

Izabela Szyroka

Uniwersytet Jagielloński

CZŁOWIEK HISTORYCZNY ROBINA GEORGE'A COLLINGWOODA

„Znaczenie nauk humanistycznych i ich teorii może przede wszystkim polegać na tym, że są nam one pomocne w obcowaniu ze światem, w tym, co potrafimy zrobić z siebie, co potrafimy uczynić ze światem, a on z nami”¹ – pisał Dilthey w *Drugim projekcie budowy świata historycznego w naukach humanistycznych*. Powyższa uwaga znajduje się we fragmencie rozprawy zatytułowanym *Człowiek historyczny*. „Człowiek historyczny” to pojęcie odnoszące się u Diltheya do dziejowego sposobu życia empirycznych jednostek, wypełnionego *pamięcią całego rodzaju ludzkiego*, która zawsze pozostaje w nich żywa w postaci skrótów, do ich doświadczenia nieoddzielalności od świata dziejowego i rozpoznawania w nim działania *tej samej ludzkiej natury*, którą przeżywają one również w sobie². Pojęcie to wyraża sposób życia, w którym każdy problem, na jaki natrafia jednostka, prowadzi ją od razu w *bezwymiar wspomnień ludzkości*. Człowiek historyczny od nauk humanistycznych spodziewa się uzyskać *pomocnicze środki orientacyjne*³, aby zrozumieć i prowadzić własne dziejowe życie. Poprzez humanistykę, w tym, co przeżyte i zrozumiane, w ludzkich ekspresjach i wytworach – człowiek historyczny poszukuje rozumu historycznego. I dopiero na tej okrężnej drodze – w humanistycznej refleksji – poznaje siebie oraz uświadamia sobie możliwości działania w swej historycznej sytuacji: rozpoznaje jej ograniczenia, ale też i zakres, w jakim da się w niej pójść naprzód i zrealizować nową formę własnego istnienia⁴. Człowiek historyczny u Diltheya podejmuje myślenie o dziejach (w naukach historycznych i filozoficznej refleksji nad rezultatami poznania historycznego) po to, aby rozumnie i odpowiedzialnie żyć w świecie – studia humanistyczne są dla niego szkołą życia etycznego, a filozofowanie o humanistyce – projektem etycznym.

¹ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 287.

² *Ibidem*, s. 287–289.

³ *Ibidem*, s. 255.

⁴ *Ibidem*, s. 244.

W dziele niemieckiego klasyka znajduje się źródło dwudziestowiecznej historycznej antropologii filozoficznej, ale nie sama wyłącznie chronologia jest powodem, dla którego pojawia się on w kontekście tego wystąpienia. Nie jest też przywołany tylko z uwagi na jego i Collingwooda przynależność do poheglowskiej historycznej epoki oraz łączący obu filozofów projekt krytyki historycznego rozumu, który zmierzał do zapewnienia naukom historycznym takiej podstawy, jakiej Kant dostarczył przyrodoznawstwu⁵ nie tylko ze względu na krytykę psychologii Diltheya w *The Idea of History*.

Dilthey, rozwijając koncepcję człowieka jako istoty dziejowej, ukazuje nierozwalny związek myślenia (w naukach historycznych, ale także w filozofii) oraz życia⁶ i pozwala historykowi filozofii odważyć się na pytanie, które nie mieści się już w ramach jego zawodowej specjalizacji⁷: które z ważnych dla nas problemów odnajdujemy w dziele filozoficznym i w jaki sposób oświećla nam ono także naszą sytuację? Badanie humanistyczne oraz namysł nad znaczeniem i aktualnością jego wyników jest wedle Diltheya roztropnością tego, kto jako istota dziejowa musi być roztropny; zainteresowanie filozoficznym problemem czy pytaniem, nie tylko w ramach dyscypliny, jest uprawnione.

