

PRZEDMOWA

1. Historia filozofii a filozofia

Reflektując historycznizoficznie genezę, istotę i znaczenie uprawiania filozofii, Władysław Tatarkiewicz na III Polskim Zjeździe Filozoficznym, który odbył się w Krakowie w roku 1936, stwierdzał:

Sprawy ludzkie są tak ukształtowane, że żadna z nich nie ma jakiegoś jedyne-
go, nieuniknionego rozwiązania. Nie ma jednej filozofii, która by zaspokoiła
wszystkie umysły. Ale też sprawy ludzkie, między którymi są też filozoficzne,
stoją tak, że jeśli pominąć mniej lub więcej nieistotne szczegóły, to ilość ich
rozwiązań nie jest nieograniczona i na ogół jest raczej niewielka. Nie ma
jednej filozofii, ale też nie ma nieskończoności możliwych filozofii. Jest kilka
zasadniczych poglądów, z których to jeden, to znów inny ma przewagę,
i które, gdy nawet chwilowo zaginą, to jednak prędzej czy później powrócą¹.

Wskazując na różnorodność koncepcji filozofii przy wyakcentowaniu jej
zasadniczej jednorodności i ciągłości, zwracał uwagę na względny charakter
periodyzacji dziejów filozofii, w której można dostrzec nie tylko „przemiany”,
lecz także „przewroty” uzasadniające wyróżnienie klasycznych epok (staro-
żytność, średniowiecze, nowożytność) z właściwymi im „typami myślenia”.
Przede wszystkim wskazywał na znaczenie dwu podstawowych tradycji
ujawniających się w dziejach filozofii, a więc bądź to podejścia „maksyma-
listycznego”, właściwego starożytności i średniowieczu, bądź też „mini-
malistycznego”, dominującego w nowożytności, ponieważ przy zmianie
paradygmatu metafizycznego na epistemologiczny, gdy miejsce metafizyki
z odniesieniami światopoglądowymi zajmowała refleksja nad naturą po-
znania i statusem metodologicznym wybijających się na niepodległość nauk
szczegółowych, a wszystko w imię dbałości o rzetelność poznawczą: „Hasłem
nowego okresu było: lepiej twierdzić mniej, by twierdzić z większą pewnoś-

¹ W. Tatarkiewicz, *Okresy filozofii europejskiej*, w: tegoż, *O filozofii i sztuce*, Warszawa: PWN 1986, s. 65.

cią i odpowiedzialnością”². Tym niemniej Tatarkiewicz stwierdzał jednak rozważnie: „Wyłączność jednego typu myślenia nie zdarza się w dziejach, chyba w czasach wyjątkowego zubożenia i zeschematyzowania myśli”, można mówić jedynie o „przewadze w nich pewnego typu myśli, który jest dla nich «charakterystyczny»”, wszakże „zawsze występują obok niego inne typy, uboczne, wyjątkowe, «niecharakterystyczne» dla okresu”.

Szukając racji tłumaczących to zjawisko, Tatarkiewicz wskazywał nie tylko na prostą indywidualną samodzielność poszczególnych myślicieli („nie wszystkie bowiem umysły poddają się duchowi czasu”), lecz także – dodajmy – a może przede wszystkim na fakt, że „każdy z wielkich prądów myślowych odpowiada istotnym potrzebom ludzkości i nie może całkowicie zniknąć z jej świadomości”. Nawet w okresach minimalizmu filozoficznego są stale obecne wątki egzystencjalnie ważne, choćby wykraczały poza rygorystyczne wymogi metodologiczne, tym bardziej że – jak się wydaje – właśnie o tych kwestiach, paradoksalnie, jest rozprawiać najtrudniej. Jak zapewniał rozważnie Arystoteles, którego wypowiedź Tatarkiewicz przywołuje nieprzypadkowo jako motto w szczególnej monografii myślicielskiej, jaką jest traktat *O szczęściu*: „Wystarczy może, jeśli opracowanie naszego przedmiotu osiągnie ten stopień jasności, na jaki przedmiot ten pozwala; nie we wszystkich bowiem wywodach trzeba szukać tego samego stopnia ścisłości”³. Filozofowie nie ograniczają się – jak to ujmował Stanisław Borzym – do „ostrożnego i krytycznego poszukiwania [...] podstaw pewności”, ale też ulegają „skłonności do tworzenia rozległych konstrukcji filozoficznych, wszechobejmujących wizji światopoglądowych”⁴. Stąd też historyzujący filozof, którym był Tatarkiewicz, nie zawahał się podjąć w rozprawie habilitacyjnej fundamentalnego na płaszczyźnie egzystencjalnej zagadnienia natury dobra, formułując tezę o jego „bezwzględności i obiektywności” (analogicznie – i zła), choć – przynajmniej – dodawał ostrożnie: „w świecie bezwzględnych dóbr nie ma bezwzględnych reguł postępowania”⁵. Rozważania te czynił przedmiotem filozofii, mimo że zdawał sobie sprawę z podstawowej trudności metodologicznej, jaką jest wymóg „używania jedynie wyraźnie przez definicje ustalonych pojęć, tymczasem dobra i zła definiować, przynajmniej zwykłym sposobem, nie umiemy”⁶. Nie usuwał jednak tej ważnej egzystencjalnie problematyki, gdyż – jak dodawał

² Tamże, s. 61.

³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I, 1; cyt. za: W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, wyd. 5, Warszawa: PWN 1962, s. 5.

⁴ S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa: PWN 1993, s. 274.

⁵ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, w: tegoż, *O filozofii i sztuce*, s. 126. Por. S. Konstańczak, *Egzystencjalne znaczenie cierpienia w aksjologii Władysława Tatarkiewicza*, „*Filosofofija*” 11(2011), nr 2-3(13-14), s. 629-642.

⁶ W. Tatarkiewicz, *Okresy filozofii europejskiej*, s. 80.

wprost – prowadziłoby to do „wyeliminowania z nauki wielkich dziedzin, których nikt nie chciałby eliminować, jak etyka czy estetyka”⁷.

Być może w biografii intelektualnej Tatarkiewicza niewątpliwe skupienie się na historii filozofii ukazującej całe wielowiekowe bogactwo filozofii było jakąś formą niespełnionej tęsknoty za maksymalizmem filozoficznym, wbrew wyznawanemu przesłaniu metodologicznemu. Pisał:

Rozważania nad bytem i wszechświatem napętlają mnie zarówno lękiem, jak i nieufnością. Zajmowałem się – jako historyk – tym, co wielcy myśliciele sądzą o bycie i wszechświecie, ale to co innego niż wypowiadać się samemu. Jeżeli sam się wypowiadałem o świecie, to tylko o jego niektórych własnościach i wartościach: moralnych i estetycznych, usiłując je uprościć i rozwikłać; jednakże myśli mych nigdy nie rozwijałem w system. Pisząc o najogólniejszych kategoriach etyki i estetyki, dawałem ich przykłady, ale w system ich nie zebrałem. Nie odbiera mi to jeszcze prawa do tytułu filozofa, choć tak nazywa się nie tylko tych, co formułują teorię bytu, ale także tych, co dowodzą, że tej teorii uformować niepodobna. Za filozofów byli uważani także pozytywiści i kiedyś Bohdan Kieszkowski zaliczył mnie do nich. Wszakże nie twierdzą jak oni, że „niepodobna” uformować ogólnej teorii bytu, lecz tylko, że ja nie umiałem takiej teorii uformować i nie umieli też ci myśliciele dalecy i bliscy, których znam. I nie twierdzą – jak to czynili klasycy pozytywiści – że wiedza nasza ogranicza się do jednostkowych faktów. W zasadzie mam prawo do tego, by mnie nazywano filozofem, niemniej przyjmuję tę nazwę z oporem⁸.

Cóż więc dziwnego, że podręcznik historii filozofii tego najbardziej znanego polskiego historiografa filozofii⁹ programowo unika redukcjonizmów, operując maksymalistycznie pojętą koncepcją filozofii, w zgodzie z jej długimi i urozmaiconymi dziejami. Tatarkiewicz deklaruje, że będzie prezentować to, co było „czynnikiem najstarszym”, ale także „najistotniejszym w zmienionych dziejach filozofii”, a więc najogólniej pojęty „pogląd na świat”, co ma tłumaczyć – dodajmy, dziwnym dla filozofa, którego można by zaliczyć do ostrożnej co do filozoficznych roszczeń tradycji analitycznej – wyeksponowaniem metafizyki, a tylko „poniekąd” teorii poznania i etyki, nie zaś najbliższej mu osobiście estetyki¹⁰.

⁷ Tamże.

⁸ Tenże, *Zapiski do autobiografii*, w: T. Tatarkiewicz, W. Tatarkiewicz, *Wspomnienia*, Warszawa: PIW 1979, s. 182. Za: R. Palacz, *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii. Kilka uwag*, „*Filo-Sofija*” 11(2011), nr 2-3(13-14), s. 491.

⁹ Zob. np. J.J. Jadacki, *Rozdział z historii filozofii polskiej: Władysław Tatarkiewicz*, „*Studia Filozoficzne*” 1986, nr 12, s. 180-194.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, wyd. 7, Warszawa: PWN 1970, s. X.

W tym kontekście w uprawianiu filozofii tak istotna wydaje się znajomość jej długiego dziedzictwa, zwłaszcza w czasach, gdy kwestionuje się możliwość jej uprawiania w duchu maksymalistycznie pojętej filozofii klasycznej. Nic dziwnego, że metodologicznie wyczulony historyk filozofii, jakim był niewątpliwie Stefan Swieżawski, stwierdzał równie historiozoficznie jak Tatarkiewicz:

Dla filozofa-realisty jest więc historia filozofii czymś nieporównanie ważniejszym niż encyklopedyczną ilustracją omawianych w filozofii stanowisk lub skorowidzem obrazującym zgodne i niezgodne z własnymi poglądy i staje się nieodzownym narzędziem poważnej refleksji filozoficznej. Własne i autentyczne, a tym bardziej twórcze przemyślenia filozoficzne są w życiu każdego filozofującego człowieka niezmiernie rzadkie i od wielu stron ograniczone; stanowią one minimalny tylko wycinek w stosunku do ogromu tematyki filozoficznej narzucającej się tym, którzy się jej oddają. Nawet całe życie człowieka poświęcającego się tego rodzaju twórczości jest mgnieniem oka w stosunku do czasu, jaki byłby potrzebny, przy naszych możliwościach intelektualnych i przy naszej skłonności do popełniania błędów, do samodzielnego przeorania całej problematyki filozoficznej. Bolesnie odczuwamy tu naszą ograniczoność i widzimy doświadczalnie, jak nasza *vita est brevis* – i jak *ars longa!*¹¹

Cóż więc dziwnego, że proponował lapidarnie:

W tym stanie rzeczy jedyną pomocą i uzupełnieniem dotkliwych braków staje się historia myśli filozoficznej. Jeżeli ta historia filozofii jest we właściwy sposób opracowana, jako historia problemów i różnych sposobów ich rozpatrywania, staje się ona dla filozofa niezastąpionym środkiem niezmiernie wprost poszerzającym nasze własne „laboratorium” refleksji filozoficznej. Dzięki historii nasz warsztat osobisty zwielokrotnia się o całe wieki narastającego wysiłku twórczego tysięcy ludzi parających się tą dziedziną. Dobrze uprawiana historia filozofii pozwala filozofowi jakby doświadczalnie zobaczyć, jakie następstwa wyprowadzono z raz zajętych postaw wyjściowych, jakie popełniano tu najczęściej błędy i jak przebiega w rzeczywistości tok refleksji filozoficznej, powstałej i rozwijającej się w ramach określonego stylu myślenia o związanych z tym stylem wytycznych. Dociekliwa historiografia filozofii staje się ostatecznie nauką o błędach i niewiernościach popełnianych wobec własnych – jawnie lub milcząco przyjmowanych – założeń. I dopiero tak uprawiane studium historii filozofii staje się dla filozofii w pełni użyteczne i dla właściwej formacji filozoficznej nieodzowne¹².

¹¹ S. Swieżawski, *Rola historii filozofii w kulturze*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin: RW KUL 1992, s. 23.

¹² Tamże, s. 23–24.

W tym duchu ambitnie pojęta koncepcja historii filozofii („filozoficznej”), jako historii problemów filozoficznych – wykorzystywana programowo w lubelskiej szkole filozofii klasycznej, zwłaszcza przez Mieczysława A. Krąpca OP i jego uczniów w postaci metody specyficznie pojętego „historyzmu” – postulowała analizę długich dziejów filozofii w poszukiwaniu optymalnego rozwiązania filozoficznego. Odwoływano się przy tym do analizy doktryn określonych autorów traktowanych bądź to jako negatywny, bądź też pozytywny punkt odniesienia suwerennie formułowanego rozwiązania filozoficznego¹³. Nieprzypadkowo także Peter Simons – ubolewający nad stanem współczesnej filozofii analitycznej ze względu na jej „jałowe” zamknięcie się w „ezoterycznych dyskusjach i rozwiązywanie ciekawych zagadek na własnym podwórku”, a przy tym skłonnej do podejmowania tematów „modnych”, ale które „szybko się wypalają”¹⁴, rezygnując zaś z „zaangażowania się w problemy rzeczywistego świata, swoisty *horror mundi*”¹⁵ – podkreśla aktualność stylu filozofowania właściwego szkole lwowsko-warszawskiej, w którym powagę tematyczną zapewniało właśnie „oparcie się na solidnym fundamencie klasyki filozoficznej, a nie tylko na tekstach sprzed paru lat”¹⁶. Powstrzymując się od osądu, na ile ta samokrytyczna opinia dotyczy tego, co typowe w najnowszej anglosaskiej filozofii analitycznej, nie można jednak nie

¹³ Zob. B. Wiśniewska-Paź, B. Paź, *Historyzm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2004, s. 508–519.

