i umieścić ją wśród już istniejących nauk o człowieku.

Za grzech pierworodny psychologii etnicznej Szpet uważa traktowanie jej jako przedłużenia psychologii ogólnej. Psychologia ogólna zajmuje się procesami psychicznymi przebiegającymi w obrębie „indywidualnej duszy”, psychologia etniczna ma badać zjawiska powstające wskutek wzajemnego oddziaływania jednostek w ramach zbiorowości. W tych interakcjach tworzy się ponadindywidualna „dusza” (lub „duch”) ludu, oddziałująca zwrótnie na zachowanie pojedynczych członków kolektywu i określająca ich etniczną tożsamość. Szpet zwraca uwagę na niejasność tego przejścia od „duszy indywidualnej” do „ducha ludu (narodu)”, od tego, co jest własnością indywidualnego, a co należy do przejawów ducha zbiorowego, a więc tego, co ma być przedmiotem badań psychologii etnicznej. Wundt wyobrażenia,

⁴⁷ Г. Шпет, *Введение в этническую психологию*, Москва 1927 (w rzeczywistości książka ukazała się w 1926 roku). (Cytujemy według wydania: Г.Г. Шпет, *Сочинения*, Москва 1989). W tej dekadzie Szpet opublikował jeszcze dwie książki poświęcone analizom różnych zjawisk kultury (przede wszystkim językowi): *Эстетические фрагменты I-III* (Москва 1922) oraz *Внутренняя форма слова* (Москва 1927) (polski przekład: *Wewnętrzna forma słowa*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2013).

uczucia, afekty, akty wolicjonalne odnosi do świadomości jednostkowej, zaś język, mity czy obyczaje mają stanowić według niego dziedzinę psychologii etnicznej. Ale te drugie też dokonują się w indywidualnej duszy i są w tym ujęciu tworamii psychicznymi. Od pierwszych różnią się tylko tym, że do ich powstania potrzebne jest współdziałanie wielu świadomości. Pomiedzy nimi nie ma jakiejś zasadniczej granicy.

Stanowisko Szpeta, jak można tego oczekiwać, jest w tej kwestii zdecydowane:

„Jakbyśmy nie określali własnego przedmiotu psychologii etnicznej, jasne jest, że *sfera* tego przedmiotu nie jest ani dziedziną *bezpośredniej* obserwacji za pomocą organów zmysłów, ani dziedziną introspekcji, ani – wreszcie – dziedziną idealnych konstrukcji. Sfera psychologii etnicznej *a priori* określa się jako sfera pewnego systemu *znaków*, danego nam w rozumieniu. Zatem do jej przedmiotu dociera się tylko drogą rozszyfrowywania i interpretowania tych znaków. To, że znaki są nie tylko oznakami rzeczy, ale także *komunikatami* o nich, widać z tego, że byt odpowiednich rzeczy nie ogranicza się do czystego zjawiska znaków. Innymi słowy, mamy do czynienia ze znakami, które nie tylko wskazują na rzeczy, ale również wyrażają pewne *znaczenie*. Ukazanie, na czym polega to znaczenie, jest właśnie niczym innym, jak odsłonięciem odpowiedniego przedmiotu z jego treścią, czyli w naszym wypadku jest to już droga ku ścisłemu uchwyceniu przedmiotu psychologii etnicznej. Kontrowersja powstaje nie tylko z powodu ścisłości tego określenia, ale nadto wymaga rozwiązania *zasadniczej* kwestii, a mianowicie co w ogóle występuje jako znaczenie, gdy tylko wyodrębniamy znaki i wyrażenia w specyficznej dziedzinie źródeł poznania. W ten sposób to wstępne i aprioryczne wskazanie sfery przedmiotu psychologii etnicznej nie tylko nic nie mówi o jego charakterze, ale nawet nie przesądza o jego istnieniu właśnie jako przedmiotu psychologicznego. *Znaczenie* może okazać się nie tylko psychologiczne, ale na przykład również lub tylko historyczne, lub tym i tamtym, ale przy odmiennych wyjściowych punktach interpretacji”⁴⁸.