Wydaje się, że w upartym dążeniu Collingwooda do *wzajemnego zbliżenia filozofii i historii* znalazł wyraz pewien sposób widzenia człowieka, który jest zdolny trafić także w nasze przeżywanie świata, sceptyczne wobec dawnego filozoficznego humanizmu, i który – aby posłużyć się słowami Simmela – daje nadzieję, że jest w porządku świata sfera, gdzie *wartość życia odnosi zwycięstwo nad instancjami negatywnymi*⁸. Toteż ten antropologiczny obraz ma dziś dla nas znaczenie nie tylko ze względu na miejsce w dziejach poheglowskiego idealistycznego myślenia. I podejrzenie, że możemy w nim znaleźć inspirację dla naszej współczesnej praktyki, jest powodem wyboru takiego właśnie tematu dzisiejszego wystąpienia.

Jak pisał sam Collingwood, poznanie historyczne nie jest:

*ani zbytkiem, ani wyłącznie rozrywką umysłu w chwili, gdy wolny jest on od pilniejszych zajęć, lecz pierwszorzędym obowiązkiem, którego spełnienie pozostaje istotne dla zachowania rozumu, nie tylko jego pewnej formy czy rodzaju, ale jego samego*⁹.

Kiedy o historii myślimy wyłącznie jako o zawodzie, rzemiośle czy powołaniu, jesteśmy w kłopotie, próbując usprawiedliwić nasze istnienie jako historyków. Cóż historyk może uczynić dla innych oprócz tego, że może uczynić z nich historyków takich jak on sam? I coź mielibyśmy w ten sposób osiągnąć?

⁵ Por. R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford University Press, Oxford 1939, s. 110.

⁶ Dokładniej, chodzi o ich obustronną zależność, gdzie myśl powstaje w jednostce w pewnym dziejowym horyzoncie jako reakcja na pewien problem życiowy, pomyślana zaś, okazuje się działającą w historii siłą.

⁷ Dilthey pozwala nam myśleć o humanistyce nie tylko jako o zawodzie.

⁸ G. Simmel, *Most i drzewi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 66.

⁹ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, revised edition, W.J. van der Dussen, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 288. Wszystkie cytaty z prac R.G. Collingwooda w tłumaczeniu autorki.

Tylko jeśli uznamy, że:

Zainteresowanie historią ma wymiar ogólnoludzki [i] tylu istnieje historyków, ilu jest ludzi [...] moje pytanie nie brzmi „Czy powinien zostać historykiem?”, ale „Jak dobrym historykiem się okażę?”¹⁰

Spojrzenie Collingwooda na znaczenie studiów humanistycznych ma jako założenie podobną do Diltheyowskiej historyczystyczną antropologię, która należy do fichteańskiej tradycji myślenia o umyśle jako o *życiu, działaniu czy energii* i dla jego wyrażenia postuluje zbudowanie systemu *pojęć energetycznych*¹¹. Pojawia się ona już we wczesnej pracy Collingwooda: *Religion and Philosophy* (1916), w której umysł:

*jest nie tyle tym, co myśli, ile raczej samym myśleniem; jest nie rzeczą działającą, ile raczej działaniem*¹².

Jednak aktywność, o której tu mowa, nie jest czystym, pozbawionym określeń myśleniem:

nie istnieje myśl w ogóle, a jedynie konkretne myśli o konkretnych rzeczach. „Esse” umysłu to nie po prostu „cogitare”, ale „hac re cogitare”¹³. Charakter albo jaźń obiektu, to czym obiekt jest, nie daje się oddzielić od relacji, w jakich się znajduje¹⁴. Umysł jest tym, co czyni¹⁵.

