

PIOTR PASZKOWSKI
UNIwersytet Warszawski
E-MAIL: P.PASZKOWSKI3@UW.EDU.PL
ORCID: 0000-0002-0108-3552

Historia historii filozofii i wykluczenie myśli nieeuropejskiej z kanonu

Abstract: Exclusivism is the view that philosophy is a practice specific to European culture and does not exist outside of it. In this article, I will attempt to explain the origins of exclusivism. I will try to demonstrate that – despite its popularity – it is a relatively recent view. The exclusion of non-European thought from the concept of philosophy was unknown to ancient, medieval, and early modern authors. Following Peter Park, I will argue that the roots of this exclusionary view should be sought in the methodological reform of the history of philosophy as a discipline, which was accompanied by the emergence of the concept of a philosophical canon. I will conclude the historical overview of the approaches to the history of philosophy and its permissible scope with an analysis of the three most popular academic textbooks in Poland. By reviewing the views of Władysław Tatarkiewicz, Frederick Copleston, and Giovanni Reale on the existence of non-European philosophy, I will aim to show how exclusivism reproduces itself in its naive, unreflective form.

Keywords: exclusivism, inclusivism, metaphilosophy, non-European philosophy, philosophical canon

Teza, zgodnie z którą filozofia jest praktyką specyficznie europejską, została wysłowiona wiele razy przez słynnych autorów zachodnich¹. Nazwijmy wyrażony przez nią pogląd ekskluzywizmem i scharakteryzujmy go następująco: ekskluzywizm polega na wyłączaniu myśli niepochodzącej z Europy z kanonu historii filozofii i pojęcia filozofii w ogóle. W przeciwieństwie do niego można mówić o inkluzywizmie, czyli poglądzie, zgodnie z którym myśl nieeuropejska może być określana mianem filozofii i w związku z tym powinna wchodzić w skład jej kanonu.

Ekskluzywizm jest poglądem powszechnym, choć nieczęsto wyrażonym wprost i uargumentowanym. Konsekwencje jego powszechności są jednak łatwo obserwowane np. w programach kształcenia na studiach filozoficznych lub niższych szczeblach edukacji filozoficznej, które są niemal zupełnie pozbawione odniesień do filozofów nieeuropejskich. W 2016 roku Jay Garfield i Bryan Van Norden wystąpili przeciwko temu stanowi rzeczy, publikując manifest *If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is* i wywołując tym samym emocjonalną debatę zarówno w środowisku akademickim, jak i wśród niezwiązanych z akademią czytelników *New York Times*. Główną tezą tekstu jest prowokacyjna propozycja autorów, zgodnie z którą każdy wydział nauczający jedynie zachodniej filozofii powinien przemianować się na „Wydział Filozofii Europejskiej i Amerykańskiej”, w ten sposób „komunikując swoim studentom i pracownikom swoje rzeczywiste założenia intelektualne”².

Tekst Garfielda i Van Nordena spotkał się z dużym odzewem. Filozofowie akademicy zgłosili kilka odpowiedzi oraz dokonali kilku podsumowań debaty – zarówno w czasopismach filozoficznych, jak i w ramach innych stron publicystycznych³. Krytyka tekstu wykroczyła poza środowisko akademickie.

¹ Przeglądu sformułowań tego stanowiska dokonuje Halbfass, zob. Wilhelm Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. Monika Nowakowska (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2008), 247–251.

² Jay Garfield, Bryan Van Norden, „Jeśli filozofia się nie uroznośni, nazwijmy ją po imieniu”, przeł. Piotr Paszkowski, *Machina Myśli*, 20.04.2022, dostęp 14.04.2025, <https://machinamyсли.org/wp-content/uploads/2024/11/nazwijmy-ja-po-imieniu.pdf>, 4.

³ Zob. np. Bryan Van Norden, *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto* (New York: Columbia University Press, 2017); Amy Olberding, „Philosophical Exclusion and Conversational Practices”, *Philosophy East and West* 67(4) (2017): 1023–1038; Nicolas Tam-

kie – dyskusja doczekała się nawet wątku na portalu Reddit – a także poza granice Stanów Zjednoczonych: o sprawie donosiło np. polskie czasopismo *Filozofuj!*, określając propozycję Garfielda i Van Nordena mianem zagrożenia dla wolności badań⁴.

Nietypowa wymiana zdań wokół *If Philosophy Won't Diversify...* szybko przestała dotyczyć zagadnień organizacji nauczania filozofii na uniwersytetach, a nabrała charakteru metafilozoficznego. Argumentacja krytyków przybrała następującą postać: myśl nieeuropejska nie powinna być nauczana na wydziałach filozofii, ponieważ nie jest ona filozofią⁵. Kontrowersje wokół manifestu Garfielda i Van Nordena okazały się więc okazją do wyeksplikowania i uargumentowania stanowiska ekskluzywistycznego. Jednocześnie uwiarydociły one skalę jego powszechności.

Popularność ekskluzywizmu wobec myśli nieeuropejskiej jest jednak zjawiskiem stosunkowo nowym. Starsze opracowania historii filozofii, które omówię dalej, często zawierają rozdziały choćby skrótowo omawiające kon-

pio, „Not All Things Wise and Good Are Philosophy”, *Aeon*, 13.09.2016, dostęp 14.04.2025, <https://aeon.co/ideas/not-all-things-wise-and-good-are-philosophy>.

⁴ Robert Kryński, „Filozofia pozaeuropejska dyskryminowana?”, *Filozofuj!*, 16.05.2016, dostęp 14.04.2025, <https://filozofuj.eu/filozofia-pozaeuropejska-dyskryminowana/>.

⁵ Jednocześnie spór nabrał emocjonalnego i politycznego charakteru. Niektórzy cytowani powyżej ekskluzywiści zredukowali argumentację swoich oponentów do „politycznej poprawności” lub przedstawiali ją jako próbę zrehabilitowania się za kulturowy kolonializm. Inkluzywiści zaś niekiedy wiążą wykluczenie myśli nieeuropejskiej z kanonu z rasizmem, europocentryzmem lub myśleniem kolonialnym. W rzeczywistości relacje między ekskluzywizmem i inkluzywizmem a kolonializmem kulturowym nie są oczywiste. Z jednej strony można uznać, że odmawianie myśli Indii czy Chin miana filozofii jest kolonialne lub europocentryczne, ponieważ zakłada niższy poziom rozwoju cywilizacyjnego tych kultur od kultury Zachodu. Z drugiej strony zaś można wygłosić argument odwrotny – ekstrapolacja pojęcia filozofii na myśl Indii czy Chin jest kolonialna i europocentryczna, ponieważ zakłada, że kultura europejska dostarcza uniwersalnego wzorca w postaci pojęć o greckim rodowodzie (np. pojęcia filozofii), w które musi się wpisywać każda w ogóle cywilizacja, aby uznać ją za wysoko rozwiniętą (drugą interpretację, z perspektywy przedstawiciela kultury nieeuropejskiej, wygłasza np. Min Ou-Yang, „There is No Need for *Zhongguo Zhexue* to Be Philosophy”, *Asian Philosophy* 22(3) (2012): 199–223). Ze względu na nieoczywiste związki między tymi stanowiskami twierdzę, że – tam gdzie to możliwe – należy porzucić ramę myślenia o opisywanym w artykule zjawisku w kategoriach kolonializmu (lub winy za kolonializm), rasizmu, europocentryzmu czy politycznej poprawności. Pozwoli to na oddzielenie stanowisk w sporze od postaw i poglądów o charakterze politycznym lub światopoglądowym, co z kolei umożliwi ich historyczną lub filozoficzną analizę. Takiego właśnie zadania podejmuję się w niniejszym artykule.

