

KS. STANISŁAW JANEK

MIĘDZY FILOZOFICZNĄ HISTORIĄ FILOZOFII
A HISTORIĄ KULTURY
Z ROZWAŻAŃ NAD METODĄ HISTORII FILOZOFII W POLSCE

Niedawno na tych łamach J. Czerkawski¹ wypowiedział się krytycznie o koncepcji historii filozofii formułowanej przez R. Rorty'ego. Nie kwestionując w zasadzie możliwości uprawiania historii filozofii pojętej m.in. jako bliska analitykom rekonstrukcja racjonalna, aktualizująca wybitne dokonania przeszłości, oraz historia problemów filozoficznych, eksponuje on znaczenie historii intelektualnej, która włącza filozofię w zespół idei głoszonych przez intelektualistów w danym momencie dziejowym i społecznym². Trudno nie zgodzić się z krytyką epistemologicznych założeń tej koncepcji, która jest wyrazem konsekwentnego historyzmu, uniemożliwiającego w istocie nie tylko formułowanie wartościujących ocen w historii filozofii, ale także uprawianie samej filozofii, pretendującej do wypowiadania sądów o prawdziwości przekraczającej ich kontekst kulturowo-społeczny. Wydaje się jednak, że można bronić inspirującej roli historii intelektualnej w uprawianiu historii filozofii pojętej przynajmniej jako historia kultury filozoficznej, którą swoją drogą uprawiał świadomie i z sukcesem sam J. Czerkawski³. Na dodatek

Ks. dr hab. STANISŁAW JANEK, prof. KUL – Katedra Historii Filozofii w Polsce na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: janeczek@kul.lublin.pl

¹ J. Czerkawski, *Badania nad dziejami filozofii a historyzm*, „Roczniki Filozoficzne” 52 (2004), nr 1, s. 97-109.

² R. Rorty, *The Historiography of Philosophy. Four Genres*, [w:] R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (red.), *Philosophy in History*, Cambridge 1984, s. 49-75.

³ J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 6.

wydaje się, że paradoksalnie tak skromnie pojęta forma historii filozofii może nawet odgrywać istotną rolę w uprawianiu jej najambitniejszej formy, jaką jest tzw. filozoficzna historia filozofii. Taką możliwość można chyba dostrzec w teorii i praktyce badawczej historiografii filozoficznej samego S. Swieżawskiego, który z jednej strony za É. Gilsonem bronił właśnie idei filozoficznie pojętej historii filozofii, traktując ją przy tym jako istotną formę uprawiania samej filozofii. Jednocześnie wydaje się także, że tak na gruncie teorii, jak praktyki badawczej Swieżawskiego można dostrzec elementy charakterystyczne dla dokonań tzw. warszawskiej szkoły historyków idei, opowiadającej się aspektywnie za koncepcją historii filozofii w Polsce, która sprowadza się właśnie do historii kultury filozoficznej. Koncentruje się ona nie tyle na dokonaniach oryginalnych i wpływowych w dziejach filozofii, ale na bogatej literaturze filozoficznej. Nie rosząc sobie prawa do epokowej oryginalności, jest ona niejednokrotnie świadectwem rzetelnego warsztatu filozoficznego, a przy tym odgrywała inspirującą rolę w kulturze narodowej.

Jak wynika z tego wstępu, zadaniem artykułu będzie przedstawienie uwag przemawiających za prawomocnością koncepcji historii filozofii w Polsce jako historii kultury filozoficznej. Tym samym niniejsze opracowanie włącza się do niegasnącej i bogatej wciąż dyskusji na temat metodologii historii filozofii, którą uprawiano i uprawia się z sukcesem w tak różny sposób⁴.

1. HISTORIA INTELEKTUALNA WARSZAWSKIEJ SZKOŁY HISTORYKÓW IDEI

Przed laty w „Studiach Filozoficznych” przeprowadzono poważną dyskusję nad metodologią historii filozofii w Polsce, którą zainicjował i podsumował A. Walicki⁵. Generalnie podtrzymano wówczas tenor jego wypowiedzi, z pozoru dyskutując tylko o jej szczegółach, zwłaszcza w jakiej formie należy wykładać filozofię w Polsce: czy to jako osobny przedmiot, który ma osobną katedrę czy zakład, czy też w skromniejszej formie, albowiem

⁴ Zob. np. J. Czerkawski, S. Janek, *Historiografia filozoficzna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 972-980; toż w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 500-508.