¹⁴ P. Simons, *Filozofia logiczna, antyirracjonalizm i równość płci. Trzy atuty Oświecenia lwowsko-warszawskiego*, w: *Fenomen szkoły lwowsko-warszawskiej*, red. A. Brożek, A. Chybińska, Lublin: Academicon 2016, s. 25–26. Cóż więc dziwnego, że z tego kręgu wyszli nie tylko tak wybitni historycy filozofii jak Tatariewicz czy Swieżawski, lecz także Izydora Dąmbska, autorka instruktywnego *Zarysu historii filozofii greckiej* (Lwów: Filomata 1935) i monografii dotyczących dziejów filozofii starożytnej i nowożytnej, czy Jan Łukasiewicz, autor pomnikowej monografii *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (Kraków: Akademia Umiejętności 1910), oraz Tadeusz Kotarbiński, któremu zawdzięczamy klarowne *Wykłady z dziejów logiki* (Łódź-Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1957), nie mówiąc o samym założycielu Szkoły – Kazimierzu Twardowskim – który (odwołując się przecież głównie do filozofii mu współczesnej) sformułował zarys filozofii średniowiecznej (*O filozofii średniowiecznej. Wykładów sześć*, Lwów: H. Altenberg; Warszawa: E. Wende i Sp. 1910). Dzieła Kartezjusza tłumaczyli Kazimierz Ajdukiewicz, Swieżawski i Dąmbska, która przełożyła także dzieło Gottlieba W. Leibniza, a Davida Hume’a Twardowski i Łukasiewicz, gdy Kotarbiński tłumaczył podczas II wojny światowej – niestety zniszczone – *Novum organum* Francisca Bacona i Arystotelesowy *Organon*, Swieżawski zaś wydał antropologiczne wątki *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu. Jak na zwolenników minimalistycznie pojętej „filozofii naukowej”, którą ceni Simons, jest to więc kolekcja prawdziwie imponująca.

¹⁵ P. Simons, *Filozofia logiczna*, s. 24.

¹⁶ Tamże, s. 26–27.

wskazać na wcale liczne przejawy podejmowania tam tematyki ontologicznej czy nawet metafizycznej, a także mającej odniesienia światopoglądowe¹⁷.

Wskazane przejawy myślenia maksymalistycznego w nurcie analitycznym idą wbrew dominującemu wciąż w filozofii analitycznej ahistoryzmowi – choć na szczęście znów nie powszechnemu¹⁸ – ugruntowanemu na scjentyistycznym ideale „filozofii naukowej”, a także związanym z nim naturalizmie, postulowanych skądinąd i przez Simonsa. Jak zwraca wnikliwie uwagę w niniejszym tomie Tadeusz Szubka, ahistoryzm ten ma dwojaki charakter. Wyraża się najpierw w postawie – którą możemy określić jako prezentyzm – traktowania (a więc i oceniania) przeszłych dokonań (określonych też czy teorii i metod ich uzasadniania) w perspektywie aktualnie prowadzonego dyskursu filozoficznego. Towarzyszy temu świadomość, że „problemy, z którymi od wieków borykają się filozofowie, są w przybliżeniu takie same, podobnie jak i podstawowy zestaw ich możliwych rozwiązań”, a nade wszystko, iż „obecnie problemy te potrafimy precyzyjniej sformułować i dysponujemy o wiele większą wiedzą szczegółową, pozwalającą nam na lepszy wybór właściwych rozwiązań”¹⁹. W drugim wypadku traktuje się historię filozofii jak historię każdej innej dyscypliny naukowej, w której wszakże „raz na zawsze eliminuje się [...] pewne stanowiska lub teorie”, stąd też można być znakomitym uczonym, nie znając przeszłych, bo nieaktualnych już przekonań. „Taka historia filozofii jest częścią historii idei lub historii kultury i zdaniem większości myślicieli analitycznych jej znajomość na niewiele się zdaje, kiedy przystępujemy do prowadzenia badań filozoficznych”²⁰.

Na szczęście ahistoryzm ten porzucają współcześni spadkobiercy i zwolennicy szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy – jak Jan Woleński – otwarcie deklarując przywiązanie do ideałów filozofii analitycznej, mimo że minimalistycznie twierdzą, iż „dyskusja filozoficzna ma nie tyle odpowiadać na problem, ale go rozjaśnić, np. w postaci zarysowania możliwych dróg

¹⁷ Zob. instruktywnie M. Iwanicki, M. Sendłak, T. Szubka, *Metafizyka analityczna: wybrane problemy i koncepcje*, w: *Metafizyka*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 6], Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 335–401; *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, red. P. Gutowski, M. Iwanicki, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019.

¹⁸ Zob. np. T. Szubka, *O doniosłości historii filozofii dla filozofii. Argumenty Alasdaira MacIntyre’a i Charlesa Taylora*, w: *Philosophiae itinera. Studia i rozprawy ofiarowane Janinie Gajdzie-Krynickiej*, red. A. Pacewicz, A. Olejarczyk, J. Jaskóła, Wrocław: Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe 2009, s. 13–22.

¹⁹ T. Szubka, *Pojęcie, rozwój i złudzenia filozofii analitycznej*, w: *Historia filozofii*, cz. 3: *Meandry przemian*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 10], Lublin: Wydawnictwo KUL 2020, s. 690.

²⁰ Tamże.

rozwiązania go i wskazania trudności, jakie nas czekają”²¹, tym niemniej nie gubią podstawowego przesłania misji filozofii, skoro „filozofia ma do powiedzenia współczesnemu człowiekowi to, co zawsze. Jakie jest nasze miejsce w świecie natury i kultury i czym one są”²². Nic dziwnego, że można usłyszeć i takie wyznanie: „Lubię wiedzieć, co na temat, którym zajmuję się, powiedzieli inni. Nie zgadzam się natomiast z tymi, którzy powiadają, że erudycja jest balastem i tylko przeszkadza, bo filozof winien stanąć oko w oko z rzeczywistością i ją badać”²³. Stąd też – podobnie zresztą jak we wspomnianej lubelskiej szkole filozofii klasycznej²⁴ – pracowicie i wnikliwie opracowują wciąż dzieje własnej tradycji²⁵, a także – podkreślmy to – doceniają znaczenie rodzimej tradycji filozoficznej, nie tylko zresztą z kręgu własnej szkoły, jak np. Woleński²⁶ czy Jacek J. Jadacki²⁷.

O ile tak ogólnie sformułowana konstatacja o znaczeniu historii filozofii wydaje się niewątpliwa, nawet gdy w dziejach filozofii ujawniali się myślicie, którzy wręcz programowo postulowali budowanie jej od podstaw, np. René Descartes – mniejsza o to, czy konsekwentnie²⁸ – to precyzyjne określenie

²¹ J. Woleński, *W obronie naturalizmu*, w: *27 podróży filozoficznych. Przewodnik (nie tylko Pascala)*, red. M. Iwanicki, J. Jarocki, Lublin: Wydział Filozofii KUL 2018, s. 27.

²² J. Woleński, *Prof. dr hab. Jan Woleński mówi o swoim filozofowaniu*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2002, nr 12, s. 311.

²³ Tamże.

²⁴ Zob. syntetycznie A. Maryniarczyk, M.A. Krąpiec, *Lubelska szkoła filozoficzna*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2005, s. 532-550; S. Janeczek, *Lubelska szkoła filozofii klasycznej*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 18(2006), s. 143-159; tenże, *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*, Lublin: RW KUL 1998; *Lubelska szkoła filozoficzna. Historia – koncepcja – spory*, red. A. Lekka-Kowalik, P. Gondek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019 (bibliografia, s. 283-307).

²⁵ Zob. np. *Tradition of the Lvov-Warsaw school. Ideas and continuations*, red. A. Brożek, A. Chybińska, J.J. Jadacki, J. Woleński, Leiden-Boston: Brill-Rodopi 2016.

²⁶ J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: PWN 1985; J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010. Woleński drwił z tych polskich analityków, „dla których niemal wszystko, co ważne i ciekawe w filozofii współczesnej (zwłaszcza najnowszej), dzieje się w okolicach Cambridge, Oxfordu, Cambridge, Mass., Nowego Jorku czy Melbourne” (J. Woleński, *Bardzo mało ludzi przewidywało w XIX w., że po nim nastąpi wiek XX* (St. J. Lec), „Diametros” 2005, nr 6, s. 190).

²⁷ J.J. Jadacki, *Filozofia polska XIX i XX wieku*, t. 1: *Wiek XIX*, t. 2: *Wiek XX*, Warszawa: Semper 2015. Zasługą Jadackiego jest np. cenna edycja dokonań ważnej postaci późnego polskiego oświecenia, jaką był ekspijar Anioł Dowgird: *Zdrowy rozsądek i kraina marzeń. Pisma wybrane*, Warszawa: Semper 2014; *Kurs filozofii*, t. 1: *Logika*, t. 2: *Psychologia, teologia przyrodzona, filozofia moralna*, Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego 2016.

²⁸ Wbrew obiegowym opiniom wręcz legendarne metodyczne wątplenie René Descartes’a, traktowane często jako jeden akt zawieszający całość ludzkiej wiedzy,

statusu metodologicznego historiografii filozofii, a także jej roli w uprawianiu filozofii pojętej systematycznie, musi gwarantować ich wzajemną autonomię. Niekiedy historia filozofii jest wręcz utożsamiana z filozofią, jak w tradycji hermeneutycznej (Hans-Georg Gadamer²⁹, Paul Ricoeur)³⁰. Pisał, nie budząc wątpliwości, Swieżawski, autentyczny filozof i wybitny historyk filozofii:

Przede wszystkim wyraźnie trzeba się opowiedzieć przeciwko wszelkim zbyt daleko posuniętym tendencjom do wzajemnego zbliżania obu dziedzin wiedzy; filozofia nigdy nie może się przemienić w historiografię filozofii – i na odwrót. Znane nam już dobrze idealistyczne utożsamianie filozofii z dziejopisarstwem w ogóle, a w szczególności z jej własną historiografią, jest oczywiście na gruncie realizmu nie do przyjęcia. Im wyraźniej filozofia pozostanie sobą, a nauka historyczna badająca dzieje filozofii sobą, im wyraźniejszy będzie podział ról obu tych dyscyplin, tym większa gwarancja głębokich i płodnych między nimi powiązań. Nie należy też zapominać, że historiografia filozofii jest i musi pozostać autentyczną dyscypliną historyczną i że wobec tego pomiędzy nią a filozofią zachodzi to samo, jeśli nie silniejsze jeszcze, napięcie antynomiczne, które występuje, jak wiemy, pomiędzy historią i studium historycznym z jednej a doświadczeniem filozoficznym i naukami filozoficznymi z drugiej strony. Umniejszanie znaczenia tego konfliktu i lekceważenie go jest poważnym błędem, polegającym na upraszczaniu tego, co w rzeczywistości złożone, i na pomijaniu tego, co trudne³¹.

po którym następuje – na zasadzie *Deus ex machina* – budowanie nowego systemu wiedzy, winno być rozumiane raczej jako naturalny element postawy krytycznej niezbędnej w uprawianiu każdej nauki. Wątpienie Kartezjańskie to stały proces przygotowujący umysł do odkrycia prawdy przez systematyczne usuwanie „przesądów”, czyli twierdzeń przyjętych niekrytycznie. Jak słusznie zauważa Jerzy Kopania, referujący dyskusje prowadzone między Kartezjuszem a Pierre’em Gassendim, „Niektóre ze wskazanych przez autorów wyciągu zarzutów Gassendiego rzeczywiście mogły bardzo irytować Descartes’a. Takim był zapewne przekazany przez nich zarzut Gassendiego, że niemożliwe jest pozbycie się wszelkich przesądów (*prejugés*), gdyż odrzucając jedno, nabywamy innych, a zatem metoda wątpienia nie ma wartości poznawczych. Descartes odpowiada wskazaniem, że on nie twierdzi, jakoby możliwe było jakieś jednorazowe i radykalne pozbycie się wszelkich przesądów, lecz że powinniśmy przyjmować bądź odrzucać żywione dotąd przekonania jedynie po ich solidnym przebadaniu” (P. Gassendi, *Dociekania metafizyczne, czyli wątpiwości i zastrzeżenia wobec metafizyki René Descartes’a i wobec jego odpowiedzi*, tłum. J. Usakiewicz, wstęp J. Kopania, przypisy J. Kopania, J. Usakiewicz, Kęty: Marek Derewiecki 2017, s. 29–30).

²⁹ H.G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, tłum. S. Cichowicz i in., Warszawa: Czytelnik 1978, s. 223–242.

³⁰ P. Ricoeur, *Historyczność a historia filozofii*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, s. 243–263.