cepcje utworzone w kulturach Wschodu lub globalnego Południa. Wydaje się, że teza o kulturowej specyficzności filozofii nie była utrzymywana powszechnie aż do końca XIX wieku. W tym artykule podejmę próbę wyjaśnienia pochodzenia ekskluzywizmu i jego obecnej popularności. Aby zrealizować ten cel, dokonam historycznego przeglądu stanowisk wobec istnienia filozofii nieeuropejskiej. Postaram się wykazać, że filozoficzna ekskluzja nie była możliwa w starożytności, średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej. Aby móc sformułować wykluczające kryteria, potrzebne było przeformułowanie rozumienia historii filozofii jako dyscypliny i utworzenie specyficznego pojęcia kanonu, które to zjawiska należy wiązać z kantowską szkołą historyków filozofii. W dalszych częściach tekstu pokażę, jak zakładany milcząco ekskluzywizm – określe go mianem „naiwnego ekskluzywizmu filozoficznego” – reprodukuje się w błędnym kole edukacji filozoficznej. Uczynię to na podstawie analizy treści trzech najpopularniejszych w Polsce podręczników do historii filozofii. Konkluzję artykułu stanowi apel o większą ostrożność i samoświadomość w formułowaniu ocen wyłączających myśl nieeuropejską z zakresu pojęcia filozofii i kanonu jej historii.

Rys historyczny

Kształtowanie się pojęcia filozofii

Kryteria stosowania pojęcia filozofii, które mogłyby posłużyć do wykluczenia nieeuropejskich koncepcji z grona filozoficznych, były obce starożytnym. Wydaje się, że Grecy rozumieli nazwę *philosophia* etymologicznie dosłownie, a więc określali tym mianem nie aktywność przedstawicieli konkretnej profesji, lecz każdego w ogóle miłośnika mądrości.

Tradycja przypisuje sformułowanie nazwy *philosophia* Pitagorasowi. Tak o pierwszych użyciach tego terminu pisze Diogenes Laertios:

Terminu „filozofia” pierwszy użył Pitagoras i on też pierwszy sam siebie nazwał filozofem, mianowicie w Sikionie, w rozmowie z Leonem, władcą Sikionu czy też Fliuntu. Wtedy to [...] Pitagoras powiedział, że żaden człowiek nie jest mądry, mądry jest tylko bóg. Przedtem filozofię nazywano mądrością (*sophia*), a czło-

wieka uprawiającego filozofię i już w niej wydoskonalonego – mędrce (*sophos*); natomiast filozofem (*philosophos*) tego, kto mądrość miłuje. Mędracy [czyli filozofowie] byli też nazywani sofistami (*sophistai*), zresztą nie tylko oni, lecz także poeci; na przykład Kratinos, kiedy w Archilochach wychwala Homera i Hezjoda, mówi o nich jako o sofistach⁶.

Opowieść Diogenesa jest najprawdopodobniej nieprawdziwa⁷, a mimo to ukazuje panującą w starożytności swobodę w określaniu ludzi mądrych (lub miłujących mądrość) naprzemiennie „filozofami”, „mędrcami” lub „solistami”. Z perspektywy starożytnych filozof może być nazwany jednocześnie mędrce i sofistą, podobnie zresztą jak poeta. Na tej zasadzie Diogenes określa mianem filozofa również Muzajosa, Linosa albo Orfeusza⁸, którzy współcześnie nie wchodzą w zakres kanonu filozoficznego.

W rzeczywistości presokratycy nie używali nazwy „filozofia” na określenie swojej własnej działalności. Według wszelkiego prawdopodobieństwa termin ten wszedł do języka starogreckiego dopiero w V wieku p.n.e.⁹ Najstarsze zaświadczone na piśmie użycie tego słowa znajduje się w *Dziejach* Herodota. Autor starożytny przytacza tam słowa króla Krezusa, zwracającego się do Solona:

Mój gościu ateński, doszła już do nas niejedna wiadomość o twojej osobie, twojej mądrości (*sophies*) i o twoich wędrówkach, jak ty z żądy wiedzy (*philosophon*) liczne kraje zwiedziłeś, aby się w nich rozejrzeć¹⁰.

Pierwsze zachowane użycie słowa „filozofia”, co wyjątkowo ciekawe z perspektywy niniejszego artykułu, dotyczy zatem zwiedzania odległych krajów, w których Solon miał zdobyć swoją mądrość.

⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982), 13.

⁷ Pierre Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. Piotr Domański (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2018), 47.

⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 6–8.

⁹ Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, 47.

¹⁰ Herodot, *Dzieje*, I, 30. Za: Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, 48.

Pojęcie filozofii nie mogło być więc zarezerwowane dla „profesjonalnych” myślicieli, zrzeszających się w szkołach. W starożytności nie istniał kanon filozoficzny, z którego można by wykluczyć niektóre nurty, przy jednoczesnym zachowaniu pozostałych, spełniających pewne kryteria filozoficzności. Dotyczy to również myśli nieeuropejskiej. W tekstach starożytnego geografa i podróżnika Strabona filozofem jest każdy człowiek uczony – mędrzec, mag czy kapłan – bez względu na to, z której z opisywanych kultur się wywodzi. W ten sposób w *Geografii* Strabon śmiało nazywa filozofami indyjskich braminów, kapłanów egipskich, perskich magów czy celtyckich druidów¹¹. Również Megasthenes w dziele *Indika*, przy okazji opisu indyjskiego społeczeństwa, najwyżej stawia filozofów, czyli braminów oraz (prawdopodobnie) buddyjskich mnichów¹². Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* poświęca fragment na zbiorcze omówienie koncepcji filozoficznych gimnosofistów, druidów, Chaldeczyków i Egipcjan¹³.