⁵ „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1, 2, 3, 5; 1970, nr 1.

w trakcie wykładu historii filozofii powszechnej, jak to chciał W. Tatar-kiewicz, czy też w formie zajęć monograficznych prowadzonych na wszystkich czy wybranych uczelniach (J. Legowicz i H. Hinz), czego fundamentem instytucjonalnym miało być utworzenie stosownych katedr przynajmniej na niektórych uniwersytetach (B. J. Gawęcki). W gruncie rzeczy jednak dyskusja ta miała charakter fundamentalny, gdyż choć sprawa dotyczy polskich realiów, to w gruncie rzeczy odnosi się do kwestii natury historii filozofii jako takiej, a dopiero w tej perspektywie historii kultury filozoficznej w Polsce. Kontekst wydarzeń 1968 r., który przypomina A. Walicki w „Załączniku” do pracy R. Sitka *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*⁶, na kanwie wzrostu tendencji o charakterze narodowym i przy pewnym rozluźnieniu ideologicznym w kwestiach nieodnoszących się do bezpośrednio do polityki, umożliwił podjęcie szerszych badań nad filozofią polską, traktowaną jako istotny element polskiej kultury⁷. Do tego celu wykorzystano wszakże, jak to podkreśla sam A. Walicki czy B. Skarga, metodę wypracowaną przez socjologię wiedzy. Jednak „przede wszystkim” – jak to wyznała B. Skarga – metoda ta była wyrazem „zastosowania metody marksistowskiej w naukach humanistycznych”⁸. Także jednak A. Walicki widzi w swoich badaniach efekt „marksistowskiego przełomu w humanistyce polskiej”⁹, jednak z deklaracją odrzucenia „absolutyzacji wąsko pojętych kryteriów polityczno-klasowych” w „wyborze i wartościowaniu tradycji”, zwłaszcza w formie „doktrynerskiego zawężania postępowych tradycji narodu”, w sensie badania podobieństw do materialistycznej filozofii marksizmu, postulując w to miejsce „całą wielostronność i wielowarstwowość badanych ideologii”¹⁰. Nic jednak dziwnego, że studia w zakresie „historii filozofii polskiej”, jak chciał A. Walicki, czyli filozofii stawiającej w XIX wieku kwestię narodową, czy też „historii filozofii w Polsce”, jak sądziła B. Skarga czy J. Legowicz¹¹, miały mieć jednak za przedmiot „światopogląd” lub „ideologię” (B. Skarga, też A. Walicki) czy też ich „racjonalizację” (Z.

⁶ Warszawa 2000.

⁷ A. Walicki, *L. Kołakowski i warszawska szkoła historyków idei*, [w:] R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością* s. 244-245.

⁸ *Dyskusja o historii polskiej filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 2 (57), s. 130.

⁹ A. Walicki, *Historia filozofii w Polsce jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1 (56), s. 105.

¹⁰ Tamże, s. 112.

¹¹ *Dyskusja o historii polskiej filozofii*, s. 123-125, 128-132.

Kuderowicz)¹². Równocześnie tak pojęta historia winna być przejawem „historii intelektualnej” (A. Walicki, B. Skarga), której przedmiotem jest świadomość społeczna. Jak bowiem bardziej kategorycznie stwierdza B. Skarga, która operuje kategorią „historii kultury filozoficznej” lub „historii intelektualnej Polski”, przedmiotem „myśli filozoficznej”¹³ są „wartości etyczne, religijne, przekonania polityczne i społeczne, jak też poglądy filozoficzne”, zaznaczając w sposób charakterystyczny, że „te ostatnie nie ogrywają samostnej roli”¹⁴. Podobnie sądzi Z. Kuderowicz, który wymaga zastosowania analiz do badania funkcji, jaką pełni „filozofia w kulturze i życiu społecznym”, i równocześnie wskazuje na ich historycznie zmienny charakter. Zmienne bowiem są nie tylko treści filozoficzne, ale i ich obecność w dziedzinach, które są przedmiotem teorii historii, psychologii, kultury, literatury czy metodologii nauk, zwłaszcza humanistycznych¹⁵.

W tym kontekście jawi się problem autonomii historii filozofii wobec tak pojętej historii intelektualnej, by nie zagubić swoistości trwałych, choć w formie ujęcia równocześnie historycznie zmiennych, problemów filozoficznych, co różni się od marksistowskiego historycyzmu¹⁶. Kwestię tę wprost stawia S. Swieżawski, który twierdzi, że „niebezpieczne i metodologicznie niepoprawne” jest „mieszanie” historii filozofii z historią kultury, jako dwu równie uprawnionych dyscyplin, przez „włączanie... historii filozofii w ogólną historię kultury”. Choć zachowuje nazwę „historia filozofii polskiej”, to przecież nieprzypadkowo podkreśla, że musi ona analizować „całe dzieje polskiej... myśli filozoficznej”, a także „dzieje wszystkich dyscyplin filozoficznych i uwzględniać wszystkie orientacje, kierunki i szkoły filozoficzne, które miały swych zwolenników w Polsce”, choć nie wyklucza to sytuacji, że autonomicznie pojęta historia filozofii służy odsłanianiu „powszechnej historii myśli narodowej”¹⁷. To, czego nie powiedział wprost Swieżawski, w jakiejś formie sygnalizuje T. Kotarbiński, który postuluje wyłączenie historii logiki z kręgu zarysowanej wyżej idei „historii filozofii polskiej”, niepasującej do antropologicznie pojętej historii idei

¹² Tamże, s. 129, 133.

¹³ Por. w badaniach literackich, które uwzględniają wątki filozoficzne: M. J a n i o n, *Światopoglądy*, [w:] t a ż, *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972.

¹⁴ *Dyskusja o historii polskiej filozofii*, s. 129.