Jaźń jest dla Collingwooda wszystkimi myślami, które powstały w przebiegu pewnego jednostkowego życia, z których podmiot, refleksyjnie nakierowując się na nie, buduje znaczącą całość. Jaźń okazuje się zatem tym, co zostało pomyślane i refleksyjnie uchwycone w przebiegu pewnego jednostkowego życiowego doświadczenia¹⁶. Ważne jest, że refleksja dokonuje się tu przy pomocy narzędzi kulturowego i historycznego świata, do którego przynależy jednostka. Nauki historyczne stanowią dla człowieka zwierciadło, w którym jego umysł może się przejrzeć – rozumie on siebie tylko pośrednio, posługując się ich kategoriami i przyjmując jako miarę dla siebie (w introspekcji bowiem doświadcza siebie jako niegotowego i wciąż będące w trakcie artykułowania związku własnego życia, i stąd wymaga zewnętrznej miary¹⁷) to, co poszczególne systemy kultury ustanowiły dla siebie jako prawdę – Boga, rzeczywistość fizyczną, dzieje. Filozofia za zmiennymi obrazami, które jaźń ustanawia jako określenia dla siebie: religijnym, naukowym, artystycznym, rozpoznaje natomiast działanie tego samego absolutnego umysłu, którego aspektem jest też umysł jednostkowy. W rozprawie *Religion and Philosophy* ten umysł był nazywany

¹⁰ R.G. Collingwood, *The Philosophy of History*, The Historical Association, London 1933, s. 3.

¹¹ W. Dilthey, *op. cit.*, s. 324.

¹² R.G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, London 1916, s. 100.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 112.

¹⁵ *Ibidem*, s. 34.

¹⁶ Doświadczenie dla Collingwooda to nie „bezpośrednia świadomość”, „wrażenia” czy „czyste uczucia”, ale pojęcie, które odnosi się do działania świadomości i obejmuje takie dziedziny jak sztuka, religia, nauka, historia, filozofia i in. W doświadczeniu, które jest poznaniem, zawarta jest zawsze pewna myśl.

¹⁷ R.G. Collingwood, *The Devil*, 1916, s. 474.

Absolutem, Bogiem i wskazany jako założenie wszelkiej nauki o naturze ludzkiej oraz warunek jedności poznania transcendentalnego. W późniejszej pracy, *Speculum Mentis*¹⁸ (1924), występuje on jako *umysł absolutny*. W *The Idea of History*¹⁹ jest on dziejowym myśleniem, które od początku odznacza się autorefleksyjnością:

*Historia nie zakłada umysłu, ona jest samym życiem umysłu, który jest umysłem tylko o tyle, o ile żyje w procesie historycznym i uświadamia to sobie*²⁰.

Dziejowość myślenia nie oznacza dla Collingwooda jedynie doznawania przez nie zmiany w czasie, ale ściśle wiąże się z autorefleksyjnością. Zmiana dokonuje się w wyniku namysłu nad tym, co do tej pory zostało poznawczo osiągnięte w kulturowych wykładniach gatunku: literaturze, sztuce, humanistyce, przyrodznawstwie itd. W *Autobiografii* znajdujemy następującą uwagę:

*Odtwarzając w sobie myśl innego człowieka, historyk sam ją myśli. Uświadamiając sobie, że ktoś ją pomyślał, dowiaduje się też, że on sam zdolny jest ją żywić. A rozpoznając własne możliwości, odkrywa, jakim jest człowiekiem. Skoro ma on zrozumieć myśli tak wielu różnych ludzi poprzez ich odtwórcze myślenie, wynika z tego, że on sam nie jest jednym tylko typem człowieka. W istocie musi on być mikrokosmosem całej, dostępnej mu historii, którą poznaje. Tak oto jego samowiedza jest jednocześnie, jak się okazuje, poznawaniem ludzkiego świata*²¹.

Autorefleksja, jakiej myślenie dokonuje nad swoimi dziejowymi osiągnięciami, daje początek kolejnej i innej niż dotąd formie jego działania. Przemyślana krytycznie przeszłość

*wnika w konstytucję umysłu i staje się elementem perspektywy, z której umysł stawia swój nowy problem*²².

Człowiek buduje zatem siebie samego za pośrednictwem swego dziejowego świata i istniejących kulturowych wykładni. Z drugiej strony jednak, nie istnieje poznanie bez działania: jedynie w oparciu o to, czego do tej pory dokonał, człowiek dowiaduje się, kim jest, jak również, do czego zdolność posiada. Wszelka myśl istnieje jedynie z uwagi na działanie, a jej zwrotne nakierowanie na siebie w refleksji (w tej funkcji występuje filozofia) nie ma na celu kontemplacji własnej natury, ale jej realizowanie się w życiu praktycznym w sposób bardziej wolny i skuteczny.