³¹ S. Swieżawski, *Rola historiografii filozofii w twórczości filozoficznej*, w: tegoż, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa: PWN 1966, s. 590.

Tak traktowana historia filozofii może być cenną metodą „nie tylko do akceptacji tez, lecz także w formułowaniu problemów” filozoficznych³². Mówi się wręcz o doksograficznej indukcji, znanej już Arystotelesowi jako aporematyczny sposób myślenia, gdy „dochodzi się do akceptacji twierdzenia w wyniku krytycznego porównania dotychczasowych poglądów w danej sprawie. Problem stawia się na gruncie jego historii, w rzetelnej dyskusji z dawnymi stanowiskami”³³. Stąd też pisał ks. Stanisław Kamiński:

[...] w filozofii postęp polega nie na kolejnym likwidowaniu problemów, lecz raczej na odkrywaniu i precyzowaniu adekwatnych (dla rozwiązania podstawowych pytań) punktów widzenia (aspektów) rzeczywistości tudzież coraz pełniejszym uświadamianiu sobie założeń i uwarunkowań oraz konsekwencji określonych stanowisk³⁴.

Za istotny sprawdzian rzeczywistego postępu w filozofii uważał kulowski metodolog nawet sytuację, gdy „nowy etap filozofii bliższy jest intencjom poznawczym szukającego mądrości, czyli celowi filozofowania”³⁵. Być może więc ma rację Robert Spaemann wskazujący wręcz na istotową „kontrowersyjność filozofii”. Dramatycznie pisał on o naturze filozofii:

Jak długo filozofowie spierają się, tak długo trwają przy wspólnej intencji. Dopiero pokojowe współistnienie filozofii byłoby ostateczną rezygnacją filozofii. Byłaby to zarazem rezygnacja człowieka, lepiej: kapitulacja wobec walki wszystkich przeciw wszystkim, co już Kallikles zalecał Sokratesowi jako oznakę dojrzałości [...] koniec anarchii filozoficznej oznaczałby koniec filozofii. Jednak koniec filozofii byłby równoznaczny z końcem wolnego człowieka. [...] Jest ona tak samo anarchiczna jak jej medium, czyli język potoczny. Również to myślenie ma jednak reguły. Nie istnieje myślenie bez reguł. Ale skoro tylko próbujemy powiedzieć, jakie to reguły, natychmiast rozpoczyna się kontrowersja. Usunięcie tej anarchii byłoby równoznaczne z abdykacją człowieka na rzecz jego produktów. Jest to być może możliwe, ale nie powinniśmy sobie tego życzyć³⁶.

³² S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 27(1979), z. 2, s. 47.

³³ Tamże.

³⁴ Tenże, *Status metodologiczny filozofii*, w: *Metodologia nauk*, cz. 2: *Typy nauk*, red. S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 9], Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 182.

³⁵ Tamże.

³⁶ R. Spaemann, *Kontrowersyjna natura filozofii*, tłum. J. Merecki, w: *Historia filozofii*, cz. 1: *Style filozofowania*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 10], Lublin: Wydawnictwo KUL 2020, s. 43–58.

Mocnemu przekonaniu o użyteczności znajomości dziedzictwa filozofii, w tym jej usystematyzowanego i krytycznego studium, powinna stale towarzyszyć refleksja co do jej metodologicznego statusu i form uprawiania. Ujmując rzecz najogólniej, konstatowałem przed laty:

Historiografia filozoficzna (historia filozofii) – dyscyplina metafizyczna przedstawiająca w sposób uporządkowany dzieje filozofii; przyjmuje formę uzależnioną od założonej koncepcji rozumienia historii i filozofii jako: 1) dokumentacyjno-interpretujące przedstawienie kultury filozoficznej (zwł. oryginalnych dokonań poszczególnych autorów, kierunków i szkół); 2) systemowa analiza indywidualnych rozwiązań (rzadziej prądów i kierunków) podjęta w perspektywie sformułowanych przez ich twórców założeń lub całokształtu dokonań; 3) prezentacja historycznego rozwoju problemów i rozumienia pojęć filozoficznych oraz sposobów uzasadnienia filozoficznych twierdzeń; 4) element współtworzący systematyczną filozofię przez postawienie omawianych zagadnień filozoficznych w dyskusji z całym dotychczasowym dziedzictwem; 5) filozofia (lub tylko jej określona forma), która podkreślając wartość postrzeganego hermeneutycznie doświadczenia, utożsamia się z badaniem dziejów pojęć filozoficznych; 6) dział historii kultury, zwł. historii literatury³⁷.

Syntetycznie biorąc, historię filozofii rozumie się więc szeroko jako badanie filozoficznego dziedzictwa, najczęściej poglądów poszczególnych myślicieli lub szkół, środowisk, tradycji czy całych formacji filozoficznych, koncentrując się bądź to na analizie ich wewnętrznej logiki w aspekcie spójności czy systemowości (np. zgodności postulatów czy programów z ich faktyczną realizacją) i prawomocności stosowanej argumentacji, bądź też na ustalaniu doktrynalnych zależności i zewnętrznych uwarunkowań tych dokonań, zwłaszcza w aspekcie ich genezy czy recepcji (krytyka wewnętrzna), unikając przy tym manipulatorskiego przekształcenia jej w narzędzie filozofii ułatwiające dyskwalifikację poglądów wyznawanych przez filozoficznego czy ideowego (ideologicznego, światopoglądowego) adwersarza (krytyka zewnętrzna). Badanie szerzej pojętej kultury czy literatury filozoficznej może jednak stanowić fundament dla sygnalizowanej wyżej właściwej historii filozofii. Poddając analizie wypracowane przez poszczególnych filozofów dokonania, abstrahuje ona od ich kontekstu kulturowo-społecznego, a koncentruje się na przedstawieniu „czystej i nieosobowej” treści oraz na ujęciu związków logicznych zachodzących między tymi koncepcjami i wykorzystywanymi pojęciami (zwłaszcza w aspekcie ich rozwoju), jak to ujawnia się owocnie w przypadku dokonań Étienne’a Gilsona czy podążającego za

³⁷ S. Janeczek, *Historiografia filozoficzna*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2003, s. 500–508.

nim w dużej mierze Swieżawskiego, wykorzystującego także ideę historii problemów filozoficznych Nicolai Hartmanna³⁸.

Najczęściej jednak przedmiotem analiz historii filozofii są przedsięwzięcia poszczególnych myślicieli, które poddaje się rekonstrukcji, ale też interpretacji, formułując ich kategoriaлизację (historia doktryn), przy czym w zależności od przedmiotu i celów podejmuje się zróżnicowane środki i techniki, akcentując zwykle jeden z dwóch jej wymiarów, czyli historyczny lub filozoficzny. W każdym jednak przypadku jej uprawianie wymaga kompetencji właściwych tym dwóm dziedzinom. Spełniać powinna ona najpierw podstawowy (uniwersalny) wymóg rzetelności historycznofilozoficznej, jakim jest swoista „kąpiel w źródłach”, czyli fachowa i gruntowna analiza źródeł filozoficznych, wymagająca usprawnień językowych i historycznych, czasami nawet bardzo specjalistycznych, jak przy edycji źródeł średniowiecznych (paleografia, dyplomatyka), ale też znajomości natury filozofii, specyfiki właściwej jej problematyki, w czym pomocny może być kwestionariusz historyczny i filozoficzny, w każdym przypadku dostosowany do specyfiki tych źródeł³⁹. Rekonstrukcja, a z pewnością interpretacja i kategoriaлизация analizowanych dokonań filozoficznych wymaga także swoistej „interwencji” historyka filozofii, który – jak słusznie zwraca uwagę Stanisław Pieróg referujący poglądy Tatarkiewicza, Hartmanna i Gadamera – wybiera określony typ uprawianej przez siebie historii filozofii, skupiając się na analizie problemów czy systemów czy też obierając model bardziej „kulturalistyczny”⁴⁰.

Wskazane zróżnicowanie ujawnia się już na poziomie analizy poglądów poszczególnych myślicieli. Odwołując się do dokonań historii nowożytnej, można wskazać na warsztat historycznofilozoficzny Martiala Gueroult, bliższego zacięciu filozoficznemu, rekonstruującego faktyczny czy tylko hipoteczny system, który miał stworzyć René Descartes, jak wskazuje tytuł jego dwutomowego dzieła *Descartes a selon l'ordre des raisons*⁴¹. Podejście to wydaje się właściwe w pomnikowej *Historii filozofii* Tatarkiewicza, porządkującego logicznie myśl danego autora, nawet w formie swoistego układu pojęć, jak w monografii doktorskiej⁴², czemu sprzyja – jak wskazano wyżej – wyakcentowanie problematyki metafizycznej oraz epistemologii i etyki. Od syn-

³⁸ Zob. J. Judycka, *Filozoficzna historia filozofii*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 59–74.

³⁹ S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, s. 291–296, 354–358, 742–748. Zob. np. S. Janeczek, *Metodologia historii filozofii w ujęciu Stefana Swieżawskiego*, w: tegoż, *Filozofia – nauka – religia. Studia i szkice z dziejów kultury intelektualnej*, Kęty: Marek Derewiecki 2018, s. 342–381.

⁴⁰ S. Pieróg, *Rozdroża historii filozofii*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” 1(2008), s. 7–119.

⁴¹ M. Gueroult, *Descartes a selon l'ordre des raisons*, Paris: Aubier-Montaigne 1968; toż jako: tenże, *Descartes' Philosophy Interpreted according to the Order of Reasons*, t. 1–2, Minneapolis: University of Minnesota Press 1984–1985.

⁴² W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa: PWN 1978.

chronicznego podejścia Gueroult odróżnia się ujęcie diachroniczne, bardziej historyczne, które jest właściwe np. Ferdinandowi Alquié, akcentującemu wierność skomplikowanym i często niekonsekwentnym wypowiedziom inicjatora filozofii nowożytnej, ale i w pewnej mierze nowożytnej nauki. Alquié ukazuje faktyczny motyw i zakładany cel przedsięwzięcia Kartezjusza, a także jego dynamikę (zmiennosc poglądów) oraz ich kontekst nie tylko filozoficzny, lecz także kulturowy, a nawet społeczny⁴³. To podejście wydaje się bliższe z kolei choćby monumentalnemu (bo jedenastotomowemu) ujęciu *Historii filozofii* Frederica Coplestona, uwzględniającemu swoistość dziedzictwa poszczególnych myślicieli, w aspekcie tematycznym i w zakresie sposobu uprawiania filozofii⁴⁴.

Syntezy czy podręczniki historii filozofii posługują się zwykle chronologicznym układem według dokonań poszczególnych autorów, choćby jak w przypadku przywoływanej już po wielokroć *Historii filozofii* Tatarkiewicza, gdzie znalazło się miejsce na skrótowe omówienie ich antecedencji i recepcji, a także by analiza każdego okresu w ramach poszczególnych epok w dziejach filozofii została wzbogacona o zestawienie poruszanych podówczas zagadnień, pojęć i terminów, chronologii oraz wydarzeń współczesnych i kwestii spornych⁴⁵. Takie ujęcie ułatwia ukazanie swoistości i tak cenionej współcześnie oryginalności poszczególnych dokonań, ale ocena ta formułowana jest zwykle w perspektywie dziejów filozofii postrzeganych obecnie (prezentyzm)⁴⁶. Stąd też układ ten nie znosi dostatecznie niebezpieczeństwa

⁴³ F. Alquié, *Descartes. L'homme et l'oeuvre*, Paris: Hatier-Boivin 1956; toż jako: tenże, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1989.

⁴⁴ F. Copleston, *A History of Philosophy*, t. 1-8, London: Burns and Oates 1946-1967, t. 9: London: Search Press 1975; toż jako: tenże, *Historia filozofii*, t. 1-9, tłum. H. Bednarek i in., Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1989-2001. Por. P. Gutowski, T. Szubka, *Ku obiektywnej historii filozofii* [rec.: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 8: *Od Benthamu do Russella*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1989], „Znak” 1990, nr 9(424), s. 93-98.

⁴⁵ Ks. Bronisław Dembowski zwraca uwagę, że wątek genezy określonych poglądów, ich rozwoju oraz wpływu na innych filozofów ujawnia się wyraźnie już w syntezie historycznofilozoficznej Tatarkiewicza, jako wyraz jego przekonania o ciągłości rozwoju myśli ludzkiej. Zob. B. Dembowski, *Ciągle aktualny podręcznik historii filozofii*, w: tegoż, *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne 1997, s. 288-291.