¹⁵ Tamże, s. 132-134.

¹⁶ Na błędność stanowiska ahistycznego wskazywał Kuderowicz: tamże, s. 134.

¹⁷ Tamże, s. 128.

charakterystycznej dla warszawskich historyków idei. Nie inne wydaje się chyba tło oporu przeciwko historii filozofii polskiej W. Tatarkiewicza (po części także B. J. Gaweckiego), który nie chce jej wyłączać z historii filozofii powszechnej.

Przynajmy jednak, że choć większość autorów biorących udział w omawianej dyskusji pozostaje wyraźnie pod presją marksistowskiej filozofii lub korzystającej z analiz marksistowskich metodologii teoretyków socjologii wiedzy, omawiani autorzy niejednokrotnie zdają sobie sprawę, z niebezpieczeństwa swoistego „rozwodnienia” historii filozofii w refleksji kulturowo-społecznej. Choć – jak wskazano wyżej – włączają oni do tak pojętej historii filozofii polskiej szereg odniesień filozoficznych różnych nauk o kulturze i życiu społecznym, to przecież nie tylko wskazują, że wątki te są istotne dla historyka filozofii, ale też zaznaczają, że „tylko w tym stopniu i w tym zakresie, w jakim spełniają funkcje światopoglądowe”. Z. Kuderowicz stwierdza nawet wprost, że „historia filozofii nie powinna stać się historią całej intelektualnej kultury, wszak nie może zastępować ani historii literatury, ani historii doktryn politycznych, ani żadnej innej nauki historycznej omawiającej dynamikę zjawisk intelektualnych. Musi pozostać historią *filozofii*, choć musi korzystać z materiału o nie wyłącznie filozoficznym charakterze”¹⁸. Nic więc dziwnego, że M. Fritzhand wskazuje, iż jednostronne są obydwie stanowiska, sprowadzające historię filozofii w Polsce bądź to do „jedynie odgałęzienia historii kultury polskiej”, bądź też do „upatrywania w niej wyłącznie działu historii filozofii”. Stąd Salomonowo wskaże, że badania te winny być prowadzone „na styku dziejów kultury polskiej i dziejów filozofii powszechnej”, w czym widzi jednak jeden z argumentów za traktowaniem historii filozofii w Polsce jako odrębnej nauki¹⁹. Nie inaczej B. Skarga, która choć broniąc specyfiki historii filozofii (*vel* w Polsce) traktowała ją nie tyle jako „wycinek historii filozofii powszechnej”, ale „część historii polskiej kultury”, to jednak przestrzegала przed porzuceniem badań nad historią filozofii powszechnej, choćby traktując je jako niezbędny punkt odniesienia studiów nad historią filozofii w Polsce. Brak tej perspektywy komparatystycznej może bowiem prowadzić do wadliwej oceny oryginalności dokonań polskich, które choć są niejednokrotnie nieodkrywcze w wymiarze dziejów filozofii powszechnej, to przecież są ważne dla „ogólnej kultury filozoficznej

¹⁸ Tamże s. 132-134.

¹⁹ Tamże s. 141.

w Polsce”. Tym samym broni więc w praktyce badań źródłowych nad różnymi, często mało znaczącymi postaciami, gdyż w jakiejś mierze przyczyniały się one do rozwoju tej kultury filozoficznej²⁰.

Ów umiar dotyczy także samego A. Walickiego, choć jego ujęcie historii filozofii polskiej jest bodaj przejawem wręcz wizji o charakterze historyzoficznym. Precyzując status metodologiczny tak pojętej historii filozofii w Polsce, a więc jej przedmiot, a następnie aspekt jego ujęcia, kreśli wizję tej historii, która jest „jednocześnie częścią dwóch większych całości – z jednej strony stanowi część historii filozofii [pojętej jako historia problemów i teorii filozoficznych – S. J.], a z drugiej strony, część historii kultury polskiej”, stąd jej przedmiot jest „nie tylko mniejszy zakresowo, lecz również zakresowo i metodologicznie inny”. Polega bowiem „na ujmowaniu filozofii jako integralnego czynnika rozwoju narodowej kultury oraz... ogólnej historii intelektualnej Polski”. Dlatego „historia filozofii polskiej nie może być jedynie historią filozofii *sensu stricto* – musi być jednocześnie historią myśli społecznej, historią wszystkich filozoficznie ważnych aspektów świadomości społecznej i kultury narodowej”. Prowadzi więc badania „interdyscyplinarne”, „na styku” różnych dyscyplin, gdyż tylko takie ujęcie umożliwia „ukazanie dziejów filozofii polskiej jako pewnego odrębnego i ciągłego procesu rozwojowego”. W praktyce jednak „ujęcie to nie rezygnując z punktu widzenia «ściśle filozoficznego», znacznie rozszerza możliwości poznawcze historii myśli, wzbogaca ją o wymiar socjologiczny, poważnie zwiększający znaczenie i rangę badań nad filozofią i myślą społeczną”. Walicki doda, że taka metodologia jest użyteczna „zwłaszcza dla krajów i tych prądów umysłowych, które nie wniosły ważkiego wkładu do historii filozofii jako filozofii”. Jednocześnie świadomy, że taka wizja historii filozofii polskiej może naruszyć autonomię badań historycznofilozoficznych, wskazuje, że nie oznacza to, że „historia polskiej myśli może wyeliminować pytanie o ściśle filozoficzną, teoretyczną wartość badanych idei”. Równocześnie dostrzeże, że „myśl społeczna i filozoficzna bywa oryginalna i poznawczo doniosła nie tylko w płaszczyźnie filozoficznej”, ale jest też istotna dla kultury narodowej, wzmacniając przez to tożsamość narodową, a także wyznawane przekonania autorytetem tradycji²¹.