Jednocześnie Diogenes Laertios zdecydowanie sprzeciwia się stanowisku dyskutowanemu w jego czasach od kilku wieków: tezie o orientalnym pochodzeniu filozofii. Już pierwsze zdania *Żywotów* stanowią polemikę z poglądem, jakoby filozofia miała być zapożyczona od ludów wschodnich. Choć pogląd ten obecny był wśród Greków od najdawniejszych czasów (do Indii mieli podróżować mitologiczni bohaterowie, a Orfeusz miał przybyć z Tracji), to swoją popularność zdobył głównie w epoce hellenistycznej¹⁴. Diogenes sprzeciwia się tezie o orientalnym pochodzeniu filozofii, pisząc o jej zwolennikach w następujący sposób:

Ale ludzie, którzy tak twierdzą, nie zdają sobie sprawy z tego, że przypisują barbarzyńcom osiągnięcia będące w rzeczywistości osiągnięciami Greków i że od Greków zaczyna się nie tylko filozofia, ale w ogóle rodzaj ludzki¹⁵.

¹¹ Sylwia Wilczewska, „Filozofowie i filozofia w *Geografii* Strabona z Amasei”, *Roczniki Humanistyczne* 60(3) (2012): 67.

¹² Halbfass, *Indie i Europa*, 40–41.

¹³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 8–12.

¹⁴ Zob. Halbfass, *Indie i Europa*, 25, 32, 44.

¹⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 5–6.

Przy okazji starożytnego sporu o pochodzenie filozofii należy podkreślić dwa fakty: po pierwsze, Diogenes nie głosił, że filozofia poza Europą nie istnieje, a jedynie, że nie jest ona źródłem filozofii greckiej; oraz po drugie, Diogenes był przedstawicielem mniejszości. Jak okaże się dalej, aż do XVIII wieku większość myślicieli i doksografów utrzymywała pewne wersje poglądu o orientalnych źródłach filozofii oraz prezentowała inkluzywizm w naiwnej, bezrefleksyjnej formie. Naiwnym inkluzywizmem nazywam niewysłowione wprost i nieuargumentowane przekonanie, zgodnie z którym wszyscy znani z tradycji ludzie mądrzy i dobrzy mogą zostać określani jako filozofowie, a jakiegokolwiek wierzenia, przekonania o charakterze metafizycznym i obyczaj moralne – jako filozofia. Na tej zasadzie średniowieczni myśliciele nazywali filozofami Mojżesza, Adama, Noego, inne postaci biblijne, ale także np. Hermesa Trismegistosa; zaliczali do rozważań filozoficznych niektóre księgi Pisma Świętego, a nawet całą w ogóle religię chrześcijańską.

Wczesna nowożytna historia filozofii

We wczesnej epoce nowożytnej większość historyków uznawała tezę o orientalnym pochodzeniu filozofii. Nieliczni doksografowie, którzy za twórców filozofii uznawali Greków, znajdowali się pod wpływem Diogenesa Laertiosa i nierzadko tworzyli własne dzieła na wyłącznej podstawie *Żywotów i poglądów*¹⁶. Poza opracowaniami historii filozofii, które zawierały opis koncepcji egipskich, chaldejskich, żydowskich, indyjskich czy perskich¹⁷, pojawiły się te wykorzystujące motywy biblijne, a więc wskazujące na Adama, Noego lub Mojżesza jako twórców filozofii albo upatrujące jej powstanie w pomieszczeniu języków po zniszczeniu wieży Babel¹⁸. Jeśli ich autorzy doszukiwali się

¹⁶ Zob. Peter Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830* (Albany: State University of New York Press, 2013), 69–71.

¹⁷ Były to np. Gerardus Joannes Vossius, *De philosophia et philosophorum sectis*; Johann Ernst Schubert, *Historia Philosophiae*; Johann Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*. Za: Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy*, 71–72.

¹⁸ Kolejno: Georg Horn, *Historiae philosophicae libri*; Thomas Burnet, *Archaeologiae philosophicae sive doctrina antiqua de rerum originibus*; Abraham de Grau, *Historia philosophica*;

genezy filozofii poza Europą, to zajmowali stanowisko inkluzywistyczne – sądzili, że filozofia innych kręgów kulturowych jest możliwa, skoro poprzedza myśl grecką.

Podobną ilustrację inkluzywizmu może stanowić spór akomodacyjny i związany z nim spór o rytuały (*Rites Controversy*), który zawiązał się po rozpoczęciu działalności misyjnej w Chinach. Jego oś stanowiła akomodacja przekazu ewangelicznego do zastanych w Azji tradycji i rytuałów. Jeśli (jak głosili dominikanie i franciszkanie) są one religijne, to w konsekwencji też pogańskie, a więc wymagające odrzucenia. Jeśli zaś wynikają z przekonań o charakterze społeczno-filozoficznym (jak uważali jezuita), to dają się pogodzić z chrześcijaństwem. Jednym z wątków sporu o rytuały stał się więc filozoficzny charakter konfucjanizmu (taoizm i buddyzm chiński były raczej zgodnie traktowane jako religie)¹⁹. Do głosów wspierających stanowisko jezuitów dołączył Gottfried Wilhelm Leibniz, który w *Pismach o Chinach* nie tylko przyznał konfucjanizmowi rangę pełnoprawnej filozofii, ale również wystąpił przeciw jego ateistyczno-materialistycznej interpretacji²⁰.

Wydaje się, że spór o charakter konfucjańskich rytuałów dotyczył treści filozofii chińskiej i jej neutralności religijnej – nigdy nie przybrał jednak formy pytania: „czy w Chinach istnieje filozofia?”. Pierwsze tłumaczenie tekstów konfucjańskich na łacinę – *Confucius Sinarum Philosophus* – już w tytule określa ich autora mianem filozofa. Podobny wątek wystąpił w indyjskiej działalności misyjnej. Jezuita Roberto Nobili utrzymywał, że rola braminów ma charakter przede wszystkim społeczny, a nie religijny. Aby podeprzeć swoją interpretację, odwoływał się do wspomnianych wyżej tekstów Strabona i Megastenesa, argumentując, że bramini są tam konsekwentnie nazywani filozofami i jest to określenie bardziej adekwatne niż np. „kapłan”. Nobili dokonał nawet opracowania głównych nurtów filozofii indyjskiej²¹.

Johann Jacob Fries, *Bibliotheca philosophorum classicorum auctorum chronologica*. Za: Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy*, 70–71.

¹⁹ Zob. omówienie sporu o rytuały np. w: David Emil Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800* (Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2009), 28–32.

²⁰ Zob. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Writings on China*, przeł. Daniel J. Cook, Henry Rosemont (Chicago: Open Court, 1994), 72.

²¹ Halbfass, *Indie i Europa*, 78–80.