Od tego ostatniego stwierdzenia rozpoczyna się też pierwsza dojrzała książka filozoficzna Collingwooda, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, wyda-

¹⁸ *Speculum mentis* – po raz pierwszy użył tego wyrażenia Kasjodor, mówiąc: „w rzeczywistości zakrywasz zwierciadło twego umysłu, w którym każdy następny wiek będzie w stanie na ciebie spoglądać”. Por. także E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Universitas, Kraków 1997. W średniowieczu pojawia się ono w tytułach encyklopedii, a także dzieł, które zamierzały szeroko omówić swój przedmiot. W Anglii łacińskie tytuły nadawali swoim dziełom: Ruskin, Carlyle, Milton. Obie tradycje mają znaczenie w tym przypadku.

¹⁹ Książka została wydana już po śmierci Collingwooda w roku 1946, najpierw w redakcji T.M. Knox, a potem W.J. van der Dussena, w wydaniu z roku 1993.

²⁰ R.G. Collingwood, *The Idea...*, s. 227.

²¹ *Idem*, *An Autobiography*, s. 114–115.

²² *Idem*, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford 1924, s. 317.

na w 1924 roku. W *Autobiografii*, która ukazała się w roku 1939, autor nazywa to dzieło *pod wieloma względami niedobrym*, a obrany tam punkt widzenia uważa za *nie do końca obmyślany*. Zaraz też jednak dodaje, że już po sformułowaniu tej oceny zdecydował się przeczytać ją ponownie, pierwszy raz od czasu jej opublikowania, i znalazł ją lepszą niż zapamiętał: wydaje mu się ona teraz dowodem *w dużej mierze uczciwego myślenia*. I niewiele z wyrażonych w niej myśli potrzebuje odwołać.

Przy tej książce, która w zamyśle autora miała być analizą ludzkiego doświadczenia, chciałabym się teraz zatrzymać. Collingwood podejmuje w niej próbę fenomenologii doświadczenia. Na tej drodze pragnie uzyskać nie *abstrakcyjną formułę*, w której dałoby się zamknąć ludzkie historyczne życie, lecz odpowiedź na pytanie o to, jak należy je rozumieć, aby mogło posłużyć za normę praktyce i pozwolić człowiekowi dwudziestego stulecia przezwyciężyć jego wyspecjalizowanie, w konsekwencji prowadzące go do wyrażania i pojmowania siebie na podstawie tylko jednej formy aktywności. W projekcie, który zamierzał dostarczyć środków orientacyjnych praktyce, Collingwood postrzega siebie jako postępującego śladami niemieckiego ruchu Burzy i Naporu, Ruskina (on sam otrzymał od swego ojca ruskinowską edukację²³) oraz pokolenia oksfordzkich filozofów skupionych wokół postaci T.H. Greena, którzy uważali, że teoria i wychowanie pozostają ze sobą w związku, a myślenie jest odpowiedzialne za działanie z niego wynikające, nawet jeśli tej odpowiedzialności myślenie sobie nie uświadamia. Celem projektu – badania możliwych dróg poradzenia sobie z problemami praktyki – było badanie możliwych dróg rozumności.

U źródeł Collingwooda fenomenologii doświadczenia leży pytanie o najbardziej właściwy dla człowieka sposób życia. Powstaje ono z etycznego niepokoju o dalszy kształt międzyludzkich stosunków w sytuacji, gdy specjalizacja myślenia i jego zamykanie się w poszczególnych dyscyplinach zajmujących się różnymi prowincjami rzeczywistości, sprawia, że myślenie traci poczucie odpowiedzialności za dziejowy świat, do którego powstania się przyczyniło (jedną z ostatnich kwestii dyskutowanych w książce jest *absolutna etyka* – może ona pojawić się dopiero w konsekwencji wcześniejszych fenomenologicznych badań)²⁴. Interesująca jest obrona przez Collingwooda metoda prowadzenia antropologicznych rozważań: gdy pytamy o to, na czym polega najbardziej odpowiedni dla człowieka sposób życia – kryterium, na podstawie którego dokonujemy rozstrzygnięcia problemu, nie może być *odpowiedniość pewnej formy życia z uwagi na naszą ludzką naturę*. Nie możemy bowiem już na początku badań zakładać, że posiadamy odpowiedź do tego stopnia ugruntowaną, że możemy na niej budować cały nasz świat²⁵. Punktem wyjścia musi być analiza tego, co składa się na dotychczasowe doświadczenie człowieka. Collingwood wyróżnia pięć jego form: doświadczenie dziejowego życia, estetyczne, religijne, inte-