⁴⁶ Pisała Barbara Skarga: „Jest rzeczą oczywistą, że historyk, patrząc wstecz, ma tendencję do ujmowania przeszłości z punktu widzenia teraźniejszości, że chwila obecna służy mu jako kryterium wyodrębniania i oceny poszczególnych nurtów myślowych i systemów. [...] Chcemy dojść do własnych źródeł i jesteśmy skłonni zajmować się pracami innych autorów, o ile antycypują one nasze własne poglądy lub też przeciwdziałały takim antycypacjom. Szukamy tradycji i jednocześnie konstytuujemy tę tradycję wciąż na nowo, odgrzebuując w stosownej chwili coraz to inne, a nieraz dawno zapomniane postacie. [...] Toteż śledzimy problemy, które i dziś uważamy za

falszywej wizji dynamiki w dziejach filozofii, sugerując, że ujęcia oryginalne były w dobie ich sformułowania powszechnie znane i akceptowane, a więc typowe dla ówczesnej kultury filozoficznej, a następnie zastępowane (jak w kalejdoskopie) równie wyraziście i powszechnie przez ujęcia kolejne. Praktyka ta, przypominająca zmianę paradygmatów w ujęciu Thomasa Kuhna⁴⁷, winna być uzupełniona o prezentację nie tylko dokonań nieporównanie liczniejszych *minores*, które były nierzadko bardziej podówczas wpływowe, np. w szkolnictwie, niż dokonania oryginalne, a także trwalsze od indywidualnych dokonań, ponieważ funkcjonowały w ramach określonych szkół czy tradycji, przy czym tradycje te mogły funkcjonować obok siebie, wpływając wzajemnie na siebie lub podobnie się wypierając. Jak wykazał Larry Laudan, istotnym warunkiem postępu poznawczego jest wprowadzanie elementów nowych, ale przy zachowaniu, jako fundamentu, elementów starej formacji; jeśli nowsze rozwiązania okażą się bardziej skuteczne, wówczas stopniowo się upowszechniają⁴⁸, co odpowiada coraz częściej przywoływanej w historiografiach różnych typów idei długiego trwania (*longue durée*)⁴⁹. Pełniejsza analiza filozofii charakterystycznej dla danego okresu wymaga także poszerzenia perspektywy interpretacyjnej o ujęcia właściwe prezentacji poszczególnych formacji filozoficznych stanowiących element formacji kulturowych czy nawet kulturowo-społecznych – odznaczających się analogiczną dynamiką jak dzieje tradycji filozoficznych – jak o tym na gruncie polskim sugestywnie przekonywała m.in. Barbara Skarga⁵⁰. Stąd też użyteczne mogłoby być wykorzystanie szerzej pojętej historii intelektualnej, według której kultura filozoficzna, pojęta jako całość zróżnicowanych form filozofowania właściwy danej epoce, jest elementem właściwej tej epoce kultury ujętej holistycznie, tyleż warunkowanym przez tworzące ją komponenty, co też je inspirującym, zwłaszcza w zakresie wąsko pojętej nauki i światopoglądu, ale też np. literatury czy polityki, a więc w sensie tła kulturowo-społecznego, czyli ideowego i instytucjonalnego⁵¹.

doniosłe, pytając, czy już wówczas nie padły jakieś ziarna prawdy, które można teraz wykorzystać” (B. Skarga, *Kłopoty intelektu. Między Comte’em a Bergsonem*, Warszawa: PWN, s. 8–9).

⁴⁷ Por. K. Jodkowski, *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1990.

⁴⁸ Por. W. Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Warszawa: FNP 2000.

⁴⁹ F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, przedm. B. Geremek, W. Kula, Warszawa: Czytelnik 1971 (wyd. 2, 1999).

⁵⁰ Zob. M. Tyl, *Barbara Skarga – od historii filozofii do metafizyki*, w: tegoż, *Filozofia – historia – historia filozofii. Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2012, s. 370–377.

⁵¹ Zob. S. Janeczek, *Historia filozofii jako historia kultury filozoficznej*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 87–105.

Ów mało filozoficzny z pozoru, bo w pewnej mierze historycznokulturowy sposób ujęcia tematu znajduje jednak uznanie w najnowszej literaturze historycznofilozoficznej zarówno w wypowiedziach metodologicznych historyków filozofii⁵², jak i w praktyce wydawniczej, czego świadectwem – by odwołać się konsekwentnie do perspektywy filozofii nowożytnej – jest choćby integralne ujęcie filozofii XVII wieku sformułowane w *The Cambridge Companion of Seventeenth-Century Philosophy*, które w obszernym rozdziale wstępnym (przeszło sto stron) omawia kontekst tej filozofii w aspekcie instytucjonalnym, czyli przedstawiając specyfikę ówczesnej dydaktyki filozofii (*institutional setting*), oraz ideowym, czyli filozoficzno-kulturowym (*intellectual setting*), a w końcu stosunek filozofii europejskiej do filozofii Wschodu (Chiny)⁵³. Nie inaczej jest w przypadku *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, urzeczywistniającej ideały *Grundriss der Geschichte der Philosophie* Friedricha Ueberwega⁵⁴. Zawiera nie tylko panoramę filozofii tego okresu, lecz także, skupiając się z natury rzeczy na omówieniu twórczości czołowych przedstawicieli filozofii XVII wieku, nieporównywalnie z żadnym z dotychczasowych ujęć ukazuje dokonania *minores*, charakteryzując drobiazgowo specyfikę dydaktyki filozofii w różnych ośrodkach uniwersyteckich⁵⁵. Ujęcie to akcentuje zwłaszcza wątek recepcji⁵⁶. Odwołując się do ideałów hermeneutyki Gadamera, historia recepcji przyjmuje niekiedy formę efektywnej historii, czyli „historii oddziaływań”, eksponując znaczenie kontekstu kulturowego, ideowego, światopoglądowego – gdy zaś uwzględni się wciąż powracające formy ideologizacji nauki w służbie najrozmaitszych form autorytaryzmów, także w sensie *political correctness* – również kontekstu społeczno-politycznego, w zakresie genezy poszczególnych dokonań filozoficznych, a także w odniesieniu do interpretacji formułowanych przez poszczególnych badaczy (*Wirkungsgeschichte, effective history*)⁵⁷. Gdyby zaś zespolić takie złożone podejście historyczne z filozoficzną historią problemów filozoficznych, to wówczas tak integralnie pojęta histo-

⁵² Zob. np. P. Gutowski, *O pojęciu genezy idei filozoficznych*, „Roczniki Filozoficzne” 50(2002), z. 3, s. 5-17.

⁵³ *The Cambridge Companion of Seventeenth-Century Philosophy*, t. 1-2, red. D. Garber, M. Ayers, Cambridge: Cambridge University Press 1998.

⁵⁴ F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, t. 1-3, Berlin: E.S. Mittler 1863-1866; t. 1-5, red. K. Praechter i in., wyd. 14, Berlin: S. Mittler & Sohn 1956-1957.

⁵⁵ *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, t. 1: *Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, t. 2: *Frankreich und Niederlande*, t. 3: *England*, red. J.P. Schobinger, Basel: Schwabe 1988-1998, t. 4: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa*, red. H. Holzhey, W. Schmidt-Biggemann, V. Mudroch, Basel: Schwabe 2001.

⁵⁶ Por. np. A. Kamp, *Philosophiehistorie als Rezeptionsgeschichte. Die Reaktion auf Aristoteles' De Anima-Noetik. Der frühe Hellenismus*, Amsterdam: Grüner 2001.

⁵⁷ Por. A.J. Noras, *Problem historii filozofii. Część druga*, „Ruch Filozoficzny” 72(2016), z. 2, s. 7-28.

ria filozofii nie tylko pełnić może funkcję kształcącą w zakresie formowania nowych pokoleń filozofów – a także szerzej pojętego kręgu ludzi nauki, dostarczając im rzetelnej wiedzy na temat dziejów filozofii, a nawet w zakresie europejskiej kultury, gdy przypisze się jej funkcję rozmaicie pojętych badań podstawowych – lecz także może odgrywać niezastąpioną rolę w uprawianiu samej filozofii. Musi przekroczyć wówczas wymiar swoiście scjentyistyczny („naukowy”), w formie dogłębnego (a więc i specyficznie „rozumiejącego”) badania dziejów problemów filozoficznych oraz kontekstu ich genezy i form upowszechnienia, stając się warunkiem rzetelnego filozofowania, i chyba także pewną formą filozofowania, włączając się w poszukiwania właściwe filozofii systematycznej. Jak pisał Nicolai Hartmann:

Twierdzę poważnie: klasycy historii filozofii w XIX wieku – podobnie, jak czynili to już starożytni doksografowie – na ogół za istotę filozofii uważali doktryny i konstrukcje systemowe. Stąd ich wrażliwość na bogactwo myśli, głębię, oryginalność, zwartość (*Geschlossenheit*) obrazów świata, historyczną skuteczność; a ponadto na wędrówkę wątków myślowych i zmiany ich kształtu. Stąd też drażliwy niedostatek sensu wobec historycznego rozwoju problemów, wobec tego, co w pracy życiowej wielkich myślicieli i całych wieków stanowi postępujące wnikanie, zrozumienie i osiągnięcie. Podnosi się więc wobec tego postulat badania historii, które ma do czynienia z filozoficznymi rozumieniami i osiągnięciami. W odniesieniu do niego sprawą najważniejszą i ostateczną nie jest to, aby „zrozumieć”, co myśliciele myśleli, mniemali, czego uczyli, lecz „ponowne rozpoznanie” tego, co oni poznali⁵⁸.

Nade wszystko nie można zapominać, że filozofia zawsze odgrywała pomocną rolę w niezbywalnym obowiązku kształtowania tożsamości osobowej każdego człowieka poszukującego prawdy o swoim istnieniu. Na znaczenie tej misji wskazują nie tylko przedstawiciele filozofii klasycznej podkreślający wprost z jednej strony metafizyczny, a z drugiej mądrościowy charakter autentycznego filozofowania, którego zwieńczeniem traktowanym jako warunek zrozumienia rzeczywistości, rozpoznania jej sensu jest dotarcie do Absolutu, tożsamego z Bogiem religii. Podobnie podkreślają filozofowie i historycy filozofii wywodzący się z tradycji akcentującej swoiście „naukowy” charakter filozofii, związanej często z naturalizmem. Jak powiada Bernard Williams, którego opinię przywołuje we wspomnianym artykule Szubka,

Filozofia „powinna traktować siebie jako część szerszego przedsięwzięcia humanistycznego, polegającego na rozumieniu nas samych i naszych ak-

⁵⁸ N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, tłum. J. Garewicz, w: tegoż, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, Toruń: Come 1994, s. 23. Cyt. za: A.J. Noras, *Problem historii filozofii*, s. 15.

tywności”, i aby odpowiedzieć na wiele kwestii rodzących się w trakcie tego rozumienia powinna „zajmować się innymi częściami tego przedsięwzięcia, a w szczególności historią”⁵⁹.

W tym kontekście historia filozofii nie tylko jest istotnym narzędziem filozofowania, lecz pełni także szerszej pojęte funkcje kulturotwórcze. Rozumiejąco ukazując bogactwo czasami wykluczających się, a czasami dopełniających się form ludzkiego oglądu i namysłu nad rzeczywistością, sprzyja najpierw kształtowaniu umiejętności właściwego stawiania pytań, a następnie metodycznego odsłaniania tajemnicy ludzkiej egzystencji, a także budowaniu „solidnej filozoficznej *forma mentis*”, jako *habitus* umożliwiający „myślenie, poznawanie i precyzyjne rozumowanie, a także podejmowanie dialogu ze wszystkimi, z zachowaniem wyrazistej i wolnej od lęku postawy”⁶⁰. Stąd też studium historii filozofii pomaga zrozumieć filozoficzne inspiracje obecnej i przeszłych kultur, dominujących stylów myślenia, aspiracji i zagrożeń występujących w życiu społeczeństw. Odwołując się do zróżnicowanego dziedzictwa problemów, systemów i koncepcji, wdraża do dialogu, ucząc uważnego wsłuchiwanie się we właściwe poszczególnym jego uczestnikom przekonania i stojące za nimi racje, ale też dostarcza narzędzi do ich zobiektywizowanej oceny. Tym samym umożliwia zrozumienie bogactwa długiego europejskiego dziedzictwa kulturowego i duchowego oraz krytyczne uczestnictwo we współczesnej kulturze i życiu społecznym, co w obu przypadkach jest obowiązkiem wyspecjalizowanego humanisty i obywatela, skoro kultura jest istotnym składnikiem funkcjonowania współczesnych społeczeństw i państw. Tak pojęta filozofia może być, rzeczywiście była i jest w perspektywie religijnej nie tylko *ancilla theologiae*, lecz także, a może nade wszystko *ancilla hominis* i *ancilla fidei*. Jak już zwracaliśmy uwagę w redakcyjnej „Przedmowie” do tomu *Metafizyka*⁶¹:

Tak pojęta filozofia jest niezbędna w sensie jej rzetelności intelektualnej, a więc w jej „dążeniu do prawdy”, ale jednocześnie w „nieustannej humanizacji ludzkiej egzystencji na ziemi”, stąd Dekret – za Janem Pawłem II – widzi w niej „jedno z najwznioślejszych zadań ludzkości”⁶². Z tego powodu,

⁵⁹ B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, w: tegoż, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, red. A.W. Moore, Princeton: Princeton University Press 2006, s. 197. Por. tenże, *Filozofia jako dyscyplina humanistyczna*, tłum. P. Pijas, „Roczniki Filozoficzne” 65(2017), nr 4, s. 346.

⁶⁰ *Dekret o reformie kościelnych studiów w zakresie filozofii*, przedm. S. Janeczek, tłum. A. Gudaniec, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, nr 11, s. 14.

⁶¹ *Metafizyka*, cz. 1: *Koncepcje metafizyki*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 6], Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 8.