Warto zauważyć, że naiwny inkluzywizm filozoficzny nie wykluczał się z negatywnym podejściem do ewangelizowanych lub kolonizowanych ludów. Bernardino de Sahagún poświęcił szóstą księgę swojego opisu wierzeń Azteków „retoryce i filozofii moralnej” (*De la rethorica y philosophía moral*)²². Ukazuje to jeszcze jedno ciekawe zjawisko: ekstrapolację pojęcia filozofii, które w tym przypadku nie służy do określenia poglądów ludu znanego od starożytności, lecz nowo odkrytej, zupełnie nieznanej wcześniej cywilizacji. Filozofia Azteków nie wchodzi w zakres toczonych wcześniej sporów o genezę filozofii (nie mogła zostać tam przyniesiona przez któregośkolwiek z jej dotychczas rozważanych „twórców” ani z pewnością nie była jej wyłączną kolebką). Wydaje się, że użycie tego terminu w tym i innych podobnych przypadkach jest skutkiem braku metafizycznej refleksji, a nie świadomą decyzją, co stanowi dobrą ilustrację naiwnego inkluzywizmu.

Kształtowanie się kanonu filozoficznego

Powyższy przegląd zastosowań słowa „filozofia” ma za zadanie dowieść następującej tezy: w starożytności, średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej nie istniały kryteria filozoficzności, które mogłyby posłużyć do odmówienia tego miana myśli nieeuropejskiej. Ich powstanie jest nieodłącznie związane z formowaniem się kanonu historii filozofii, które z kolei nie byłoby możliwe bez inspiracji koncepcją Immanuela Kanta.

W swoich wykładach z antropologii i geografii fizycznej Kant uznał, że nie istnieje coś takiego, jak filozofia Orientu²³. Uczynił to na podstawie swojej teorii ras ludzkich, wyłożonej np. w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym, Rozważaniach o uczuciu piękna i wzniosłości* (w rozdziale pt. *O charakterze narodów według różnych uczuć piękna i wzniosłości*) i krótkim tekście *Określe-*

²² Bernardino de Sahagún, *General History of the Things of New Spain*, przeł. Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), 65–66.

²³ Peter Park, „The Exclusion of Asia and Africa from the History of Philosophy: Is Kant Responsible?”, w: *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, red. Stephen R. Palmquist (Berlin–New York: De Gruyter, 2010), 789.

nie pojęcia rasy ludzkiej²⁴. Zdaniem Kanta przedstawiciele ras innych niż biała nie uprawiają filozofii, gdyż są do tego z natury niezdolni²⁵. Rasizm Kanta nie był jednak głównym źródłem rodzącego się wówczas ekskluzywizmu – było nim jego podejście do historii filozofii. Choć Kant nie stworzył własnej doksografii, to w krótkim rozdziale *Dzieje czystego rozumu* zasugerował, jakoby wszelkie wcześniejsze koncepcje filozoficzne były niedojrzałymi formami jego własnej²⁶. Na początku wspomnianego rozdziału pisze:

Tytuł ten [*Dzieje czystego rozumu* – P. P.] występuje tutaj tylko dlatego, by wskazać miejsce, które jeszcze pozostaje [wolne] w systemie, a które trzeba będzie w przyszłości wypełnić²⁷.

Na końcu zaś:

Jedynie droga krytyczna stoi jeszcze otworem. Jeżeli czytelnik miał tyle cierpliwości i uprzejmości, by przebyć ją wraz ze mną, to może teraz osądzić, czy nie powinien, jeżeli ma ochotę, przyczynić się ze swej strony do zamienienia tej ścieżki na szeroki gościniec, [i] to, czego wieki nie mogły dokonać, osiągnąć jeszcze przed upływem tego wieku, mianowicie żeby doprowadzić rozum ludzki do pełnego zadowolenia w tym, co zawsze, ale dotychczas nadaremnie, budziło jego ciekawość²⁸.

²⁴ Kolejno: Immanuel Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2005); Immanuel Kant, „Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości”, w: Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*, red. Marek Jankowski, Tomasz Kupś (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010), 683–694; Immanuel Kant, „Określenie pojęcia rasy ludzkiej”, w: Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6: *Pisma po roku 1781*, red. Marek Jankowski (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2012), 99–115.

²⁵ Mark Larrimore, „Sublime Waste: Kant on the Destiny of the ‘Races’”, *Canadian Journal of Philosophy* 29 (1999): 111–112; zob. również Park, „The Exclusion of Asia and Africa from the History of Philosophy”, 789.

²⁶ Kant twierdzi tak nawet wyraźniej w nieukończonym pracy konkursowej *O postępach metafizyki*; zob. Immanuel Kant, *O postępach metafizyki*, przeł. Artur Banaszkiewicz (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2007). Opisując tam stadia rozwoju metafizyki, Kant szereguje je pod względem zbliżania się do jej obiektywnego celu, jaki zdaje się stanowić jego własna teoria. Dziękuję anonimowemu recenzentowi za wskazanie mi tego odniesienia.

²⁷ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1957), 596.

²⁸ Kant, *Krytyka czystego rozumu*, 600.

Wezwanie Kanta zostało podjęte przez niemieckich historyków filozofii przełomu XVIII i XIX wieku. Zdaniem Petera Parka autorem o największym wpływie na opisywany tutaj proces był Wilhelm Gottlieb Tennemann²⁹. Niech jego opracowanie historii filozofii (*Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*) posłuży jako ilustracja przekonań kantowskich historiografów filozofii. W rozdziale metodologicznym Tennemann pisze:

Historia w ścisłym sensie różni się pod względem formy od zwykłych annałów albo pamiętników itd. poprzez ukazywanie związku wydarzeń i ich naukowego ujawniania się, tj. praw, które rządzą ich rozwojem³⁰.

Dalej przenosi ten ogólny obraz konkretnie na historię filozofii:

Aby umożliwić historii filozofii zaspokojenie oświeconej ciekawości, a nie tylko tej próżnej i jałowej, jej celem musi być gruntowne zbadanie [...] postępu ducha filozoficznego i miarowego rozwoju filozofii jako nauki. Tego celu nie można osiągnąć poprzez zwykłe zaznajomienie się z faktami historycznymi, lecz tylko poprzez kontemplację ich wzajemnej zależności i łączenie ich przyczyn ze skutkami³¹.

Jednocześnie autor krytykuje poprzednich historiografów, posługujących się metodą „etnograficzną”. Jego zdaniem mogli oni co najwyżej zgromadzić przydatne materiały, nie uprawiali jednak historii filozofii w ścisłym sensie³². O wpływowym dziele Johanna Jakoba Bruckera wspomina, że jest to najlepsze dotychczasowe opracowanie, lecz brakuje mu „filozoficznego ducha”³³. Takie postawienie sprawy miało swoje konsekwencje. Zdaniem Tennemanna nie wszystkie koncepcje zasługują na uwzględnienie w kanonie:

²⁹ Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy*, XI.