²³ Ruskin pojmował edukację jako dążenie do najbardziej wielostronnej egzystencji oraz jako proces trwający przez całe życie. Na „ruskinowską edukację” młodego Collingwooda składały się: rysunek, malarstwo, kartografia, gra na fortepianie, nauka śpiewu i kompozycji, języki starożytne oraz niemiecki, włoski, francuski, sztuka poetycka, historia, historia naturalna, archeologia, żeglarswo.

²⁴ W *Autobiografii* Collingwood zauważył, że płaszczyzną, na której ostatecznie rodzą się wszystkie problemy jest płaszczyzna rzeczywistego życia. Por. R.G. Collingwood, *An Autobiography*, s. 114.

²⁵ R.G. Collingwood, *Speculum...*, s. 45.

lektualne lub naukowe oraz filozoficzne, o których mówi, że stanowią one postaci poznania (i same za poznanie się uznają, gdyż każda swój przedmiot traktuje jako klucz do rozwiązania zagadki świata)²⁶. Collingwood dodaje, że zajmuje się analizą tylko tych pięciu form, ponieważ odpowiadają tradycyjnym dziedzinom, w których skatalogowane są nasze problemy, stwierdza też, że jego podział nie ma ustalającego charakteru, ale jest podyktowany wygodą badania. Doświadczenie jest otwarte na możliwość pojawienia się nowych form i wyróżnionych tu rodzajów nie należy uważać za fazy, które miałyby mechanicznie powracać w życiu umysłu. Dopiero próba stworzenia mapy doświadczenia może przybliżyć nas do odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka, a następnie o najstosowniejszą dla niego formę życia. Jako kryterium wyboru *dobrego życia* Collingwood proponuje zatem uznać nie życie zgodne z naturą człowieka, ale to, które jest wewnętrznie zrównoważone (ono okaże się możliwe do osiągnięcia jedynie w egzystencji autorefleksyjnej i jako swoje zadanie rozpoznającej świadome budowanie siebie).

Doświadczenie ma u Collingwooda refleksyjny charakter – *wszelka historia jest historią myśli*, mówił, poszczególne formy doświadczenia są różnymi formami racjonalnego działania i typami refleksji. Filozofia pełni w obrębie doświadczenia funkcję szczególną, wydobywa bowiem znaczenie pozostałych dziedzin poznania. Koncepcja człowieka Collingwooda, która wyłania się z analizy doświadczenia, wskazuje na myślenie i zdolność rozumienia (która nie jest czymś raz na zawsze danym, lecz kształtuje się w dziejach i języku²⁷) jako na to, co najważniejsze w człowieku. *Człowieczeństwo* to ludzkie historyczne myślenie i autorefleksja, nie zaś pewna stała właściwość. Człowieczeństwo, czy autorefleksyjne myślenie, jest *historycznym faktem*²⁸, nie pewną z góry daną naturą. Koncepcji człowieka Collingwooda zarzucano intelektualizm²⁹, ale skupienie uwagi przez filozofa na tym, co rozumne w dziejach, staje się uzasadnione, jeśli pamiętamy o etycznej motywacji tego stanowiska: tylko dzięki rozumieniu (które jest czymś innym niż poznanie) istnieje możliwość etyczne-

²⁶ *Ibidem*, s. 40.