⁶² *Dekret o reformie*, nr 2, s. 9-10.

według Jana Pawła II, jest ona niezbędna teologii, która „pozbawiona wymiaru metafizycznego nie potrafiłaby wyjść poza analizę doświadczenia religijnego, a *intellectus fidei* nie mógłby z jej pomocą poprawnie wyrazić uniwersalnej i transcendentnej wartości prawdy objawionej”⁶³.

2. Specyfika niniejszego tomu

Prezentowany obecnie już dziesiąty tom z serii *Dydaktyka Filozofii* ma uzupełniać bogate spektrum ujęć syntetycznych lub podręcznikowych poświęconych całokształtowi dziejów filozofii funkcjonującej w kręgu kultury euroatlantyckiej, sygnalizując tylko – choć, wydaje się, instruktywnie – odrębność filozofii orientalnych od stylu myślenia właściwego filozofii Zachodu. Wobec wspomnianej dominacji praktyki prezentacji dziejów filozofii według układu wyznaczonego przez kolejne dokonania indywidualnych filozofów, których liczbę wyznacza zwykle objętość całościowego ujęcia dziejów filozofii, niniejszy tom stara się dopełnić tę prezentację nade wszystko o perspektywę historii tradycji i formacji filozoficznych, w pewnej mierze także problemów filozoficznych. Równocześnie redaktorzy pozwalają sobie zachęcić do lektury poprzednich tomów niniejszej serii, ukazujących specyfikę metodologiczną i problemową podstawowych dyscyplin filozoficznych (metafizyka, epistemologia, etyka, antropologia, filozofia Boga, filozofia religii, filozofia przyrody), uwzględniających wcale obszernie aspekt rozwoju właściwej im problematyki. Należy też mieć nadzieję, że podobnie użyteczna będzie lektura kolejnych tomów niniejszej serii, poświęconych tym razem filozofii kultury, w tym estetyki i filozofii techniki, oraz filozofii społeczno-politycznej. Ufamy, że dzięki takiemu integralnemu podejściu filozofia jawić się będzie jako istotny element kultury Zachodu, fundamentalny w aspekcie poznania rzeczywistości – od czasów nowożytnych, dzieląc tę funkcję z wąsko pojętą nauką – i w zakresie kształtowania racjonalnych podstaw światopoglądu czy nawet jako istotny wymiar ludzkiej egzystencji, co tłumaczy jej związki z różnymi formami religii, moralności czy aktywności społeczno-politycznej, a także literatury i sztuki. Niekiedy ścisły splot tych dziedzin przybiera formę swoistego tygla, w którym filozofia dominuje, zastępując inne dziedziny kultury, a czasami znów w nim się gubi.

⁶³ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 83; cyt. za: Jan Paweł II, *„Fides et ratio”*. *Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 72.

Odpowiednio do tych idei, a także kierując się praktycznym względem w miarę proporcjonalnego rozkładu prezentowanych treści, niniejszy tom ma trzyczęściową strukturę, przy czym część druga i trzecia typowo dla syntetycznych ujęć dziejów filozofii omawia kolejno trwałość i dynamikę dziedzictwa filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej, niezależnie od trudności w wydzieleniu tych epok, na co zwraca uwagę m.in. Ireneusz Ziemiński⁶⁴. O ile część druga akcentuje charakterystyczną dla starożytności i średniowiecza programową ciągłość tradycji, która miałaby być źródłem jej płodności („Moc zakorzenienia”), o tyle część trzecia zwraca uwagę na radykalizm i skomplikowanie zmian dokonujących się w dziejach filozofii nowożytnej i współczesnej, programowo akcentujących wymóg oryginalności, a nawet kontestacji tradycji, co bywa traktowane jako warunek autentycznego filozofowania („Meandry przemian”).

Część pierwsza, zatytułowana „Style filozofowania”, zwraca uwagę na różnorodność podejść metodologicznych ujawniających się we współczesnej historii filozofii. Jest ona niejako skazana na uchwycenie równowagi między dwoma stylami historii filozofii, gdy początkowo ujawnił się jej wymiar historyczny, a więc opisowo-dokumentacyjny, źródłowy i erudycyjny, czasami włączając ją w dzieje progresywnie pojętych dziejów kultury, począwszy od oświeceniowej „historii rozwoju umysłu ludzkiego” po dziewiętnastowieczny i dwudziestowieczny pozytywizm i ewolucjonizm. Z czasem wzmocnił się jej wymiar bardziej filozoficzny, począwszy od apriorymu Immanuela Kanta nakazującego porządkowanie wypowiedzi filozoficznych, by wypracować optymalny model filozofowania, w formie rozmaitych historii idei, pojęć czy problemów, a współcześnie metod uzasadniania czy przynajmniej argumentacji⁶⁵.

Człon pierwszy części pierwszej, zatytułowany „Filozofia a jej dzieje”, omawia rozmaite koncepcje historii filozofii, a także jej rolę w uprawianiu filozofii, na co wskazuje już symbolicznie wprowadzający tekst Roberta Spaemanna *Kontrowersyjna natura filozofii*. Dotyczy to zwłaszcza filozoficznej historii filozofii, której specyfikę, ale i ograniczenia, omawiają artykuły Joanny Judyckiej (*Filozoficzna historia filozofii*) i Jana Czerkawskiego (*Badania nad dziejami filozofii a historyzm*). W pewnej mierze odnosi się to do historii kultury filozoficznej, której metody, odpowiednio do specyfiki materiału źródłowego, wykorzystują nawet historycy propagujący filozoficzną historię filozofii, jak Swieżawski, co stara się pokazać tekst ks. Stanisława Janeczka (*Historia filozofii jako historia kultury filozoficznej*). Historycznokulturowo zorientowana historia filozofii docenia często uwikłanie dziejów filozofii w dzieje nauki, ale

⁶⁴ I. Ziemiński, *Filozofia nowożytna a filozofia współczesna – kłopoty z periodyzacją*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 249–270.

⁶⁵ Por. S. Janeczek, *Historiografia filozoficzna*, s. 500–508.

także jej tło światopoglądowe, co zresztą – paradoksalnie – przebiega często równolegle, jak pokazują artykuły Alistiara C. Crombiego (*Historia filozofii a historia nauki*), Jacka Kwaśniewskiego (*Nauka – filozofia – religia. Historiografia problemu*) oraz Jacquesa Maritaina (*Filozofia chrześcijańska a dzieje filozofii*). Przybliża to mądrościowe rozumienie filozofii, która w swych dziejach była zwykle nie tylko określoną doktryną ujmującą rzeczywistość całościowo, lecz także sposobem życia właściwego dla filozofów, a nawet – jako wzorzec życia w pełni ludzkiego – wcale nierzadko adresowanym do szerszych kręgów społecznych, co podejmuje Mateusz Stróżyński (*Egzystencjalny kontekst filozofii*). W tym kontekście zrozumiałe są koneksje filozofii z literaturą, bodaj bliższą ludzkiej egzystencji niż filozofia, a przy tym posługującą się sugestywniejszą formą ekspresji, co omawia Anna Głąb (*Filozoficzny wymiar literatury*).

Wstępny charakter tych rozważań tłumaczy zasadność podjęcia kwestii rozmaitych niejednoznaczności, z którymi mierzyć się musi historyk filozofii, począwszy od określenia tego, co specyficznie filozoficzne w kręgach cywilizacji Wschodu i Zachodu. W pierwszym wypadku podejmuje to artykuł prekursora studiów orientalnych na KUL ks. Franciszka Tokarza (*Teizm czy ateizm filozofii i religii indyjskich*), w drugim zaś tekst Zbigniewa Nerczuka (*Filozofowie starożytni a ich obraz w historii filozofii*). Wiążą się z tym trudności dotyczące periodyzacji dziejów filozofii, co jest istotne w zakresie interpretacji i kategoryzacji zindywidualizowanych przecież dokonań poszczególnych filozofów czy typów filozofowania, co podkreśla też wspomniany już wyżej artykuł Ziemińskiego (*Filozofia nowożytna a filozofia współczesna – kłopoty z periodyzacją*). Zwieńczeniem tej – jak ufamy – bogatej i zróżnicowanej części jest ukierunkowany tyleż mądrościowo, co praktycznie artykuł Stefana Świeżawskiego *Etos historyka filozofii*. Należy dodać, że ten człon części pierwszej pełni w pewnej mierze funkcję integralnego elementu dotychczas wydanych tomów serii *Dydaktyka Filozofii*, jakim były rozważania zatytułowane „Refleksje dydaktyka”, podejmujące wątek metodyki nauczania poszczególnych dyscyplin filozoficznych lub okołofilozoficznych.

Z kolei człon drugi części pierwszej, zatytułowany „Filozofia chrześcijańska w polskiej filozofii współczesnej”, ilustruje różne formy tytułowych stylów filozofowania ujawniające się w dziejach polskiej filozofii wieku XX i początków XXI, która przeżywała – a w dużej mierze przeżywa – prawdziwą *prosperity*, tak w odniesieniu do gwałtownego wzrostu liczby osób uprawiających profesjonalnie tę ważną dziedzinę wiedzy, jak nieporównywalnego z żadnym okresem rozwoju jej infrastruktury. Osiągnięcia polskiej filozofii współczesnej są niewątpliwe, mimo jej ograniczeń w dobie panowania zideologizowanej kultury czasów PRL. Ożywienie obserwowane od początku wieku XX, a przynajmniej od odzyskania niepodległości, pozwoliło przezwyciężyć przynajmniej instytucjonalną zapaść tej kultury, której wyrazem był praktyczny brak polskich uczelni wyższych w długiej dobie rozbiorów.

Ograniczenie to było tym dotkliwsze, że poszczególne europejskie kultury narodowe nie tylko wybijały się na niepodległość, ale w odniesieniu do krajów najsilniejszych zapewniały sobie tak istotne miejsce w dziejach filozofii, że w ujęciach podręcznikowych – mniejsza o to, na ile zasłużenie – stanowią punkt odniesienia w wyznaczaniu kierunku dynamiki filozofii nowożytnej, co ma wpływ na określenie tego, co w dziejach filozofii jest oryginalne i ważne. Odpowiednio do pierwszorzędnego ukierunkowania niniejszej serii, czyli jej użyteczności najpierw w uczelniach katolickich, wyakcentowano problematykę filozofii związanej z kulturą chrześcijańską czy też nią inspirowaną, ale też ją przecież współtworzącą⁶⁶. Jej rolę – jako filozofii rzekomo wtórnej wobec osiągnięć przeszłych – często jednak, jeśli nie pomija się w ujęciach syntetycznych, to przynajmniej stanowczo zbyt często traktuje się zdawkowo. Tymczasem – jak to się stara pokazać ciąg artykułów omawiających ten typ filozofowania w kilku nieprzypadkowo dobranych ośrodkach akademickich, a więc w Lublinie (ks. Janeczek), Warszawie (ks. Jan Krokos), i Krakowie (Kamil Trombik i Jacek Poznański SJ) – ujawnia się ona jako nurt intelektualnie żywy, odważnie wykorzystujący osiągnięcia filozofii współczesnej, stąd też zróżnicowany w odniesieniu do tradycji filozoficznych, a przy tym legitymujący się poważną liczbą osiągnięć. Uniknął on ideologicznego „ukąszenia” w dobie autorytarnych rządów, a i dzisiaj wydaje się szczęśliwie bronić przed różnymi formami filozoficznej poprawności, ograniczającej swobodę badań⁶⁷, przez co może być poważnym partnerem we współczesnym dyskursie filozoficznym, zwłaszcza że – jeśli redaktorom wolno oceniać – odznacza się on dobrą jego znajomością i dużą kulturą metodologiczną. Ten typ filozofowania ukazano wszakże – jak się wydaje, zachowując starannie wymogi obiektywizmu – na tle innych ważnych tradycji filozoficznych wieku XX, począwszy od autentycznego wydarzenia, także w wymiarze międzynarodowym przynajmniej w zakresie logiki, jakim była wciąż wpływowa szkoła lwowsko-warszawska, co ukazuje artykuł Anny Brożek pod symbolicznym tytułem *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. W ramach tej szkoły podkreślono także znaczenie suwerennego metodologicznego nurtu etyki, który omawia Jan Woleński w tekście *Etyka niezależna w szkole lwowsko-warszawskiej*. Troska o obiektywizm ujęcia nakazała jednakże zamieszczenie artykułu Stanisława

⁶⁶ Zob. W. Chudy, *Filozofia chrześcijańska*, w: *Metodologia nauk*, cz. 2: *Typy nauk*, red. S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 9], Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 281–305.

⁶⁷ D. Sagan, *Teoria inteligentnego projektu – argumenty za i przeciw*, w: *Filozofia przyrody*, red. S. Janeczek, A. Starościc, D. Dąbek, J. Herda [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 3], Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 335–383; A. Plantinga, *Naturalizm metodologiczny?*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1: *Czym jest nauka?*, red. S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 9], Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 603–653. Por. K.J. Kilian, *Epistemiczne układy odniesienia w nauce*, w: tamże, s. 517–553.