³⁰ Wilhelm Gottlieb Tennemann, *A Manual of the History of Philosophy*, przeł. Arthur Johnson (London: H. G. Bohm, 1852), 4.

³¹ Tamże, 5.

³² Tamże, 11; zob. „Obserwacja”.

³³ Tamże, 15.

Historia filozofii nie zawiera wszystkich idei, hipotez i kaprysów, które znalazły miejsce w umysłach skłonnych do badań filozoficznych; taka próba byłaby zarówno niewykonalna, jak i nieprzydatna. Jedynymi poglądami filozoficznymi, które zasługują na odnotowanie, są te, które mogą uchodzić za takie ze względu na swoją oryginalność, wewnętrzną wartość albo wpływ na ich własne lub późniejsze epoki³⁴.

Co oznacza, że koncepcja jest oryginalna, ma wewnętrzną wartość lub jest wpływowa? Według Tennemanna jest to równoznaczne z udziałem w procesie rozwoju Rozumu, a więc przybliżanie do jego celu. Celem filozofii jest „systematyczna znajomość warunków, przyczyn i podstawowych zasad wszelkiej wiedzy”³⁵. Choć autor nie przyznaje się do tego w żadnym miejscu, chodzi tu o podobieństwo do filozofii Kanta, co było wyraźnie widoczne już dla krytykującego go Hegla³⁶.

Przedstawiciele kantowskiej szkoły historii filozofii reprezentowali nowe podejście metodologiczne – ich zdaniem dzieje rozumu powinny być oczyszczone z elementów biograficznych, odróżniać się od dziejów religii czy nauki, podlegać prawom logicznego rozwoju, uwzględniać początek filozofii i jej zwieńczenie w postaci teorii Immanuela Kanta. Dotychczasowi doksografowie byli określani mianem „kompilatorów” – w oczach szkoły kantowskiej historia filozofii nie powinna polegać jedynie na zestawieniu i opisanu „poglądów i żywotów słynnych mędrców”, lecz powinna ukazywać ewoluującego „ducha filozoficznego”. Kryterium filozoficzności stało się uczestnictwo w tradycji, która doprowadziła do sformułowania kantyzmu, a więc – jak sądzili przedstawiciele wspomnianej szkoły – w tradycji europejskiej.

Wobec powyższych założeń kwestia orientalnego pochodzenia filozofii została rozstrzygnięta negatywnie. Zdaniem Christopha Meinera, nawet je-

³⁴ Tamże, 6.

³⁵ Tamże, 27.

³⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Światosław F. Nowicki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013), 163–164: „[Tennemann] chwali się, że on sam nie ma żadnego systemu. Ale w istocie ma przecież pewien system – jest filozofem krytycznym. [...] Każdy filozof z osobna zostaje [przez niego] zganiony za pewien brak, polegający na tym, że nie jest jeszcze filozofem kantowskim, nie podjął jeszcze badań nad źródłami poznania, których rezultatem byłaby konkluzja, że prawda nie może być poznana”.

śli Orient dysponuje filozofią, to została ona tam przyniesiona przez Greków napływających na Wschód po podbojach Aleksandra Wielkiego³⁷. Dietrich Tiedemann zajął jeszcze mocniejsze stanowisko: myśliciele nieeuropejscy nie mogą być nazwani filozofami, bo nawet jeśli ich rozważania dotyczą podobnej co europejska problematyki, to nie wynikają z rozumu i pojęć, a jedynie z poetyckiego natchnienia³⁸.

Tennemann rozpoczął *Grundriss der Geschichte der Philosophie* od opisu poglądów niektórych ludów wschodnich, lecz podkreślił bardzo wyraźnie, że nie mają one charakteru filozofii. Jego zdaniem refleksja Egipcjan czy Hindusów mogła mieć pewien wpływ na Greków (to dlatego umieścił jej streszczenie w swoim dziele), jednak to Grecy jako pierwsi zaczęli filozofować. Filozofia zatem nie dotarła do Grecji ze Wschodu (jak chcieli zwolennicy tezy o jej orientalnym pochodzeniu), lecz Wschód wywarł na Greków wpływ umożliwiający im jej wyłączne wynalezienie³⁹. Tennemann wygłosił krótki argument za nieistnieniem filozofii nieeuropejskiej: jego zdaniem „ludy Orientu”, choć zajmowały się podstawowymi pojęciami, nie czyniły tego w odniesieniu do „reguł rozumu”, lecz nadawały im „formę mistyczną i symboliczną”. Z tego powodu nie osiągnęły poziomu zaawansowania, na którym znajdowali się Grecy⁴⁰.

Bez względu na ocenę powyższego wywodu warto zauważyć, że Tennemann i inni przedstawiciele jego nurtu zaczęli dysponować teoretycznym uzasadnieniem wykluczenia niektórych koncepcji z zakresu pojęcia filozofii. Konsekwencją filozoficznej ekskluzji stało się ukształtowanie kanonu historii filozofii, w zakres którego weszli wyłącznie myśliciele europejscy, poczynwszy od Talesa⁴¹.

³⁷ Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy*, 80.

³⁸ Tamże, 83.

³⁹ Tennemann, *A Manual of the History of Philosophy*, 34.

⁴⁰ Tamże, 8.

⁴¹ Warto zauważyć, że zawężenie pojęcia filozofii tylko do myśli europejskiej nie jest logiczną konsekwencją koncepcji Kanta. Wynika raczej z inspiracji jego podejściem do historii filozofii, zaświadczone np. w korespondencji i nielicznych cytowanych powyżej fragmentach. Idea powszechnego rozumu może być podstawą nie tylko do wykluczenia myśli nieeuropejskiej, lecz także do zajęcia wprost przeciwnych stanowisk – np. uniwersalizmu. To, w którym kierunku podążyli późniejsi interpretatorzy myśli Kanta, jest przygodną kwestią, wynikającą być może z pozamerytorycznych racji. Peter Park podejmuje to zagadnienie, zadając tytułowe pytanie swojego tekstu: czy Kant jest odpowiedzialny za wykluczenie myśli

Najwybitniejszym przedstawicielem postrzegania historii jako „rozwoju ducha” był nieco młodszy od Tennemanna filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel. W swoich wykładach Hegel poruszał zagadnienie myśli Orientu i początkowo zajmował wobec niej stanowisko ekskluzywistyczne, traktując ją jedynie jako preliminaria do „prawdziwej” filozofii Greków:

Pierwszą filozofią jest tak zwana filozofia wschodnia. Ale nie należy ona do naszego przedmiotu jako jego część składowa; jest tylko czymś wstępnym, o czym mówimy jedynie gwoili wyjaśnienia, dlaczego nie zajmujemy się tym bardziej obszernie i w jakim to pozostaje stosunku do myśli, do prawdziwej filozofii⁴².