²⁰ Tamże, s. 130-131.

²¹ Walicki, *Historia filozofii w Polsce jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, s. 108-111.

Nic więc dziwnego, że Walicki, reflektując dzieje warszawskiej szkoły historyków idei, podtrzymuje stanowisko, że taka historia filozofii polskiej jest w istocie historią idei czy historią intelektualną. Choć ceni tę pierwszą w duchu A. Lovejoya²² za interdyscyplinarność badań, umożliwiającą stosowanie metod porównawczych, tak w wymiarze synchronicznym jak i diachronicznym²³, to przecież bliższe jest mu w praktyce drugie ujęcie, gdyż „historia intelektualna różni się od ogólnej historii idei tym, że jest z reguły historią konkretnych zbiorowości ludzkich, połączonych wspólną kulturą”, stąd tak pojęta historia jest historią poszczególnych grup społecznych, np. narodowych. Wręcz definicyjnie stwierdza, że „historia intelektualna zajmuje się życiem umysłowym pewnego zbiorowego podmiotu, jest jakby jego duchową biografią”. W odróżnieniu więc od właściwej historii filozofii taka historia „historycznie ukształtowanej i historycznie uwarunkowanej umysłowości zbiorowej” eksponuje znaczenie czynnika narodowego, analogicznie jak historia polityczna²⁴. Ostatecznie jednak w duchu socjologii wiedzy, bliskiej marksizmowi, traktuje przedmiot tej historii jako przejaw światopoglądu²⁵.

W zakresie metody tej dyscypliny z jednej strony – w sposób bliski L. Kołakowskiemu, a w istocie także M. Webera koncepcji idealnych typów – Walicki opowiada się za holistyczną analizą „strukturalną” idei w jej złożonym kontekście kulturowo-społecznym, co służy pełniejszemu ujęciu analizowanych konkretnych przejawów myśli, choćby do końca niewykształconych²⁶, podporządkowując empiryczne fakty „jakieś ośrodkowej idei nadającej sens każdemu składnikowi z osobna, a manifestującej się w systemie idealnych konstrukcji”, co jednak prowadzi do wyższej oceny owych konstrukcji od „nadmiernej drobiazgowości” historii rejestrującej poszczególne fakty społeczno-kulturowe²⁷. Z drugiej zaś sprowadza „historię filozofii polskiej” do „nauki o człowieku”, dodajmy: w sposób charakterystyczny także

²² A. O. L o v e j o y, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass. 1936 (pol.: *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa 1999).

²³ W a l i c k i, *L. Kołakowski i warszawska szkoła historyków idei*, s. 234-236.

²⁴ Tamże, s. 245-246.

²⁵ Tamże, s. 237-238; t e n ż e, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964 s. 8.

²⁶ T e n ż e, *L. Kołakowski i warszawska szkoła historyków idei*, s. 239-240.

²⁷ L. K o ł a k o w s k i, *Świadomość i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1965, s. 253, 251.

dla innych warszawskich historyków idei²⁸. Jednakże, broniąc w istocie autonomiczności problemów filozoficznych, stwierdza, że „każda teoria filozoficzna nie jest tożsama z wyrażonym światopoglądem. Jeden i ten sam światopogląd może obiektywizować w wielu teoriach filozoficznych”, „jedna teoria filozoficzna może łączyć elementy różnych światopoglądów”. Równocześnie dystansuje się dzisiaj od tezy, że „każda teoria filozoficzna jest zawsze – w tej czy innej mierze – ekspresją i konceptualizacją określonego światopoglądu”²⁹. Choć Walicki podkreśla swoje związki z marksizmem³⁰, albowiem – jak w przypadku opinii innych członków warszawskiej szkoły historyków idei – eksponuje antropologiczno-społeczny fundament światopoglądu³¹, to przecież w zakresie genezy tego światopoglądu dystansuje się od prostackiej tezy o związku tezy i nadbudowy. Jednak, w duchu marksizujących teoretyków socjologii wiedzy, wskazuje, że zachodzi tylko „stosunek korelacji między ponadosobowymi strukturami myślenia i wyobraźni a strukturami społecznymi i uwarunkowanymi przez nie typami ludzkiego współżycia”. Tym niemniej ostatecznie nie będzie miejsca na autonomiczne traktowanie problemów filozoficznych, gdyż także dzisiaj stwierdzi, że „jesteśmy poniekąd uwięzieni w świecie ludzkiej *praxis*, niezdolni przekroczyć samych siebie, osiągnąć bezstronną, ponadludzką, czystą teorię”³². Tym bardziej, że swoiście karykaturyzując tę autonomię, którą utożsamia z trwałymi ponadosobowymi strukturami postulowanymi przez strukturalizm, wskaże, że koncepcji tej „nie można... stosować do badań nad historią intelektualną poszczególnych narodów”, bez popadania w „martwą archeologię”, gdyż jest to – skądinąd słusznie – „historia żywa”, czyli „historia myślących podmiotów, nie zaś dyskurs ujmowany jako zjawisko obiektywne”³³. Trzeba wszakże dodać, że już w 1969 r. Walicki stwierdzał,