Można ten nieco przydługi fragment spróbować skomentować i przez to rozjaśnić następująco (odwołując się do innych części traktatu Szpeta): język, mity, obyczaje, sztuka, nauka itd. z fenomenologicznego punktu widzenia są faktami społecznymi, inaczej mówiąc, „rzeczami”, rezultatami pewnych działalności. Tutaj Szpet mógłby powołać się na inne (oprócz rozprawy o przedmiocie i treści przedstawień) studium Kazimierza Twardowskiego, dotyczące tym razem rozróżnienia procesów i wytworów. Jest ono równie doniosłe (także ze względu na jego antypsychologizujący charakter). U Twardowskiego wygląda ono następująco: „To, co dzięki, wskutek jakiejś czynności, czyli przez tę czynność powstaje, nazwać można wytworem tej czynności. Można więc powiedzieć, że skok jest wytworem skakania, śpiew – wytworem śpiewania, błąd – wytworem błędzenia itp., przy czym zach-

⁴⁸ Г. Шпет, *Введение в этническую психологию*, s. 514.

dzi, jak wiemy, stopniowanie od przypadków, w których wytwór niemal się zlewa z wytwarzającą go czynnością, aż do przypadków, w których czynność i jej wytwór coraz wyraźniej się rozstępują⁴⁹. Twardowski rozróżnia czynności i wytwory fizyczne, psychiczne i psychofizyczne. Szpet przyjmuje to rozróżnienie, nadając mu jeszcze bardziej antypsychologistyczny wydźwięk. Kultura z wymienionymi wyżej sferami składa się ze względnie trwałych wytworów rozmaitych czynności, przy czym to „rozstępowanie się” czynności i wytworów przybiera u Szpeta postać obiektywizacji tych ostatnich. Czynności są pewnymi psychofizycznymi procesami, ale ich rezultaty należą już do innej sfery bytu. I podaje przykłady: z subiektywnej działalności *mowy* powstaje obiektywny *język*. Teoria Pitagorasa o trójkącie prostokątnym „jest obiektywnym rezultatem subiektywnej działalności i byłoby dziwne, gdybyśmy tę teorię rozpatrywali nie w geometrii, lecz w psychologii”⁵⁰.

Język, mity, obyczaje, sztuka, historia, nauka itd. są takimi „obiektywizacjami” konkretnych działalności. Badają je odpowiednie wyspecjalizowane nauki: lingwistyka, religioznawstwo, historia instytucji społecznych i wiele innych dyscyplin, zajmujących się poszczególnymi dziedzinami kultury. Przy okazji Szpet zauważa, że „wśród wymienionych nauk specjalnych największy rozwój w naszych czasach osiągnęła *lingwistyka*, występująca pod różnymi nazwami: nauka o języku, językoznawstwo, psychologia języka, językoznawstwo porównawcze, psychologia języka, historia języka; czasem psychologię języka stawia się obok historii języka jako dwie części jednej nauki”⁵¹. To uprzywilejowanie lingwistyki wynika nie tylko z jej dojrzałości naukowej, manifestującej się tym, że jako pierwsza nauka humanistyczna osiągnęła status nauki ścisłej (rygorystycznej). Wynika to też z pozycji języka w uniwersum kultury, z tego, że w oczach autora język jest najpełniejszą „obiektywizacją subiektywności”, sprawiającą, iż w jego rozprawie pełni on nie tylko rolę wygodnego przykładu, lecz także „metodycznego wzorca”. Język po prostu najpełniej realizuje semiotyczne kryterium, stosowane – jak widzieliśmy – konsekwentnie przez Szpeta wobec zjawisk kultury: „język do pewnego – i przy tym głębokiego – stopnia jest naturalnym i najbliższym nam prototypem i reprezentantem wszelkiego wyrażenia, przykrywającego sobą *znaczenie*. W tej swojej semantycznej jakości język jest takim obiektem, którego zasadnicze omówienie *a priori* jest ważne dla innych form i rodza-

⁴⁹ K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, [w:] *Semiotyka polska...*, s. 41.

⁵⁰ Г. Шпет, *Введение в этническую психологию*, s. 490.

⁵¹ *Ibidem*, s. 512.

jów wyrażenia”⁵². Język jest *par excellence* systemem znakowym, w którym wszystko, może oprócz fonetyki, tak czy inaczej wiąże się ze znaczeniem. Znaki językowe (pisał o tym Szpet w cytowanym fragmencie) nie tylko wskazują na rzeczy, ale też wyrażają znaczenie. Zaś znaczenie (sens) domaga się interpretacji i hermeneutyki.