Dlaczego filozofia wschodnia nie wchodzi w skład wykładu „prawdziwej filozofii”? Zdaniem Hegla w istotny sposób nie była ona oddzielna od religii. W przeciwieństwie do Europy myśl Wschodu była nieodłącznie związana z religijnością, co sprawia, że „pozostaje [ona] jeszcze na swoim pierwszym szczeblu rozwojowym”⁴³.

W późniejszym okresie swojej twórczości Hegel zmienił poglądy na temat filozofii wschodniej pod wpływem zaznajomienia się z nowymi jej opracowaniami i większą liczbą źródeł. Nowsze wydania *Wykładów z historii filozofii* zawierają wypowiedzi, zgodnie z którymi w Indiach istnieją „właściwa filozofia” i „rzeczywiście filozoficzne systemy”. Hegel wprost odciął się od swoich wcześniejszych poglądów, przestrzegając przed myleniem filozofii hinduskiej z „wyobrażeniami religijnymi”⁴⁴. Ewolucja poglądów niemieckiego filozofa nie została jednak dostatecznie dostrzeżona i nie wywarła takiego wpływu na późniejszych historiografów, jak jego wcześniejsze ekskluzywistyczne stanowisko⁴⁵.

Kantowska idea powszechnego rozumu spowodowała zatem, paradoksalnie, zawężenie pojęcia filozofii i nałożenie na nie rygorystycznego kryte-

nieceuropejskiej z kanonu filozoficznego? Twierdzi on, że opisany powyżej proces oparł się na dodatkowym założeniu w postaci rasistowskiej antropologii rozwijanej przez Kanta i Christopha Meinersa. Zob. Park, „The Exclusion of Asia and Africa from the History of Philosophy”.

⁴² Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, 167.

⁴³ Tamże, 178.

⁴⁴ Halbfass, *Indie i Europa*, 165.

⁴⁵ Tamże, 168.

rium. Zainspirowane nią metody historiografów filozofii, podniesione później przez Hegla do rangi uniwersalnej zasady, doprowadziły do sformowania kanonu historii filozofii, która – w zależności od autora – zawiązywała się w różnych momentach, lecz nie wcześniej niż w czasach Talesa i nie gdzie indziej niż w Grecji. Według Petera Parka dyskusja nad sensownością pojęcia filozofii nieeuropejskiej znikła z salonów filozoficznych wraz ze śmiercią Hegla w 1831 roku. Od tego czasu wykluczenie myśli pozaeuropejskich kręgów kulturowych z kanonu stało się przyjmowaną milcząco normą⁴⁶.

Naiwny ekskluzywizm filozoficzny

Wobec powyższego opisu dziejów filozoficznego wykluczenia należy zauważyć dwie kwestie. Po pierwsze, w XIX wieku istniały również tendencje przeciwne do opisanych, w tym zwłaszcza szkoła historyków filozofii inspirowanych romantyzmem, którzy systematycznie włączali Orient do zakresu swoich badań. Okres ten jest również czasem formowania się takich dyscyplin jak indologia czy sinologia, których przedstawiciele śmiało posługiwali się pojęciem filozofii w odniesieniu do badanych kultur. Powyższy zarys dziejów wykluczenia myśli nieeuropejskiej ma ukazać proces formowania się stanowiska ekskluzywizmu, które okazało się bardziej wpływowe i ukształtowało filozoficzny „główny nurt”, na przykład – jak wykażę w dalszych rozważaniach – poprzez zdominowanie edukacji filozoficznej. Nie jest to stanowisko jedyne, lecz dominujące, spychające jednocześnie zagadnienia myśli nieeuropejskiej w zakres tzw. studiów obszarowych, a więc w zasadzie wykluczające je z akademickiej filozofii.

Po drugie, zjawisko wykluczenia refleksji nieeuropejskiej nie miało właściwie charakteru sporu, a raczej powolnego procesu w obrębie społeczności filozofów i historiografów filozofii. Choć ekskluzywistyczne stanowisko stało wielokrotnie sformułowane *explicite* przez autorów XIX-wiecznych⁴⁷,

⁴⁶ Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy*, 9.

⁴⁷ Przeglądu sformułowań tego stanowiska dokonuje Halbfass, *Indie i Europa*, 247–251.

to polemika z inkluzywistami jest niemal niemożliwa do odnalezienia w ówczesnych tekstach.

Doprowadziło to do powstania praktyki bezrefleksyjnego odmawiania myśli nieeuropejskiej miana filozofii na mocy założenia, które nazywam naiwnym ekskluzywizmem. Naiwny ekskluzywizm filozoficzny głosi, że nie istnieje filozofia nieeuropejska, i jednocześnie jest poglądem niewysłowionym wprost, często nawet nieuświadomionym, a także niepopartym argumentami. Jest to ten właśnie pogląd, który Volker Zotz określa za Franzem Wimmerem mianem „milczącej negacji” istnienia filozofii nieeuropejskiej, pociągającej za sobą również usprawiedliwienie ignorancji wobec tej dziedziny⁴⁸. Ze względu na taką charakterystykę trudno wskazać teksty zawierające wykład naiwnego ekskluzywizmu. Ujawnia się on natomiast np. w medialnych wypowiedziach przywołanych we wstępie do tego artykułu. Poniżej podejmę próbę zobrazowania tego poglądu na podstawie analizy wstępów do trzech najpopularniejszych w Polsce opracowań historii filozofii, będących jednocześnie podręcznikami akademickimi⁴⁹.

Najstarszym opracowaniem historii filozofii, wciąż używanym w polskiej edukacji filozoficznej, jest trzypięciotomowe dzieło Władysława Tatarkiewicza. Tom pierwszy rozpoczyna się od opisu początków filozofii greckiej z zupełnym pominięciem myśli wcześniejszej i nieeuropejskiej. W posłowniu do pierwszego wydania autor wprost odnosi się do tej kwestii, uzasadniając świadomą rezygnację z badania koncepcji innych niż greckie:

⁴⁸ Volker Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, przeł. Monika Nowakowska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007), 9.