²⁸ Taka antropologizacja była charakterystyczna zwłaszcza dla B. Baczy – zob. Sitek, *Warszawska szkoła historyków idei*, s. 137, 177.

²⁹ Dzisiaj Walicki twierdzi, że związek między teorią filozoficzną a światopoglądem zachodzi nie „zawsze”, ale tylko „z reguły”. Walicki, *L. Kolakowski i warszawska szkoła historyków idei*, s. 238.

³⁰ „[...] choć nigdy nie byłem z przekonania marksistą – raczej na odwrót – znajdowałem się pod przemożnym wpływem marksizmu, zaś pierwsze moje prace można by uważać za rodzaj szeroko pojętego rewizjonizmu marksistowskiego” (tamże, s. 230).

³¹ „[...] rdzeniem każdego światopoglądu jest zawsze określona filozofia człowieka i społeczeństwa” (tamże, s. 239).

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 246. Ostatnia fraza jest cytatem z: M. Poster. *The Future According to Foucault*.

wbrew typowej dla marksizmu socjologicznej interpretacji filozofii, że „historia intelektualna danego narodu nie jest tym samym co historia jego myśli społeczno-politycznej. Jest to historia wszystkich prądów umysłowych, w których znajdowało najdobitniejszy wyraz życie intelektualne danej społeczności narodowej, które w danym okresie historycznym najlepiej formułowały stojące przed nią problemy i dylematy”. Równocześnie zdystansuje się wobec tradycji amerykańskich uniwersytetów, w których „historia intelektualna” jest wykładana na wydziałach historii, czyli – chciałoby się rzec – traktowana jako w praktyce jako gałąź historii, co prowadzi do „rozluźnienia jej związku z dyscyplinami filozoficznymi”, stwierdzając, że „jest rzeczą wskazaną, żeby osoby zajmujące się historią filozofii polskiej były jednocześnie specjalistami w zakresie jakiejś innej dyscypliny filozoficznej”, co – można domniemywać – jest zarówno warunkiem wyakcentowania tej problematyki, jak i niezbędnej fachowości jej ujęcia³⁴.

2. HISTORIA INTELEKTUALNA A HISTORIA KULTURY FILOZOFICZNEJ

Zarówno A. Walicki, jak B. Skarga traktują historię filozofii polskiej czy filozofii w Polsce jako przejaw „historii intelektualnej”. Aktualizując ich refleksję, odwołajmy się do dyskusji na temat natury tej dyscypliny propagowanej przez International Society for Intellectual History, funkcjonującej od 1994 r. W numerze pierwszym „Intellectual News”, wydanym na jesieni 1996 r., zawarta jest interesująca, bo wieloaspektowa i prezentująca różne opcje, dyskusja na temat natury tej dyscypliny i jej związku z innymi dyscyplinami historycznymi. Elementem łączącym historyków, którym bliskie są ideały historii intelektualnej, jest przekonanie o złożoności jej przedmiotu i metod. Stąd też traktuje się ją jako „histoire complexe”, która zespala podejścia historii idei z historią struktur („cadres”) i form życia intelektualnego, zakładając ich „longue durée”³⁵. Częściej jednak wskazuje się na jej

The Archeology of Knowledge and Intellectual History, [w:] D. L a C a p r a, S. L. K a p l a n (red.), *Modern European Intellectual History*. *Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca 1982, s. 146.

³⁴ W a l i c k i, *Historia filozofii w Polsce jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, s. 109, przyp. 16.

³⁵ F. W a q u e t, *Histoire des relations intellectuelles dans la République des Lettres*, „Intellectual News” 1996, nr 1, s. 9-11.

interdyscyplinarny charakter w postaci „interdisciplinary area of inquiry”, przede wszystkim w zakresie filozofii, literatury, języka, sztuki czy nauki, którym odpowiadają właściwe im dyscypliny historyczne. Stąd też jest nie tyle subdyscypliną historyczną, ile raczej „a way, or a set of ways, of trying to view the whole range of humanity’s past – the acts and creations which have left intelligible and communicable traces”³⁶. Dlatego nierzadko widzi się w niej jedynie „kulturgeschichtliches Programm”, którego przedmiotem badań są nie tylko dziedziny, które są przedmiotem takich dyscyplin historycznych, jak historia filozofii, nauk przyrodniczych i humanistycznych („Geisteswissenschaften”), historiografii, teologii, prawa, filologii sztuki, ale także sposoby ich upowszechniania, pomnażania i komunikowania, co wiąże się ściśle z historią instytucji, które umożliwiają te procesy, jak np. oświaty³⁷ czy wydawnictw (druku; *resp.* bibliotek i czytelnictwa); tym samym jest bliski historii ludzi wykształconych („Gelehrtengeschichte”)³⁸. Zakładając zaś „linguistic turn” w historiografii, widzi się w historii intelektualnej „range of approaches to texts”, traktowanych jako pewne artefakty z ich historią, które jednocześnie są nośnikiem treści, mają bowiem odniesienia do rzeczywistości pozajęzykowej³⁹.