²⁷ Niepublikowany rękopis *Observations on Language*, 1930. *Idem*, R.G. Collingwood, *Principles of Art*, Oxford 1938, s. 291: „światem człowieka jest jego język, tylko poprzez język stajemy się świadomi siebie samych jako znajdujących się w relacjach z innymi osobami, jako mówiący, którzy są także słuchającymi”.

²⁸ *Idem*, *Speculum...*, s. 298.

²⁹ Wskazywano (m.in. M. Jay, Frank Ankersmit, Gadamer), że nie ma w niej miejsca na doświadczenia irracjonalne i że ignoruje ona znaczenie tego, co emocjonalne, irracjonalne, popędowe w ludzkim życiu. Jeśli jednak ten aspekt doświadczenia nie występuje, z pewnych względów, w fenomenologii doświadczenia w *Speculum Mentis...*, to nie znaczy jeszcze, że Collingwood uznaje go za nieważny. Obszerny zbiór notatek Collingwooda z lat trzydziestych, znanych jako *Fairy Tales* albo *Folk Tales*, które wyłoniły się z jego studiów w Bodleian Library nad etnograficznymi i antropologicznymi materiałami (z *Folklore*) – wskazuje, że w tamtym czasie Collingwood zwrócił uwagę na opowieść ustną, przekazywaną przez tradycję i na związane z nią tradycyjne rytuały – jako na nowe źródło wiedzy historycznej. Zamierzał też posłużyć się tymi najdawniejszymi świadectwami literackimi do wysledzenia związków w dziejach świadomości. I w tym kontekście pisał on o potrzebie odwołania się do emocjonalnej strony naszego życia, bez czego poznanie i doświadczenie, zawarte w żywym języku, które w ustnym przekazie przetrwały do współczesności, będą niezrozumiałe. I niezrozumiałe okażą się też, inspirujące się nimi, sztuka wraz z literaturą (wykładnie życia stanowiące podstawę dla refleksji filozoficznej): Yeats, Szekspir, Eliot, Walter Scott, Homer, Wordsworth, Tennyson.

go (odpowiedzialnego) życia z innymi. Rozum filozoficzny, który jest u Collingwooda rozumem historycznym, jest warunkiem możliwości etycznych międzyludzkich stosunków.

Fenomenologia doświadczenia Collingwooda jest więc przede wszystkim próbą wglądu w to, na czym polega rozumność człowieka – na podstawie tego, jak się do tej pory przejawiała i w celu znalezienia pewnej wytycznej dla praktyki.

W dziejowym doświadczeniu (w świadomym dziejowym życiu) znajdujemy sztukę, religię, historię, naukę, filozofię jako narzędzia poznania, za pomocą których człowiek dokonywał refleksji nad własnym życiem. Wydają się one stanowić autonomiczne obszary rzeczywistości. Każda z tych form poznania uważa, że wypowiada się całą prawdę na temat świata i swój przedmiot wskazuje jako klucz do rozwiązania jego zagadki. Rozum estetyczny, religijny, dziejowy, naukowy, filozoficzny rywalizują z sobą o prawdę i każdy z nich wyklucza ważność wyników pozostałych. Poszczególne formy poznania rozwijają się od wewnątrz w sposób określony przez ich własną problematykę.