⁴⁹ Tak jak pisałem wcześniej, tak też w tym przypadku nie twierdzę, że wśród polskich opracowań historii filozofii nie znajdują się takie, które włączają myśl nieeuropejską w tok wykładu. W XIX wieku np. Maurycy Straszewski nie tylko uwzględnił, lecz także popularyzował filozofię Wschodu w swoich dziełach i wykładach, za które to spostrzeżenie jestem wdzięczny anonimowemu recenzentowi. Poza pierwszym tomem *Dziejów filozofii w zarysie* zob. np. Maurycy Straszewski, „O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu dla rozjaśnienia rozwoju dziejowego w ogólności”, w: *Filozofia indyjska w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. Marta Kudelska, Maciej Stanisław Zięba (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019). Z perspektywy niniejszego artykułu wykład Straszewskiego jest o tyle ciekawy, że wyszedłszy od założeń kantowskich, dochodzi jednak do konkluzji inkluzywistycznych, co wspiera tezę przywołaną przeze mnie w przypisie 41. Dalej przeprowadzę analizę tych podręczników akademickich, które znalazły się we współczesnym filozoficznym mainstreamie, a przez to mają największy wpływ na formowanie się poglądów następnych pokoleń filozofów na zakres ich dyscypliny.

Dlaczego [...] *Historia* ta zawiera tylko filozofię europejską? Dlatego, że jest pracą jednego tylko człowieka, a jeden człowiek nie może objąć naukowo dziejów filozofii wszystkich krajów i ludów; filozofia pozaeuropejska stanowi inną zupełnie specjalność naukową. Przebieg zaś filozofii europejskiej może być zrozumiały bez odwoływania się do filozofii innych części świata. Książka ta powinna właściwie nazywać się *Historią filozofii europejskiej*; ale utarło się wśród historyków europejskich historię własnej filozofii zwać „historią filozofii” i autor skorzystał z tego skrótu niedokładnego, ale wygodnego⁵⁰.

Zjawisko, o którym Tatarkiewicz pisze jako „utartym” wśród historyków europejskich – to właśnie nazywam naiwnym ekskluzywizmem. Na poziomie deklaracji autor *Historii filozofii* odrzuca ekskluzywizm i bez zastrzeżeń przypisuje posiadanie myśli filozoficznej innym „krajom i ludom”. W rozdziałach wprowadzających dość konsekwentnie posługuje się sformułowaniem „filozofia Europy” na określenie swojego przedmiotu zainteresowania. Jednak już przy omówieniu Talesa i początków szkoły jońskiej sformułowanie to zostaje zarzucone, a Tatarkiewicz pisze po prostu o „filozofii” (np. „Filozofia powstała na przełomie VII i VI w. p.n.e. [...] w koloniach jońskich na wybrzeżach Azji Mniejszej”⁵¹). Jest to skrót myślowy stosowany świadomie i wprost zapowiedziany czytelnikowi; jednak tym, co uzasadnia równoważność sformułowań „filozofia europejska” i „filozofia”, jest właśnie „utarty” wśród filozofów naiwny ekskluzywizm. Warto również zauważyć, że Tatarkiewicz nie bierze pod uwagę tezy o orientalnym pochodzeniu filozofii.

Historia filozofii Fredericka Coplestona jest dziełem młodszym od pierwszego wydania opracowania Tatarkiewicza o piętnaście lat. Copleston również rozpoczyna opis dziejów filozofii od Greków, jednak – w przeciwieństwie do polskiego autora – poświęca akapit pierwszego rozdziału tezie o orientalnym pochodzeniu filozofii, by ostatecznie ją odrzucić. Pośród kilku argumentów za nieprawdziwością tej tezy, które podaje, szczególnie interesująca jest kończąca akapit uwaga:

⁵⁰ Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1 (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1983), 10.

⁵¹ Tamże, 22.

[D]ociekania, czy filozoficzne idee tego lub innego ludu wschodniego mogły, lub nie, być przekazane Grekom, są tylko stratą czasu, jeśli najpierw nie upewnimy się, że dany lud rzeczywiście posiadał jakąś filozofię. Nigdy nie wykazano, że Egipcjanie mieli do przekazania jakąś myśl filozoficzną, a nie wchodzi zupełnie w grę przypuszczenie, jakoby grecka filozofia przywędrowała z Indii czy Chin⁵².

Na podparcie poglądu, według którego w Indiach nie istniała filozofia, Copleston przywołuje argument Hegla: filozofia indyjska była identyczna z tamtejszą religią, podczas gdy w Grecji te dwie dziedziny uległy rozdzielaniu poprzez przejście od mitu do racjonalności⁵³.

Najmłodszym z omawianych tu historyków jest Giovanni Reale, autor *Historii filozofii starożytnej*. Jednocześnie Reale zajmuje najwyraźniejsze stanowisko w kwestii istnienia filozofii nieeuropejskiej. Pierwsze zdanie pierwszego rozdziału jego *Historii* brzmi:

„Filozofia” zarówno w znaczeniu semantycznym (czyli jako termin słownikowy), jak i w aspekcie merytorycznej treści jest specyficznym tworem Greków. O ile bowiem wszystkie inne elementy składowe kultury greckiej mają identyczny odpowiednik u innych ludów Wschodu, które wcześniej niż Grecy osiągnęły bardzo wysoki poziom rozwoju, o tyle nie można natrafić na taki sam odpowiednik filozofii, albo przynajmniej na coś, co można by przyrównać do tego, co Grecy, a potem za Grekami wszyscy na Zachodzie nazywali i dotąd nazywają „filozofią”⁵⁴.

Reale poświęca tezie o orientalnym pochodzeniu filozofii osobny podrozdział. Wygłasza przeciw niej kilka argumentów, w dużej mierze zbieżnych z tymi autorstwa Coplestona. Jeden z nich brzmi następująco:

[J]est faktem historycznie dowiedzionym, że ludy wschodnie, z którymi Grecy się zetknęli, owszem, posiadały przekonania religijne, mity teologiczne i kosmogoniczne, ale *nie miały nauki filozoficznej* w prawdziwym tego słowa znaczeniu.

⁵² Frederick Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, przeł. Henryk Bednarek (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1998), 29.

⁵³ Tamże, 30–31.

⁵⁴ Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. Edward I. Zieliński (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000), 35.

To znaczy mieli ni mniej, ni więcej, jak tylko to, co posiadali także Grecy, zanim stworzyli filozofię. Wydobyte dotąd na światło dzienne znaleziska archeologiczne w żaden sposób nie upoważniają do twierdzenia czegoś więcej⁵⁵.

Autor cytatu zajmuje więc wyraziste stanowisko ekskluzywistyczne – twierdzi, że spór o kulturową specyficzność filozofii został już (empirycznie) rozstrzygnięty. Wątek ten nie jest jednak kontynuowany ani nie został opatrzoney żadnym przypisem. Reale zdaje się postrzegać to stwierdzenie jako oczywiste, co traktuję jako wyraz naiwnego ekskluzywizmu. Ciekawe jest również odwołanie do braku źródeł archeologicznych, które mogłyby uzasadniać przyjęcie przeciwnego stanowiska. Świadczy ono o przyjmowanej przez autora nietypowej wersji ekskluzywizmu. Reale odwołuje się do empirycznych świadectw na rzecz istnienia filozofii nieeuropejskiej, których – zdaniem autora – brakuje⁵⁶.