Takie złożone traktowanie historii idei wiąże się z przemianami w dwudziestowiecznej historiografii⁴⁰, która odchodzi od prostej narracji relacyj-

³⁶ D. R. Kelley, *Prolegomena to the Study of Intellectual History*, tamże, s. 13-14.

³⁷ Por. Ch. Ligota, *Topics in the History of Scholarship*, tamże, s. 11-13.

³⁸ W. Schmidt-Biggemann, *Was ist „Intellectual History”*, tamże, s. 14-15. Nurt ten, zespalać podejście historii kultury z historią społeczną, idzie w kierunku badania szeroko pojętego środowiska życia – „Lebenswelt”, czyli historii życia codziennego („la vie quotidienne”) i sposobów, za których pomocą się je doświadcza, form życia, jako relatywnie stałych sposobów zachowań poszczególnych grup społecznych, a wreszcie form myślenia i działania. R. Vierhaus, *Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten. Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung*, [w:] R. Chartier, R. Vierhaus, *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*, Göttingen 1995, s. 5-28.

³⁹ E. Tortarolo, *Intellectual History and Historiography*, „Intellectual News” 1996, nr 1, s. 17-18. Por. R. Chartier, *L’Histoire Culturelle entre „Linguistic Turn” et Retour au Sujet*, [w:] Chartier, Vierhaus, *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*, s. 29-61; J. E. Toews, *Intellectual History after the Linguistic Turn. The Autonomy of Meaning, and the Irreducibility of Experience*, „American Historical Review” 92 (1987), s. 879-907.

⁴⁰ Na temat przewrotu w naukach historycznych zob. syntetycznie P. Burke, *Overture. The New History, its Past and its Future*, [w:] P. Burke (red.), *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge 1991, s. 1-23; J. Topolski, *Od Achillesa do Béatrice de Planissolle. Zarys historiografii*, Warszawa 1998, s. 113-154.

nującej fakty historycznie, podkreślając wagę ich scalającej interpretacji, oraz poszerza pole zainteresowań daleko poza historię polityczną w kierunku historii gospodarczej, a nade wszystko historii społecznej. Tym samym owocuje nie tylko socjologią historyczną z całym zespołem metod, np. podejście ilościowo-procesualne (statystyka), ale także antropologią historyczną, która chce wydobyć człowieka jako podmiot zdarzeń kulturowo-społecznych z całym bogactwem sposobów jego doznawania, myślenia i działania⁴¹.

Poszukując źródeł historii intelektualnej, najłatwiej wskazać na jej związki z historią idei pojętą filozoficznie. Filozofia, jako nauka najogólniejsza i podejmująca kwestie najważniejsze, była uprawiana przez wieki na sposób historyzujący, albowiem filozoficzne aporie były rozwiązywane w dyskusji z dziedzictwem przeszłości, umożliwiając – jak sądzili nie tylko Platon i Arystoteles, ale także dialektycy średniowieczni, a najbardziej bodaj świadomie G. W. F. Hegel – postęp w tej iście królewskiej dziedzinie wiedzy. Ten sposób myślenia ujawnił się też w mających zacięcie historiozoficzne naukach historycznych, znów najbardziej w zakresie historii filozofii i nauki, ale przecież właśnie przynajmniej od czasów J. B. Vica w formie „una storia delle umane idee”, obejmującej rozwój „ludzkiego ducha”, zespalając opis faktów społeczno-kulturowych z interpretującą, a nawet wartościującą analizą, nierzadko nie bez zacięcia ideologicznego. Stopniowo wszakże rodziła się świadomość odrębności historii filozofii od historii idei pojętej (po platońsku) w sposób ścisły (V. Cousin), zwłaszcza gdy doceniano coraz bardziej autonomiczność poszczególnych dziedzin i ich relacji do środowiska, którym były wytwarzane, już to w formie „cultural history”, już to „Kulturgeschichte”, która pierwszą wykończoną formę znalazła w pismach J. Burckhardta. Sprzyjały temu w końcu badania poszczególnych pojęć w formie „Ideengeschichte” lub „Begriffsgeschichte”. Nic więc dziwnego, że profesjonalny filozof, jakim był Lovejoy, formułując ideał historii idei nie tylko traktował rozwój filozofii w sposób uprzywilejowany, ale także organizował w sposób filozoficzny ekspozycję złożonego spektrum zjawisk kulturowo-społecznych, których bogactwo pozwalała dostrzec „new history” z początku XX wieku, uporządkowanych wokół idei unifikujących („unit-ideas”)