Rozumowi filozoficznemu, który postępuje historycznie i jest wyższą formą świadomości w stosunku do filozoficznych systemów, przypada w doświadczeniu szczególna funkcja polegająca na wskazywaniu związków łączących z sobą odmienne typy racjonalności, na tropieniu ich różnic, na odkrywaniu porządku właściwego dla każdego z tych obszarów oraz ich wyłaniania się w reakcji na pozostałe – wskazuje on zatem miejsca „przejścia i zwrotów” pomiędzy wieloma sferami doświadczenia. Historyczny rozum filozoficzny „tłumaczy” poszczególne formy doświadczenia na język pozostałych i rozpoznaje w nich *ukryte* filozofie, czyli różne formy samowiedzy: pod pojęciami ich przedmiotów znajduje zawsze *umysł*. Dostrzega w nich typy filozofii dogmatycznych, to znaczy takich, za którymi leży decyzja woli pozostania w granicach określonej formy doświadczenia. Wreszcie, rozum uświadamia w nich samego siebie jako warunek ich istnienia (rozum nie rozpoznaje siebie w jednej tylko postaci doświadczenia czy w jednym wyłącznie określeniu i dlatego dąży do wyrażenia się w innym języku) oraz ich zrozumiałości. Odnajdując siebie w poszczególnych dziedzinach doświadczenia i w rozmaitych typach wiedzy, rozum studiuje własną zmienność i dowiaduje się, że nie ma praw, których musi się trzymać – poza tymi, jakie sam sobie nadaje, gdy przejawia się jako poszczególna forma doświadczenia. Z drugiej strony przekonuje się, że nadawanie sobie zasad działania jest dla niego koniecznością: oznacza dyscyplinę, bez której nie mógłby być twórczy. *Wyobrażenia, wiara, rozumowanie* oraz *rozum* okazują się tu kategoriami umysłu odpowiadającymi poszczególnym dziedzinom wiedzy, w których rozum znajduje dla wyrażenia siebie coraz bardziej adekwatny język. Ostatecznie, sporządzenie *mapy doświadczenia albo wiedzy* okazuje się, z perspektywy historycznego rozumu filozoficznego, niemożliwe. Poszczególne typy racjonalności same sporządzają dla siebie mapy. Nie powiodło się również naszkicowanie jego konturu – doświadczenie, które okazało się autorefleksyjnym dziejowym myśleniem człowieka, posiada taką mapę jedynie w myśleniu. W tym przypadku, pisał Collingwood:

*odkrywca, odkrywany kraj i mapa stanowią jedno i to samo*³⁰.

Historyczny rozum filozoficzny okazuje się dla Collingwooda *konkretną ogólnością* – jednością różnych typów doświadczenia i realizuje się tylko jako wielorakie formy wiedzy. Istnieje też zawsze dla myślenia możliwość stworzenia nowego obszaru doświadczenia.

Takim rozumem – według filozofa – jest człowiek:

*Każdemu dane jest takie [rozumne] życie i każdy niezmiennie w nim uczestniczy, lecz ci, którzy o tym nie wiedzą i błędnie objaśniają sobie własne doświadczenie, wypaczają je tak, że traci ono swe najwyższe jakości i rzeczywiście staje się całkiem podobne do tego, jak je myślą*³¹.

W uczestnictwie w tego rodzaju rozumności upatruje filozof możliwość życia etycznego. Bowiem tylko tak pojęta rozumność pozwala nam dostrzegać inny typ racjonalności jako racjonalność, a nie jako myślowy błąd, oraz widzieć jego konsekwencje. Dopiero z jej perspektywy ukazuje się otoczenie, w jakim występuje dana forma myślenia. Znosi ona konflikty odmiennych racjonalności, ponieważ jest w stanie przekładać język jednego obszaru doświadczenia na inne oraz dostrzega ich związki. A wreszcie – w poszczególnych dziedzinach doświadczenia rozpoznaje przestrzeń własnego działania, za które jest odpowiedzialna.

Jeśli byłoby prawdą, jak zdaje się sądzić wielu współczesnych autorów, że dziś – w sytuacji współzawodniczących ze sobą racjonalizmów – potrzebujemy takiego „mediującego” rozumu, warto odnotować, że Collingwood należał do tych, którzy jako pierwsi znaleźli się na jego tropie.

HISTORICAL MAN OF ROBIN GEORGE COLLINGWOOD

In a brief outline, this paper presents the philosophy of R.G. Collingwood in its anthropological aspect as successfully finding its way into our experience of the world, skeptical towards the positions of the old philosophical humanism. The paper points out the reasons which might prompt us to appreciate Collingwood's phenomenology of human experience as it was introduced in his *Speculum Mentis or the Map of Knowledge* – to perceive it as in fact a project whose aim it was to examine the possible paths of rationality and to become a place where man builds a foundation for himself to live reasonably with others.

³⁰ R.G. Collingwood, *Speculum...*, s. 309.

³¹ *Ibidem*, s. 295.