Borzyma *Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej*, omawiającego polemiczne głosy wobec tej tradycji zgłaszane zwłaszcza w międzywojniu. Istotnym punktem odniesienia dwudziestowiecznej filozofii chrześcijańskiej jest też żywy nurt fenomenologii przedstawiony przez Piotra Duchlińskiego (*Polska fenomenologia*) oraz marksizm, który omawia Wojciech Chudy (*Polski marksizm*), dominujący niemal przez drugie półwiecze wieku XX⁶⁸, tak jak w pierwszym półwieczu tego wieku standardy akademickiego (także w szkolnictwie średnim) filozofowania wyznaczała w dużej mierze szkoła lwowsko-warszawska. Redaktorzy wyrażają nadzieję, że ta – podkreślmy – aspektowna prezentacja współczesnej polskiej filozofii zostanie przyjęta jako jej życzliwa promocja i nie wywoła drażliwych uwag, które przytrafiały się największym filozofom zatroskanym, by ich osobisty dorobek, a także twórczość bliskiego im środowiska zostały odpowiednio docenione w opracowaniach syntetycznych⁶⁹.

W zakresie prezentacji filozofii starożytnej, bodaj najlepiej opracowanej w polskiej literaturze podręcznikowej, tylko punktowo zwrócono uwagę na elementy dla niej najważniejsze, wyznaczające przy tym w dużej mierze dwa style uprawiania filozofii: bardziej doktrynalny, w którym fundamentalną rolę odgrywała ambitnie pojęta metafizyka, co omawia Edward I. Zieliński OFMConv (*Metafizyczny wymiar filozofii grecko-rzymskiej*), jak też bardziej mądrościowy i praktyczny, w którym z kolei najważniejsza była etyka, omawiana przez Mariana Wesołego (*Ethos w filozofii helleńskiej*). Prezentacji tej towarzyszą rozważania dotyczące swoistości ówczesnej filozofii, ukazanej w relacji do innych dziedzin kultury. Dotyczyło to już oryginalności filozofii, ale i dwukierunkowo pojętej jej zależności od innego istotnego składnika kulturowego, jakim była ówczesna nauka, co omawia Zenon Roskal (*Filozofia i nauki przyrodnicze w starożytności*). Podjęto także obszernie dyskusyjną kwestię relacji religia – filozofia, poczynawszy od jej genezy, gdyż często, nie tylko zresztą w „epoce minionej”, przeciwstawia się te dwie niezastępowalne dziedziny kultury w tym sensie, że filozofia, jako poznanie racjonalne, miałaby w starożytnej Grecji zastąpić myślenie religijne (mityczne). Tymczasem filozofia funkcjonowała obok religii, a nierzadko była też inspirowana religijnie, oddziałując zresztą na religię krytycznie, co omawiają w różnej formie artykuły Dobrochny Dembińskiej-Siury (*Bóg w filozofii greckiej?*), Janiny Gajdy-Krynckiej (*Droga do transcendencji w filozofii starożytnej*) i Kazimierza Pawłowskiego (*Duchowy*

⁶⁸ Por. *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa: PWN 2017.

⁶⁹ Zob. np. list Romana Ingardena do Władysława Tatarkiewicza z 21 marca 1959 r. dotyczący niedoceniań w jego *Historii filozofii* zwłaszcza nurtu fenomenologicznego, w tym pism samego Ingardena, z kąśliwymi uwagami na temat innych nurtów, w tym dokonań Martina Heideggera, ale i szkoły lwowsko-warszawskiej. Archiwum KUL, Rkp 1529 (<http://ingarden.archive.uj.edu.pl/en/archiwum/letter-to-wladyslaw-tatarkiewicz-written-21-03-1959/> [dostęp: 12.03.2020]).

charakter filozofii greckiej). Wobec częstego utożsamiania filozofii starożytnej z filozofią tworzoną tylko w kontekście kultury pogańskiej zwrócono uwagę na specyfikę rodzącej się podówczas filozofii chrześcijańskiej, co przedstawia Juliusz Domański (*Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego*). Zaprezentowano następnie jej dynamikę odpowiednio do dwu kręgów ówczesnej kultury, a więc Zachodu (Agnieszka Kijewska – *Dynamizm starożytnej kultury filozoficznej chrześcijańskiego Zachodu*) i Wschodu (Tomasz Stępień – *Specyfika starożytnej kultury filozoficznej chrześcijańskiego Wschodu*)⁷⁰. Zestawiono także dwa podstawowe w aspekcie filozoficznym i ideowym typy filozofowania starożytnego, co omawia Giovanni Reale (*Paradygmaty metafizyki myśli greckiej i chrześcijańskiej*) oraz Imelda Chłodna-Błach (*Grecka „paidéa” i rzymska „humanitas” a chrześcijański ideał człowieka*).

Nie inaczej jak właśnie punktowo, ale chyba jednak integralnie potraktowano prezentację kultury filozoficznej średniowiecza, jako filozofii istotowo powiązanej z kulturą chrześcijańską, choć nie gubiącej przecież swej wewnętrznej autonomiczności, na co wskazują Izabella i Artur Andrzejuk (*Problem filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*). Filozofia ta jednak była także powiązana z kulturą filozoficzną funkcjonującą w obrębie islamu i judaizmu, pełniącą ważną rolę w transmisji filozofii i nauki starożytnej do cywilizacji chrześcijańskiej, co omawia odpowiednio A. Andrzejuk (*Średniowieczna filozofia arabska*) i abp Stanisław Wielgus (*Starożytna i średniowieczna filozofia żydowska*). Następnie wskazano na formy dwu podstawowych nurtów filozoficznych w kulturze średniowiecznej, w artykułach Agnieszki Kijewskiej (*Platonizm średniowieczny*) i Mikołaja Olszewskiego (*Arystotelizm średniowieczny*), w każdym przypadku wskazując na ich wielowymiarowość daleką od odtwórczej tylko recepcji oraz specyfikę ich funkcjonowania w środowisku chrześcijańskim. Zwrócono uwagę, jak w tym złożonym kontekście ukształtowała się metafizycznie ugruntowana filozofia Boga i człowieka, co zarówno analitycznie, jak i przeglądowo ujmuje ks. Marian Kurdziałek w artykułach *Metafizyka Księgi Wyjścia* oraz *Człowiek obrazem świata*. Złożony charakter kultury intelektualnej ukazują dwa kolejne teksty, począwszy od wskazania na nieporównywalną z kulturą współczesną rolę logiki, jako narzędzia ówczesnych dysput użytecznych w pracy badawczej i dydaktyce, co omawia Marcin Tkaczyk OFMConv (*Logika w wiekach średnich*). Złożone relacje między ówczesną filozofią i nauką ukazuje Elżbieta Jung (*Filozofia a nauka w średniowieczu*), także w odniesieniu do kwestii ewentualnego prekursorstwa niektórych dokonań wobec koncepcji nauki uznawanej za typową dla nowo-

⁷⁰ Wątki dotyczące filozofii chrześcijańskiego Wschodu podejmował już artykuł Terezy Obolevitch SBNDP *Religijny wymiar filozofii chrześcijańskiego Wschodu*, w: *Filozofia Boga*, cz. 1: *Poszukiwanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 7], Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 623-641.

żytności. Całość prezentacji mediewistycznej wieńczy artykuł abpa Wielgusa *Mit „ciemnego” średniowiecza*, polemiczny wobec stereotypowej krytyki tej kultury, począwszy od renesansu, a rozwiniętej i utrwalonej w oświeceniu.

Ten polemiczny charakter był jedną z podstawowych cech zarówno filozofii, jak i w pewnej mierze innych elementów kultury nowożytnej, odchodzącej, skądinąd niekiedy wręcz prowokująco, od kultury autorytetu, co nie oznaczało bynajmniej zagubienia podstawowych jej elementów, a więc było wyrazem sygnalizowanej wyżej ciągłości, często niedocenianej stereotypowo w ujęciach syntetycznych. Wręcz symbolicznie ukazuje to rozprawa Swieżawskiego *Filozofia wieku XV*, ugruntowana na jego wielotomowej monografii, ukazującej barwną różnorodność schyłkowej scholastyki i wielowymiarowo specyfikowanej kultury renesansu⁷¹. Istotnym wymiarem tej kultury był humanizm, ugruntowany, co prawda, na studiach filologicznych i historycznych, ale nie pozbawiony szeroko pojętego wymiaru filozoficznego, jak wskazuje Danilo Facca w artykule *Humanizm filologiczno-historyczny i jego walory polityczno-edukacyjne*. Inny składnik, odbiegający od stereotypowej wizji renesansu, jako synonimu racjonalizmu, także w zakresie kontestującej tradycyjną kulturę nowożytnej nauki, ukazuje artykuł Izabeli Trzcińskiej *Między racjonalnością a mitem we wczesnej nowożytności*, wskazujący zwłaszcza na oddziaływanie gnostyckiego hermetyzmu. Punktem odniesienia dla niewątpliwego dynamizmu ujawniającego się w dziejach nowożytnej filozofii jest tekst ks. Janeczka omawiający – wbrew podręcznikowym stereotypom utożsamiającym filozofię nowożytną z dokonaniem kontestującymi filozofię tradycyjną – typ filozofii, który był standardem w ówczesnej kulturze filozoficznej praktycznie aż do połowy wieku XVIII, a był to tytułowy *Nowożytny arystotelizm chrześcijański*, zwany też drugą scholastyką. Dwa istotne, wręcz sztandarowe wymiary filozofii nowożytnej, zresztą często występujące programowo łącznie, a przy tym mające szersze odniesienia kulturowo-społeczne, omawiają artykuły Zbigniewa Drozdowicza *Nowożytny racjonalizm w perspektywie historycznej* i Adama Grzelińskiego *Osiągnięcia i ograniczenia nowożytnego empiryzmu*. Istotnym elementem nowożytnej kultury intelektualnej było powstanie wąsko pojętej nauki, które – dla zachowania sugestywności obrazu – jest ujmowane na tyle aspektywnie, że nazbyt upraszczająco, zarówno co do jej ówczesnej formy, dalekiej od współczesnej, jak jej ideowego kontekstu, co mają ukazać teksty Alfreda N. Whiteheada *Rodowód nowożytnej nauki* i Stevena Shapina *Realia nowożytnej nauki*, pokazujące związek nauki z filozofią i religią. Religia – znów wbrew podręcznikowym stereotypom – przynajmniej do połowy wieku XIX

⁷¹ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 1-6, Warszawa: ATK 1974-1983; tenże, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak 1987; tenże, *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne „Unum” 1990.

nie przestała być jej integralnym elementem, także na gruncie filozofii, jak to ukazuje już artykuł ks. Alfreda M. Wierzbickiego *Egzystencjalizm religijny francuskiej filozofii XVII wieku*. Nie oznacza to jednak podważania jej dominacji tak w wymiarze filozoficznym, jak kulturowo-społecznym, co ukazuje Spaemann (*Filozofia a chrześcijaństwo w nowożytności*), opisując skomplikowanie tego związku, w tym jego niebezpieczne konsekwencje dla światopoglądu chrześcijańskiego, jakim była jego naturalizacja dokonująca się nawet przy zachowaniu chrześcijańskich form wypowiedzi. Skomplikowanie to ukazuje w innym aspekcie artykuł Czerkawskiego *Metafizyki nowożytne a metafizyka klasyczna* wskazujący, że przy zmianie paradygmatu filozofowania, jakim był niewątpliwie ówczesny rozwój epistemologii, filozofia nowożytna nie zgubiła metafizyki, choć aspektywnie różnej niż metafizyka tradycyjna. Rewolucyjność filozofii nowożytnej nie znosiła jej ciągłości, co podejmuje wprost ks. Janeczek w zatytułowanym symbolicznie tekście „*Długie trwanie*” w filozofii wieku XVIII, co ujawnia się zwłaszcza w ówczesnej filozofii akademickiej, paralelnie różnej, jak nowożytny arystotelizm chrześcijański oraz racjonalistyczna i empirystyczna filozofia wieku XVII i XVIII. Dynamizm i trwanie ujawniły się także na płaszczyźnie związków filozofii z religią, na co wskazują dopełniające się teksty Przemysława Guta (*Pochodzenie naturalizmu doby oświecenia*) i ks. Janeczka (*Oświecenie chrześcijańskie*), zwracające uwagę, że ówczesne konkurencyjne ujęcia ideowe stanowią istotny punkt odniesienia we współczesnych sporach dotyczących życia społecznego. Prezentację filozofii nowożytnej kończy artykuł Leona Miodońskiego *Filozofia – nauka – religia w idealizmie niemieckim*, pokazujący, jak dalece uproszony jest podręcznikowy obraz tego idealizmu, uwikłanego faktycznie nie tylko w ówczesne realia nauk przyrodniczych, lecz także – jak początki nauki nowożytnej – w zjawiska typowe dla gnostycyzmu.