Trzy powyższe przykłady mają za zadanie zilustrować naiwny ekskluzywizm, a także proces jego powolnego przenikania do filozoficznego głównego nurtu. Wszystkie wyżej cytowane dzieła stanowią aktualnie wykorzystywane podręczniki kształcenia filozoficznego – i wszystkie one, stopniowo, poświęcają myśli nieeuropejskiej coraz mniej miejsca lub zawierają coraz radykalniej wyrażone stanowisko ekskluzywistyczne.

Podsumowanie

Ekskluzywizm wobec filozofii nieeuropejskiej – pogląd, zgodnie z którym filozofia jest specyficzna wyłącznie dla Europy – ma swoją historię, tak jak każde stanowisko filozoficzne. Jednocześnie historia ta uległa stopniowemu zapomnieniu, co może wytworzyć mylne poczucie oczywistości wykluczającego poglądu. Ujawnienie ram teoretycznych, w których uformowało się pojęcie kanonu i metodologicznych reform historii filozofii jako dyscypliny, ma

⁵⁵ Tamże, 39. Wyróżnienie autora cytatu.

⁵⁶ Dokładną analizę różnych wersji ekskluzywizmu i inkluzywizmu wobec filozofii nieeuropejskiej przeprowadzam w: Piotr Paszkowski, „Spór o istnienie filozofii nieeuropejskiej. Próba klaryfikacji”, *Przegląd Filozoficzny* (w druku).

szansę zwrócić uwagę na filozoficzną „nieprzezroczystość” ekskluzywizmu. Jeśli wyłączenie myśli nieeuropejskiej z kanonu jest wynikiem opisanego powyżej procesu, to przekonanie o nieistnieniu filozofii poza Europą nie może być prostym wnioskiem ze „słownikowego znaczenia” kluczowych terminów albo bezspornych „danych archeologicznych”. W tym sensie, choć oczywiście historyczne *wyjaśnienie* powstania i upowszechnienia się ekskluzywizmu nie może stanowić krytyki jego trafności, to jednocześnie stanowi wystarczający powód do zwątpienia w jego oczywistość. O ile negacja istnienia filozofii poza Europą nie będzie już „milczącą”, o tyle będzie wymagać merytorycznego uzasadnienia. Dlatego podpisuję się pod słowami Garfielda i Van Norden: „ci, którzy nie chcą zmieniać powyższego obrazu, powinni bronić go otwarcie i w dobrej wierze”⁵⁷.

Bibliografia

- Copleston Frederick. 1998. *Historia filozofii*, t. 1, przeł. Henryk Bednarek. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Diogenes Laertios. 1982. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Garfield Jay, Bryan Van Norden. „Jeśli filozofia się nie urozóżnorodni, nazwijmy ją po imieniu”, przeł. Piotr Paszkowski. *Machina Myśli*, 20.04.2022. Dostęp 14.04.2025. <https://machinamysli.org/wp-content/uploads/2024/11/nazwijmy-ja-po-imieniu.pdf>.
- Hadot Pierre. 2018. *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Halbfass Wilhelm. 2008. *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przeł. Monika Nowakowska. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich. 2013. *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Światosław F. Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant Immanuel. 1957. *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant Immanuel. 2005. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

⁵⁷ Garfield, Van Norden, „Jeśli filozofia się nie urozóżnorodni, nazwijmy ją po imieniu”, 5.

- Kant Immanuel. 2007. *O postępach metafizyki*, przeł. Artur Banaszkiewicz. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Kant Immanuel. 2010. „Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości”. W: Immanuel Kant, *Dziela zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*, red. Marek Jankowski, Tomasz Kupś, 683–694. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kant Immanuel. 2012. „Określenie pojęcia rasy ludzkiej”. W: Immanuel Kant, *Dziela zebrane*, t. 6: *Pisma po roku 1781*, red. Marek Jankowski, 99–115. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kryński Robert. „Filozofia pozaeuropejska dyskryminowana?”. *Filozofuj!*, 16.05.2016. Dostęp 14.04.2025. <https://filozofuj.eu/filozofia-pozaeuropejska-dyskryminowana/>.
- Larrimore Mark. 1999. „Sublime Waste: Kant on the Destiny of the ‘Races’”. *Canadian Journal of Philosophy* 29: 99–125.
- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1994. *Writings on China*, przeł. Daniel J. Cook, Henry Rosemont. Chicago: Open Court.
- Mungello David Emil. 2009. *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*. Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers.
- Olberding Amy. 2017. „Philosophical Exclusion and Conversational Practices”. *Philosophy East and West* 67(4): 1023–1038.
- Ou-Yang Min. 2012. „There is No Need for *Zhongguo Zhexue* to Be Philosophy”. *Asian Philosophy* 22(3): 199–223.
- Park Peter. 2010. „The Exclusion of Asia and Africa from the History of Philosophy: Is Kant Responsible?”. W: *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, red. Stephen R. Palmquist, 777–790. Berlin–New York: De Gruyter.
- Park Peter. 2013. *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. Albany: State University of New York Press.
- Paszkowski Piotr. B.d. „Spór o istnienie filozofii nieeuropejskiej. Próba klaryfikacji”. *Przegląd Filozoficzny* (w druku).
- Reale Giovanni. 2000. *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. Edward I. Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Sahagún Bernardino de. 1982. *General History of the Things of New Spain*, przeł. Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Straszewski Maurycy. 2019. „O znaczeniu badań nad filozofią Wschodu dla rozjaśnienia rozwoju dziejowego w ogólności”. W: *Filozofia indyjska w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. Marta Kudelska, Maciej Stanisław Zięba, 21–36. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Tampio Nicolas. „Not All Things Wise and Good Are Philosophy”. *Aeon*, 13.09.2016. Dostęp 14.04.2025. <https://aeon.co/ideas/not-all-things-wise-and-good-are-philosophy>.
- Tatarkiewicz Władysław. 1983. *Historia filozofii*, t. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Tennemann Wilhelm Gottlieb. 1852. *A Manual of the History of Philosophy*, przeł. Arthur Johnson. London: H. G. Bohm.
- Van Norden Bryan. 2017. *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. New York: Columbia University Press.
- Wilczewska Sylwia. 2012. „Filozofowie i filozofia w *Geografii* Strabona z Amasei”. *Roczniki Humanistyczne* 60(3): 65–74.
- Zotz Volker. 2007. *Historia filozofii buddyjskiej*, przeł. Monika Nowakowska. Kraków: Wydawnictwo WAM.