⁴¹ Zob. W. Schulze (red.), *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Histoire. Eine Diskussion*, Göttingen 1994; H. Süssmuth (red.), *Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte*, Göttingen 1984; „Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag” 1 (1993) (trzy zeszyty); A. Lüdtke (red.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt am Main 1989.

całokształt tych zjawisk. Koncepcja ta jednak, nie bez wpływu pokantowskiego rozumienia historii filozofii jako historii ponadczasowych problemów filozoficznych (W. Windelband) – co prowadziło do traktowania ich jako faktów autonomicznych, eksponującego rolę przede wszystkim rozwiązań rzeczywiście oryginalnych, przy niedocenianiu roli szkół i tradycji filozoficznych, które rozwijały lub tylko eksploatowały te odkrywcze idee – nie dostrzegała znaczenia społecznego kontekstu tych idei⁴². Niedostatek ten eksponują kolejne pokolenia historyków idei, którzy chcą, jak D. R. Kelley, długoletni redaktor założonego przez Lovejoya „Journal of the History of Ideas”, uprawiać raczej historię intelektualną, która, analogicznie jak na gruncie niemieckim „Kulturgeschichte”, eksponuje znaczenie społecznych uwarunkowań i sposobów upowszechniania tych idei⁴³, równocześnie znośząc przedział między kulturą wysoką i masową, a nawet idąc w kierunku historii mentalności⁴⁴. Stąd też, analizując dzieje dwudziestowiecznej historii idei i historii intelektualnej, formułuje się niekiedy tezę o ich upadku⁴⁵.

Jednym z przykładów uprawiania historii intelektualnej, która bada kulturę filozoficzną, może być podejście L. W. B. Brocklissa w pracy *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Jego historia szkolnictwa jest bowiem szeroko pojętą „cultural history”, która bada mentalność ludzi wykształconych. Daje bowiem wgląd w tak istotny komponent mentalności nowożytnej, jakim była ówczesna oświata, gdy omawia w równej mierze dydaktykę ówczesnej humanistyki, filozofii i rodzącego się przyrodoznawstwa, wraz z medycyną, oraz prawa i teologii, jak też referuje ówczesne dyskusje naukowe, co i ideowe, w tym światopoglądowe, obecne

⁴² D. R. Kelley, *What is Happening to the History of Ideas*, „Journal of the History of Ideas” 51 (1990), s. 3-25; toż w: „Intellectual News” 1996, nr 1, s. 36-50.

⁴³ Zob. R. van Dülmen, *Historia kultury dzisiaj. Problemy i zadania*, [w:] K. Matwijoński, B. Rok (red.), *Studia z dziejów kultury i mentalności czasów nowożytnych*, Wrocław 1993 s. 7-18.

⁴⁴ H. Wunder, *Kulturgeschichte, Mentalitätsgeschichte, Historische Anthropologie*, [w:] R. van Dülmen (red.), *Das Fischer Lexikon. Geschichte*, Frankfurt am Main 1990, s. 65-86; B. Gremek, *Umysłowość i psychologia zbiorowa w historii*, „Przegląd Historyczny” 53 (1962), s. 629-644; A. Czyż, *Kilka słów o badaniach nad historią mentalności*, „Przegląd Powszechny” 1985, nr 12, s. 355-366; G. Duby, *Histoire des mentalités*, [w:] Ch. Samaran (red.), *L'histoire et ses méthodes*, Paris 1961, s. 937-965; U. Raulff (red.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1987.

⁴⁵ A. Pagnon, *The Rise and Decline of Intellectual History*, „Intellectual News” 1996, nr 1, s. 14-15.

w ówczesnych podręcznikach i skryptach. Przedstawia także ludzi, którzy upowszechniali te idee lub je poznawali, czyli poglądy nauczycieli i wychowanków, co określa jako „social history of ideas”, badającą „dissemination of ideas”. Ostatecznie zaś ukazuje formację intelektualną „governing élite”, a nawet ludzi wolnych zawodów – „liberal professional élite”⁴⁶.