Przedstawienie filozofii współczesnej rozpoczyna przeglądowa prezentacja długiej, ale przecież wciąż ważnej tradycji filozofii podmiotu, związana niewątpliwie z epistemologizacją tej filozofii, jak w wypadku Kartezjusza, Kanta i Edmunda Husserla, co omawiają w różnym aspekcie Damian Leszczyński (*Fazy filozofii podmiotu*) i Andrzej Noras (*Formy i znaczenie neokantyzmu a idea transcendentalizmu*). Jej narastającą konkurencją była długa i równie wpływowa tradycja pozytywistyczna, związana wprost z wpływem wąsko pojętej nauki na kulturę nowożytną i współczesną, co omówiono w tomie poświęconym metodologii nauk⁷². Aspektywną kontynuacją tego nurtu był sygnalizowany już wyżej marksizm; jego formy, wpływowe zwłaszcza na płaszczyźnie kulturowej i społecznej, omawia Honorata Jakuszko (*Dziedzictwo marksizmu*), a w pewnej mierze także Jowita Guja w tekście „*Hermeneutyka*

⁷² W. Sady, *Geneza współczesnej koncepcji nauki*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 27–52; A. Koterski, *Trzy główne orientacje w dwudziestowiecznej filozofii nauki*, w: tamże, s. 53–85.

podejrzeń” – jak to określał Paul Ricoeur – w którym ukazuje rozwiązania Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego i Sigmunda Freuda. Osobny dział stanowią – odpowiednio do specyfiki ideowej niniejszej serii związanej z kulturą chrześcijańską – rozwiązania należące do tradycji neoscholastycznej, której najbardziej wpływową formą okazały się różne odmiany tomizmu⁷³, omawiane odpowiednio przez Aleksandra R. Bańkę (*Tomizm łowański*), ks. Kazimierza M. Wolszę (*Tomizm transcendentálny*), Piotra Duchlińskiego (*Tomizm egzystencjalny*) i Michała Głowalę (*Tomizm analityczny*). Według *The Philosopher's Index* – wbrew opinii najbardziej wpływowych obecnie filozofów polskich, chyba jednak zbyt łatwo ulegających aktualnym modom, a to niemieckim, a to francuskim, a obecnie najbardziej anglojęzycznym – wśród „52 filozofów, jacy według zeszytów [*The Philosopher's Index* – S.J.] od 1/2006 do 3/2010 byli najczęściej omawiani, krytykowani, interpretowani lub których idee ktoś w istotnym stopniu wykorzystywał we własnej pracy”, „odnotowując książki, artykuły i recenzje ogłoszone w językach angielskim, francuskim, niemieckim, hiszpańskim i włoskim”⁷⁴, co prawda, przewodzi Kant, ale następni są Arystoteles i Platon, na dziewiątym zaś miejscu św. Tomasz z Akwinu, którego poprzedzają jeszcze Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, Georg W. Hegel, Ludwig Wittgenstein i Edmund Husserl, a dalej wymienia się takich filozofów, jak – kolejno – David Hume, René Descartes, John Rawls, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Michel Foucault. W szerszym kontekście filozoficznym kręgu filozofowania inspirowanego chrześcijaństwem jest żywy także współcześnie augustynizm, stanowiący – jak wskazano w prezentacji każdej z epok – trwały element filozofii europejskiej od czasów starożytnych. Zjawiskiem charakterystycznym dla filozofii wyrosłej w kręgu chrystianizmu jest również personalizm, ujawniający się jednak w perspektywie różnych tradycji filozoficznych, co w obu przypadkach omawia ks. Stanisław Kowalczyk (*Augustynizm w filozofii współczesnej oraz Pojęcie i rozwój personalizmu*). Prezentacja filozofii współczesnej nie mogła nie objąć dominującej w kręgach akademickiego filozofowania, szeroko pojętej filozofii analitycznej, której blaski i ograniczenia omawia Tadeusz Szubka (*Pojęcie, rozwój i złudzenia filozofii analitycznej*), oraz coraz bardziej znaczącej filozofii pragmatycznej, często występującej razem z filozofią analityczną, ale równocześnie w pewnej mierze przewyciężającej skrajnie niekiedy minimalistyczne tendencje w piśmarstwie analityków, co prezentuje Piotr Gutowski (*Główne idee i znaczenie pragmatyzmu*). Stojący u podstaw tego minimalizmu scjentyzm związany jest tyleż z metodologicznym, co często także ontologicznym wymiarem naturalizmu,

⁷³ Zob. syntetycznie E. Morawiec, P. Mazanka, *Kierunki odnowy metafizyki klasycznej nurtu tomistycznego*, w: *Metafizyka*, cz. 1, s. 285–316.

⁷⁴ K. Gurczyńska-Sady, W. Sady, *Wielcy filozofowie współczesności*, Kęty: Marek Derewiecki 2012, s. 9

stanowiącego – dyskusyjną wprawdzie, jak pokazuje Stanisław Judycki w artykule *Zagadka współczesnego naturalizmu – kontrpropozycję wobec teizmu*⁷⁵. W końcu sygnalizowany już od początków nowożytności duch kontestacji kręgu kultury klasycznej znalazł skrajny wyraz w różnych formach filozoficznego i kulturowego antyfundamentalizmu, którego najbardziej wpływową formą jest postmodernizm⁷⁶, zagrażając – nawet w opinii najbardziej ostrożnych obserwatorów tego nurtu – podstawom kultury i życia społecznego, jak wskazuje tekst Andrzeja Bronka *SVD Antyfundamentalistyczny zwrot filozofii ponowoczesnej*. Stanowi on jednak – jak starano się pokazać w prezentowanym przeglądzie filozofowania charakterystycznego dla wieku XX i początków XXI – tylko jedną z wielu propozycji filozoficznych i ideowych, nie pozwalających obumrzeć maksymalistycznym i mądrościowo zorientowanym przejawom autentycznego filozofowania⁷⁷. Uprawnia się nawet tytułować „teistyczną filozofią nauki”, przewyższającą w równiej mierze i naturalizm, i antyfundamentalizm⁷⁸, a filozofia nie przestaje być istotnym narzędziem uprawomocnienia światopoglądu chrześcijańskiego⁷⁹. Gdyby rzecz ująć jak najostrożniej, to trzeba się chyba zgodzić z Judyckim, który z jednej strony lapidarnie konstatawał na temat filozofii współczesnej:

Filozofia współczesna, to znaczy jej tematy i jej sposób widzenia możliwości rozumu ludzkiego, została wyznaczona przez Kanta następująco: (1) wzorcem wiedzy jest matematyka i nauki przyrodnicze, (2) filozofia może polegać tylko na analizie podstaw tych nauk lub na syntezie ich rezultatów (neokantyzm, pozytywizm, wczesne fazy filozofii analitycznej), (3) kompetencje rozumu nie sięgają możliwości dowiedzenia istnienia radykalnej Transcendencji (o czym nie można mówić, o tym należy milczeć). To odmówienie poznaniu metafizycznemu jego tradycyjnych kompetencji spowodowało dalsze, sięgające poza filozofię skutki. Wiedza metafizyczna i religijna stanowiły dotąd jedność. Istnienia Boga i duszy można było filozoficznie dowieść i o tym samym mówiła religia. Gdy za sprawą nowożytnego przyrodoznawstwa

⁷⁵ Zob. P. Bylica, *Teizm naturalistyczny i jego krytycy*, w: *Filozofia Boga*, cz. 1: *Poszukiwanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 7], Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 587–621.

⁷⁶ Zob. np. J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin: RW KUL 2001.

⁷⁷ A. Bronk, *Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej*, „*Roczniki Filozoficzne*” 36(1988), z. 1, s. 161–185.

⁷⁸ J. Wojtysiak, *Teistyczna filozofia nauki*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 577–602.

⁷⁹ S. Wszolek, *Sposoby objaśniania racjonalności wiary religijnej w dobie nowego ateizmu*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek [seria: *Dydaktyka Filozofii*, t. 2], Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 293–315; P. Moskal, *Religia i prawda – filozofia religii, apologia religii, diagnostyka religii*, w: tamże, 317–335; J. Krokos, *Racjonalność chrześcijaństwa*, w: *Filozofia Boga*, cz. 1, s. 643–660.

i filozofii Kanta rozdzielone zostały wiedza i poglądy metafizyczno-religijne, to w rezultacie zaczęło się rozprzestrzeniać naturalistyczne widzenie świata⁸⁰.

Z drugiej jednak strony – budząc nadzieję – stwierdza w przywoływanym wyżej artykule o naturalizmie:

tajemnica, którą jest świat, jest ogromna, i jedyna hipoteza, która może jej jakoś sprostac, chociaż nie może jej wyjasnic, jest hipotezą nieskonczzonego intelektu, który przekracza nasze ludzkie kategorie tego, co naturalne i ponadnaturalne, tego, co materialne i duchowe, tego, co fizyczne i niefizyczne⁸¹.

A może slusna jest nawet opinia ks. Jozefa Pastuszki, zalozyciela Wydzialu Filozofii KUL, ktory reflektujac dlugie dzieje filozofii klasycznej karmiaczej sie wytrwale chlebem Ewangelii, pisal odwaznie:

Mimo [...] zastrzezen, mozna mowic o „filozofii chrzescijanskiej” i to nie tylko w znaczeniu historycznym. Chrzescijanstwo stworzylo wlasciwy klimat duchowy, ktory sprzyjal powstaniu specjalnego typu filozofii. Ono pchnelo mysl ludzka w kierunku rozwiazania pewnych problemow, ktore, choc nalezace do dziedziny prawd przyrodzonych, znalazly juz w Objawieniu autorytatywne wyjasnienie. Dogmaty chrzescijanskie wzmocnily pewnosc niektorych prawd rozumowych, wszechstronniej je naswietlily i ulatwily sformulowanie swiatopogladu filozoficznego. Struktura metafizyczna swiata i istota czlowieka zostaly glubiej ujeta. Nic dziwnego, ze filozofia inspirowana przez chrzescijanstwo tak dalece zespolila sie z religijnym swiatam pojec, ze, choc posiada odmienna strukture i ruzdzi sie wlasnymi zasadami i metodami, zyskala sobie miano „filozofii chrzescijanskiej”. Rozwinela sie tez w pelni na podlozu chrzescijanstwa i razem z nim odegrala tak doniosla role w rozwoju kultury europejskiej, ze ta bylaby niezrozumiala bez uwzglednienia wkladu w nia elementow filozoficzno-religijnych⁸².

Naturalnie niniejsze opracowanie, choc obszerne, nie porusza wszystkich, nawet glownych zagadnien wystepujacych w dlugich dziejach europejskiej filozofii. Na szczescie nie brakuje takze na gruncie polskiej literatury przedmiotu gruntownych, syntetycznych opracowan, zarowno calosciowych, jak i dotyczacych poszczegolnych okresow, takze w formie tlumaczen, znakomicie sie uzupealnajacych, jak – wskazywane wyzej – tak rozne ujecia Tatar-kiewiczza i Coplestona, powstalych w krugu kultury chrzescijanskiej, ale tez

⁸⁰ S. Judycki, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: *Filozofowac dzis. Z badan nad filozofia najnowsza*, red. A. Bronk, Lublin: TN KUL 1995, s. 249–250.

⁸¹ S. Judycki, *Zagadka wspolczesnego naturalizmu*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 734.

⁸² J. Pastuszka, *Trwale wartosci filozofii chrzescijanskiej na tle nowoczesnych pradow filozoficznych*, „Roczniki Filozoficzne” 1(1948), s. 9–11.

instruktywnych, choć wywodzących się z kręgu naturalizmu syntetycznych ujęć Benjamina A.G. Fullera⁸³ i Bertranda Russella⁸⁴, jak również użytecznych w dydaktyce małych tomów Anthony Kenny'ego⁸⁵ oraz oryginalnego *Atlasu filozofii* dzieła Petera Kunzmanna, Franza-Petera Burkarda i Franza Wiedmanna⁸⁶. W perspektywie dziejów filozofii chrześcijańskiej doby starożytności i średniowiecza nie można nie wskazać na syntezę sformułowaną przez Swieżawskiego⁸⁷ i analogiczną Gilsona⁸⁸, a także Juliusza Domańskiego⁸⁹ i Andrzej Sparty⁹⁰ czy wprost przygotowane dla seminariów duchownych opracowanie filozofującego teologa Czesława S. Bartnika, omawiającego także dzieje filozofii Wschodu⁹¹.

W aspekcie poszczególnych epok w dziejach filozofii – przyznajmy, kierując się mocno subiektywnym wyborem – pozwolimy sobie zwrócić uwagę na niektóre opracowania, począwszy od filozofii starożytnej, w której, obok instruktywnych tomów Izydory Dąbskiej⁹² i Adama Krokiewicza, tyleż historyka filozofii co literatury⁹³, czy Pierre'a Hadota⁹⁴, ostatnio zaś Dobrochny Dembińskiej[-Siury], w formie instruktywnego cyklu artykułów zamieszczonych w „Studiach Redemptorystowskich” zatytułowanych *Moja krótka historia filozofii starożytnej*⁹⁵, zwraca uwagę zwłaszcza wielkie dzieło

⁸³ B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. 1-2, tłum. Z. Glinka, C. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963-1967.

⁸⁴ B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000.

⁸⁵ A. Kenny, *Krótką historią filozofii zachodniej*, tłum. W. Popowski, E. Bryl, Warszawa: Prószyński i S-ka 2005.

⁸⁶ P. Kunzmann, F.P. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, tłum. B.A. Markiewicz, Warszawa: Prószyński i S-ka 1999.

⁸⁷ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012.

⁸⁸ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1962.

⁸⁹ J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, „*Studia Mediewistyczne*” 19(1978), z. 1; wyd. 2, popr. i uzup., Kęty: Marek Derewiecki 2005; tenże, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1996.

⁹⁰ A. Sparty, *Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, Poznań: Papieski Wydział Teologiczny 1992.