Wymienione zjawiska kultury są faktami społecznymi i powinny być badane przez odpowiednie nauki: socjologię, historię, lingwistykę, etnologię itd. Tymczasem przez długi czas nie było to takie jasne. Pozytywizm przeprowadził podział rzeczywistości na dwie sfery: „Wszystko, co jest, jest albo materialne, albo psychiczne. [...] Sfera psychiczna [...] wzbogaca się o rzeczy, które najczęściej nie mają nic wspólnego z psychiką, a w szczególności ze świadomością. W następstwie tego powstaje cały szereg psychologii różnego rodzaju, które mówią o wszystkim, tylko nie o psychice w ścisłym tego słowa znaczeniu. A gdzie już charakter samych przedmiotów zbyt silnie odróżnia je od psychiki, tam mówi się przynajmniej o naukach «opartych na psychologii»”⁵³.

Wysiłki Szpeta mają na celu swoistą rewindykację wymienionych „dóbr kultury”, polegającą na przywróceniu im ich swoistego statusu, niemającego nic wspólnego z psychiką, a zarazem na metodologicznym usamodzielnieniu badających je dyscyplin naukowych. Nie dąży on (podobnie jak wcześniej Husserl, a także Ingarden) do likwidacji psychologii. Przeciwnie, uważa ją za ważną naukę, która ma swój przedmiot – wewnętrzny świat ludzkich przeżyć. Przeciwstawia się jednak jej zbyt uroszczeniom i traktowaniu wszelkich produktów kultury jako produktów psychologicznych. Jego krytyka ma konkretnego adresata. Jest nim Wilhelm Wundt i jego projekt „psychologii etnicznej”, mającej w stosunku do innych „nauk o duchu” odgrywać rolę „nauki podstawowej”.

Wundt w nieuprawniony sposób „psychologizuje” wytwory kultury, fałszując, jak to przekonywająco wykazał Ingarden, ich prawdziwą naturę. Z tą różnicą, że nie wtłacza ich do psychiki indywidualnej, lecz kolektywnej, i proponuje rozpatrywać je nie w ramach psychologii indywidualnej, ale „etnicznej” (będącej jednak przedłużeniem psychologii ogólnej). Wywód Szpeta jest dwukierunkowy. Z jednej strony stara się wykazać, że nawet w tak elementarnych pojęciach psychologii etnicznej, jak „duch” („duch narodu”) i „kolektywność” (zbiorowość, etniczność), przeważają treści, które nie mają charakteru psychicznego. Z wyróżnionych sześciu znaczeń słowa „duch” jedynie ostatnie („duch” jako typ, styl, „ton”) wchodzi w przedmiotowy zakres psychologii etnicznej. Z drugiego pojęcia z pięciu

⁵² Ibidem, s. 515.

⁵³ R. Ingarden, *Dążenia...*, s. 276.

wyodrębnionych znaczeń też tylko jedno („kolektywny typ”) może stać się przedmiotem psychologii etnicznej.

Szpet zatem wyraźnie ogranicza pole badań psychologicznych. Jego zdaniem, najogólniej mówiąc, psychologia zarówno indywidualna, jak i kolektywna (społeczna, historyczna, etniczna) powinna zajmować się przeżywaniem przez podmioty wytworów kultury, odbiorem zawartych w nich znaczeń i sensów. Szpet pisze: „Zjawisko kultury jako wyrażenie sensu jest obiektywne, ale już w nim samym, w tym wyrażeniu zawiera się świadomy lub nieświadomy stosunek do tego «sensu», który właśnie jest przedmiotem psychologii. Nie sens, nie znaczenie, lecz współznaczenie, towarzyszące urzeczywistnieniu faktu historycznego subiektywne reakcje, przeżycia, stosunek do niego jest przedmiotem psychologii. *Sfera* życia jest obiektywnie zakreślona i zamknięta, zaś otaczająca ją atmosfera psychologiczna jest subiektywnie chybotliwa. Trzeba umieć czytać «wyrażenie» kultury i życia społecznego tak, żeby zarówno zrozumieć jego sens, jak i uchwycić owiewające je podmiotowe nastroje, sympatycznie je wyczuć, współprzeżyć”⁵⁴.

Mówiąc inaczej, w wytworach pracy i twórczości można wyróżnić obiektywne znaczenie (przedmiot i treść przedstawienia w terminologii Twardowskiego) oraz zmieniającą się otoczkę, składającą się z reakcji indywidualów na to znaczenie. Szpet nazywa te przeżycia współznaczeniem albo psychologicznym komponentem znaczenia. Ten zaś „wtórny porządek znaczeń” jest właściwą domeną psychologii. W przypadku psychologii etnicznej chodzi o takie przeżywanie obiektywnych treści, które są udziałem człowieka jako reprezentanta (termin Szpeta) jakiejś zbiorowości, nosiciela pewnego „układu duchowego”. W ostateczności podstawowe pytanie psychologii etnicznej brzmi: Jak dane zjawisko ze świata natury i kultury jest przeżywane przez dany naród w danym czasie?

Psychologia etniczna nie może obejść się bez relacji *jednostka – naród*. Tutaj warto zacytować jedno zdanie Szpeta: „Duchowe bogactwo człowieka to przeszłość narodu, do którego sam siebie zalicza”⁵⁵. Oznacza to, że człowiek w odróżnieniu od zwierzęcia sam może określić swoją narodowość. Być może odwołując się do własnego doświadczenia, Szpet dopuszcza również taką sytuację, kiedy człowiek potrafi nawet „wymienić” naród na inny, przejmując jego ducha. Naród w aspekcie psychologicznym jest historycznie płynną formą, nieustannie podtrzymywaną przy życiu w niezliczonych interakcjach indywidualów. Można dodać, że naród jest jednocześnie *ergon* i *energeia*, zarazem wytworem i siłą zwrotnie determinującą „duchowy układ” ludzi.

⁵⁴ Г. Шпет, *Введение в этническую психологию*, s. 480.

⁵⁵ Ibidem, s. 574.

7

Po likwidacji Państwowej Akademii Nauk Artystycznych sytuacja życiowa i naukowa Szpeta uległa gwałtownemu pogorszeniu. Nie tylko stracił miejsce pracy, gwarantujące stabilność życiową, ale – co ważniejsze – stracił swoje audytorium, swoją „sferę rozmowy”, która skurczyła się do niewielkiej liczby osób. Po 1930 roku Szpet był zmuszony przez okoliczności zewnętrzne (przede wszystkim przez autorytatywne rządy, nazwane później „kultem jednostki”) zaniechać prac ściśle filozoficznych i zająć się – o czym była już mowa – działalnością translacyjno-edytorską. Jako poliglota mógł tłumaczyć teksty z większości języków europejskich. Przekładał przede wszystkim z angielskiego i niemieckiego, choć sporadycznie sięgał też po dzieła z innych obszarów językowych (w tym także polskiego). Szczęśliwie dla Szpeta oficjalna polityka kulturalna sprzyjała działalności przekładowej. Państwo „dyktatury proletariatu” chciało przyswoić dorobek „postępowej części ludzkości”, stąd też zapotrzebowanie na tłumaczy było duże i wielu filozofów, uczonych, ludzi pióra w tej pracy mogło się jakoś w ogóle odnaleźć.

Szpet zajmował się zarówno przekładami z literatury artystycznej, jak i filozoficznej. Uczestniczył (jako tłumacz i redaktor) w pełnej edycji dzieł Szekspira, z powodzeniem uprawiał trudną sztukę komentarza (do legendy przeszły jego komentarze do *The Pickwick Papers* Dickensa, wydane w osobnej książce). Największym osiągnięciem w dziedzinie przekładów filozoficznych było przyswojenie filozofii rosyjskiej arcytrudnego dzieła – *Fenomenologii ducha* Hegla. Do tej pory jest ono wydawane w przekładzie Szpeta, choć przez długi okres nazwisko tłumacza było konsekwentnie usuwane ze strony tytułowej książki.

Gustaw Szpet należy do wielkiej grupy intelektualistów rosyjskich, którym nie dane było w pełni wykorzystać swój potencjał twórczy. Ich dorobek dopiero od dwóch dekad staje się dobrem wspólnym. W przypadku Szpeta sytuacja nie wygląda jeszcze najgorzej. Dzięki wielkiemu poświęceniu rodziny udało się uratować przed zniszczeniem podstawowy korpus jego archiwum, którego materiały są obecnie sukcesywnie udostępniane zarówno historykom myśli rosyjskiej, jak i coraz liczniejszemu gronu czytelników, znajdujących w jego dziełach źródło nie tylko intelektualnej satysfakcji.