⁹¹ C. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin: Standruk 2000.

⁹² I. Dąbska, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lwów: Filomata 1935; wyd. 2, Lublin: Daimonion 1993.

⁹³ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa: Aletheia 2000.

⁹⁴ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000.

⁹⁵ D. Dembińska, *Moja krótka historia filozofii starożytnej*, „*Studia Redemptorystowskie*” 11(2013), s. 20-41; 12(2014), s. 31-55; 13(2015), s. 27-52; 14(2016), s. 41-65; 15(2017), s. 11-46.

Giovaniego Realego⁹⁶. Interesującą dyskusję na temat ważnych początków filozofii greckiej podejmują m.in. Giorgio Colli, William K.C. Guthrie czy Jean-Pierre Vernant⁹⁷, a także w wydaniu zbiorowym Geoffrey S. Kirk, John E. Raven i Malcolm Schofield⁹⁸.

W aspekcie ogólnokulturowym istotne są dzieła Wenera Jaegera⁹⁹. W odniesieniu do średniowiecza ciągle cenna jest monografia Gilsona¹⁰⁰, ale też w szczególności nieco konkurencyjne dzieło Fernanda van Steenberghena¹⁰¹. Jeśli pominąć pewne elementy ideologiczne, wymuszane przez epokę minioną, to instruktywny okaże się inny tom, tym razem polskich mediewistów, pod redakcją Jana Legowicza, skonstruowany przeglądowo według poszczególnych dyscyplin filozoficznych¹⁰² czy równie syntetyczne opracowanie pod redakcją Agnieszki Kijewskiej¹⁰³ oraz autorstwa Richarda Heinzmanna¹⁰⁴ czy Władysława Seńki¹⁰⁵. W zakresie filozofii nowożytnej użyteczny jest wciąż tom Zbigniewa Kuderowicza¹⁰⁶, ale także zwarte tomiki przekładów z języka niemieckiego, m.in. w przypadku filozofii wieku XVII i XVIII autorstwa Emmericha Coretha i Haralda Schöndorfa, a w przypadku wieku XIX Coretha, Petera Ehlena i Josefa Schmidta¹⁰⁷ oraz przywoływanego często w literaturze

⁹⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-5, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL 1993; wyd. 2, 2012. W wersji skróconej, równie instruktywnej, jako G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.

⁹⁷ G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa-Kraków: Oficyna Literacka 1991; W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków: Znak 1996; J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. L. Brogowski, Gdańsk: Słowo/obraz Terytoria 1996.

⁹⁸ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN, Axis 1999.

⁹⁹ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa: Fundacja Aletheia 2001; tenże, *Humanizm i teologia*, tłum. S. Zalewski, Warszawa: Pax 1957; tenże, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum., red. i wprowadzenie K. Bielawski, Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini 1997.

¹⁰⁰ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, wyd. 2, Warszawa: Pax 1987.

¹⁰¹ F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005.

¹⁰² *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa: PWN 1980.

¹⁰³ *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima de Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012.

¹⁰⁴ R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty: Antyk 1999.

¹⁰⁵ W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną?*, Warszawa: IFiS PAN 1993; wyd. 2, Kęty: Antyk 2001.

¹⁰⁶ Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa: PWN 1989; wyd. 2, 2014.

¹⁰⁷ E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty: Marek Derewiecki 2006; E. Coreth, P. Ehlen, J. Schmidt, *Filozofia XIX wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty: Marek Derewiecki 2006.

przedmiotu Herberta Schnädelbacha¹⁰⁸. Jeszcze lepiej jest z opracowaniami filozofii współczesnej, począwszy od tomów Gilsona, Thomasa Langanana i Armanda A. Maurera¹⁰⁹, F. Coplestona¹¹⁰ czy Alfreda J. Ayera¹¹¹, a także wspólnej edycji Coretha, Ehlena, Gerda Haeffnera, Friedo Rickena¹¹² oraz rodzimych opracowań pod redakcją Andrzeja Bronka SVD¹¹³, ks. Józefa Tischnera¹¹⁴, a ostatnio Jacka Hołówki i Bogdana Dziobkowskiego¹¹⁵ czy autorskiego ujęcia Katarzyny Gurczyńskiej-Sady i Wojciecha Sadego¹¹⁶ oraz – niestety niedokończonych – edycji Tadeusza Gadacza¹¹⁷, jak też prawdziwie pomnikowej serii *Przewodnika po literaturze filozoficznej XX wieku* pod redakcją Barbary Skargi¹¹⁸.

Dysponujemy także syntetycznymi opracowaniami filozofii polskiej, choć często niekompletnymi, np. autorstwa Wiktora Wąsika¹¹⁹ czy cennym dwutomowym zbiorowym opracowaniem pod redakcją Zbigniewa Ogonowskiego¹²⁰ i Andrzeja Walickiego¹²¹, uzupełnionym w pewnej mierze przez Stanisława Borzyma¹²² i Witolda Mackiewicza¹²³, jak również całościowymi przeglądami przygotowanymi przez Jana Skoczyńskiego i Jana

¹⁰⁸ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992.

¹⁰⁹ É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1977.

¹¹⁰ F. Copleston, *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1981.

¹¹¹ A.J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.

¹¹² E. Coreth i in., *Filozofia XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski, Kęty: Antyk 2004.

¹¹³ *Filozofować dziś*.

¹¹⁴ *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków: Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy 1989.

¹¹⁵ *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2017.

¹¹⁶ K. Gurczyńska-Sady, W. Sady, *Wielcy filozofowie*.

¹¹⁷ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1–2, Kraków: Znak 2009–2010.

¹¹⁸ *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1–5, red. B. Skarga, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994–1997.

¹¹⁹ W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1–2, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1958–1966.

¹²⁰ J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XII–XVII*, Warszawa: PWN 1989.

¹²¹ S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa: PWN 1983.

¹²² S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1991.

¹²³ *Polska filozofia powojenna*, t. 1–3, red. W. Mackiewicz, Warszawa: Agencja Wydawnicza Witmark 2001–2005.

Woleńskiego¹²⁴, Ryszarda Palacza¹²⁵, Lucynę Wiśniewską-Rutkowską¹²⁶ i pod red. Leszka Gawora¹²⁷.

W końcu nie można zapomnieć o pomnikowych edycjach pod redakcją Andrzeja Maryniarczyka SDB, *Powszechnej encyklopedii filozofii*¹²⁸ i *Encyklopedii filozofii polskiej*¹²⁹, które dostarczają obfitego materiału historycznofilozoficznego tak w zakresie biograficznym, jak i dotyczącego poszczególnych nurtów, tradycji, szkół i problemów filozoficznych. Pomocne są też opracowania z zakresu historii nauki, której dzieje – jak wskazano wyżej – uwikłane są w kontekst filozoficzny, np. autorstwa Alistiara C. Crombiego¹³⁰, Edwarda Granta¹³¹, Herberta Butterfielda¹³², Alfreda R. Halla¹³³, Stevena Shapina¹³⁴ czy Alfreda N. Whiteheada¹³⁵. W jeszcze szerszym kontekście, bo także światopoglądowym, ukazuje długie dzieje filozofii Wojciech Sady¹³⁶.

Niniejszy tom – jak inne opracowania w ramach serii *Dydaktyka Filozofii* – jest monografią zawierającą zasadniczo artykuły napisane specjalnie do tego wprowadzenia do historii filozofii. Redaktorzy zdecydowali się jednak zamieścić wiele przedruków, które uznali za trwały dorobek tej dyscypliny, zwłaszcza że autorami tych tekstów są najbardziej znani filozofowie i historycy. Choć także osiągnięcia historyków mają charakter historyczny, to przecież wypracowane przez nich wzory metodologiczne, konkurencyjne przecież, wydają się trwałym przewodnikiem w badaniach i dydaktyce filozofii, skoro

¹²⁴ J. Skoczylński, J. Woleński, *Historia filozofii*.

¹²⁵ R. Palacz, *Klasyki filozofii polskiej*, Warszawa-Zielona Góra: Zachodnie Centrum Organizacji 1999.

¹²⁶ L. Wiśniewska-Rutkowska, *Dialog z tradycją – z dziejów polskiej myśli filozoficznej*, Toruń: Adam Marszałek 2014.

¹²⁷ K. Bochenek, L. Gawor, M. Michalik-Jeżowska, R. Wójtowicz, *Zarys historii filozofii polskiej*, Rzeszów: Wydawnictwo URz 2013.

¹²⁸ *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1-10, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2000-2009.

¹²⁹ *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 1-2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2011.

¹³⁰ A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypacewicz, t. 1-2, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1960.

¹³¹ E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, tłum. T. Szafrąński, Warszawa: Prószyński i S-ka 2005.

¹³² H. Butterfield, *Rodowód współczesnej nauki 1300-1800*, tłum. H. Krahelska, Warszawa: PWN 1963.

¹³³ A.R. Hall, *Revolucja naukowa 1500-1800. Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, tłum. T. Zembrzuski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1996.

¹³⁴ S. Shapin, *Revolucja naukowa*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa: Prószyński i S-ka 2000.

¹³⁵ A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Kraków: Znak 1987.

¹³⁶ W. Sady, *Dzieje religii, filozofii i nauki*, t. 1-3, Kęty: Marek Derewiecki 2010-2014.

zaowocowały trwałymi osiągnięciami. Stąd też dziękujemy za wielkoduszną zgodę na możliwość ponownej publikacji właściwym Wydawnictwom i Redakcjom czasopism.

Tradycyjnie także obecną publikację zainicjowało twórczo spotkanie Sekcji Filozoficznej Wykładowców Uczelni Katolickich w Polsce, które odbyło się 10 stycznia 2017 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, jak zawsze organizowane wspólnie z Wydziałem Filozofii KUL, pod życzliwą opieką Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, tym razem poświęcone dydaktyce historii filozofii. Zatytułowane „Trwałość a dynamizm tradycji”, było zorganizowane w rocznicę śmierci dwu wybitnych kulowskich historyków filozofii, w 20. ks. Mariana Kurdziałka i w 10. Jana Czerkawskiego. Ich sylwetki, jako uczonych i nauczycieli, przypomnieli ich znakomici współpracownicy i uczniowie: Henryk Anzulewicz, Stanisław Bafia CSsR, ks. Rafał Charzyński, Przemysław Gut, Piotr Gutowski, Agnieszka Kijewska, Kazimierz Wójcik, Ireneusz Ziemiński. W tym kontekście podjęto namysł nad sposobami całościowego oglądu filozofii w starożytności i średniowieczu, co omówili Elżbieta Jung, Monika Komsta i Zbigniew Nerczuk, oraz nowożytności i współczesności, co z kolei prezentowali Adam Grzeliński, Agnieszka Lekka-Kowalik i Antoni Szwed. Prelegentom pragniemy złożyć raz jeszcze podziękowanie za inspirujące wystąpienia i dyskusje. Nade wszystko dziękujemy wszystkim znakomitym Autorom, którzy zechcieli wziąć udział w niniejszym – ufamy – udanym przedsięwzięciu edytorskim.

Niniejszy tom dąży do urzeczywistnienia założeń filozoficznych, ideowych i metodycznych właściwych całej serii *Dydaktyka Filozofii*. Stara się pokazać maksymalnie wiele zróżnicowanych ujęć w aspekcie proponowanych rozwiązań treściowych i metod uzasadnienia, a więc nurtów i stylów filozofowania. Także w niniejszym tomie uwidacznia się preferencja podejścia metafilozoficznego nad systematycznym, a więc raczej sposobów filozofowania, specyfiki podejmowanych tematów, niż ich efektów, na których koncentrują się zwykle podręczniki historii filozofii. Z tego powodu zdecydowano się raczej zaprezentować mniej zagadnień w sposób pogłębiony, niż objąć całość problematyki, zwłaszcza że – jak sygnalizowano – wiele wątków podjęto w innych tomach niniejszej serii, skupionych na prezentacji poszczególnych dyscyplin filozoficznych. W każdym przypadku dbano, by krytyczny Czytelnik miał okazję do zaznajomienia się z oglądem określonego aspektu dziejów filozofii przez Autorów podejmujących już, nierzadko w formie monograficznej, prezentowaną obecnie problematykę. Starano się urzeczywistnić ten wymóg także w aspekcie ideowym, co jest o tyle istotne, że jak i w innych tomach niniejszej serii zwrócono uwagę na kulturowe i światopoglądowe odniesienia filozofii. Z tego też powodu ufamy, że tom ten, adresowany zasadniczo do wykładowców filozofii w uczelniach katolickich, wzbudzi szersze zainteresowanie nie tylko nauczycieli filozofii, ale i okaże

się użyteczny w poszukiwaniach filozoficzno-światopoglądowych szerszego kręgu czytelników, choćby tylko w zakresie instrumentarium przydatnego w uzasadnianiu wyznawanej opcji ideowej. Najserdeczniej dziękujemy wszystkim znakomitym Autorom, filozofom i historykom, którzy zechcieli przyjąć nasze zaproszenie oraz sprawnie je urzeczywistnili, by niniejszy tom mógł się ukazać w zaplanowanym terminie. Ks. Profesorowi Zdzisławowi Pawlakowi najserdeczniej dziękujemy za życzliwą recenzję wydawniczą.

Redaktorzy