Choć historia intelektualna chętnie włącza w obręb swych badań problematykę z zakresu historii filozofii, a nawet umożliwia poszukiwanie bogactwa wątków filozoficznych w licznych dziedzinach kultury, które są przedmiotem „intellectual history”, to przecież nie usuwa to kwestii autonomiczności badań w zakresie dziejów filozofii, by nie zagubić jej swoistości i właściwych jej odwiecznych pytań. Zastrzeżenie to nie jest bynajmniej retoryczne, albowiem nie tylko – jak wskazano na wstępie – R. Rorty, a tym bardziej D. R. Kelley, śladem A. Lovejoya, propagującego filozoficzną wizję historii idei, włącza problematykę filozoficzną w całokształt szerszej pojętego przedmiotu historii intelektualnej. Zwłaszcza autorzy niemieccy wywodzący się z kręgu „Kulturgeschichte” są jednak bardziej skłonni do zagwarantowania autonomii badań historycznofilozoficznych, równocześnie dostrzegając inspirujące znaczenie w tym względzie historii intelektualnej. Uwidacznia się to m.in. w stanowisku U. J. Schneidera, który wskazuje, że zastosowanie metod historii intelektualnej, która jest dyscypliną „interdisciplinary and international, holistic and comparative”, pozwala przekroczyć ograniczenia tradycyjnej („conventional form”) historii filozofii, skupionej na referowaniu jej dziejów przyporządkowanych rozwojowi problematyki filozoficznej w obrębie poszczególnych dyscyplin filozoficznych. Umożliwia bowiem „widening the framework of historical problematization”. W szczególności podkreśla znaczenie dydaktyki w badaniach historii filozofii, która ma nie tylko własną – chciałoby się powiedzieć: logiczną – drogę rozwoju, ale także ma wpływ na jej pojmowanie przez poszczególnych filozofów przez sposób ujęcia wyznaczany jej w danym kontekście dziejowym i społecznym, w szczególności zaś przez sposób, w jaki sposób ją upowszechniano i nauczano. Wpływało to na tworzenie określonych „types” filozofowania, z właściwymi jej metodami, charakterystycznymi dla określonych epok. Dydaktyka filozofii, na której instytucjonalny wpływ miały np. władze państwowe za-

⁴⁶ L. W. B. Brockliss. *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*, Oxford 1987, s. VII-VIII, 1-9. Por. R. Chartier, *Cultural History. Between Practices and Representations*, Ithaca 1988.

rzządzające szkolnictwem, specyfikowała bowiem niejednokrotnie fundamenty refleksji filozoficznej, wyznaczając rozumienie samej natury filozofii. Uwidacznia się to np. nie tylko w swoistym uhistorycznieniu wstępów do filozofii, które coraz bardziej przekształcały się w wykład historii filozofii, w czym Schneider odwołuje się do własnych badań dydaktyki filozofii w XIX wieku⁴⁷, ale przede wszystkim – można dodać – w okresie pierwszej i drugiej scholastyki, która była filozofią typową dla nowożytności niemal po koniec XVIII wieku, mimo że tradycyjne podręczniki historii filozofii skupiają się na rozwiązaniach kontestujących tę praktykę, mało znanych jednak nawet ówczesnym elitom kulturalnym i społecznym⁴⁸. Trzeba wszakże dodać, że historia filozofii korzystająca z metod historii intelektualnej, pozwalająca przezwyciężyć „intellectual shorthcomings traditional histories of philosophy”, jest „non-philosophical or not-discipline-baised history philosophy”. Jest więc – chciałoby się rzec – historią kultury filozoficznej, a nie filozoficzną historią filozofii, która wymaga wszakże kompetencji filozoficznej w jej uprawianiu⁴⁹.

Wydaje się, że istotną rolę w ukonstytuowaniu metodologii historii filozofii w Polsce odgrywać wciąż może *Zagadnienie historii filozofii* S. Swieżawskiego, które nie tylko powstało tuż przed podjęciem referowanej wyżej dyskusji⁵⁰, ale także jego autor był związany w pewnej mierze z kręgiem warszawskich historyków idei jako współinicjator Pracowni Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN,

⁴⁷ Por. U. J. Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1998.

⁴⁸ Od praktyki tej odchodzą współczesne ujęcia historii filozofii, które ukazują nie tylko kontekst kulturowo-społeczny uprawiania filozofii w danym okresie, np. D. Garber, M. Ayers (red.), *The Cambridge Companion of Seventeenth-Century Philosophy* (t. 1-2, Cambridge 1998), ale także rejestrują przejawy kultury filozoficznej charakterystycznej dla praktyki uniwersyteckiej, np. dokonanie aktualizujące znany podręcznik F. Ueberwega *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts* (t. 1: *Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, Basel 1998; t. 2: *Frankreich und Niederlande*, Basel 1993; t. 3: *England*, Basel 1988; t. 4: *Das Heilige Römische Reich deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, Basel 2001).

⁴⁹ U. J. Schneider, *Intellectual History and the History of Philosophy*, „Intellectual News” 1996, nr 1, s. 28-30.

⁵⁰ Warszawa 1966. Por. lapidarne uwagi odnośnie do procedur historyka filozofii pracującego nad tekstem filozoficznym wypracowane na seminarium prowadzonym przez S. Swieżawskiego: M. Gogacz, *O pojęciu i metodzie historii filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 25 (1966), z. 1, s. 70-80; t e n ż e, *W sprawie koncepcji historii filozofii w związku z dyskusjami prowadzonymi na seminarium historii filozofii prof. S. Swieżawskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 7 (1964), nr 3, s. 53-57.

przekształconej w 1960 r. w Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, kierowanej formalnie przez J. Legowicza. Swieżawski uprawomocnia dwa typy uprawiania historii filozofii: jako historii literatury filozoficznej, którą można nazwać w istocie historią kultury filozoficznej, i filozoficznej historii filozofii. Choć pojmując tę pierwszą jako niezbędny warunek uprawiania właściwej historii filozofii, to przecież w swej praktyce historycznofilozoficznej wydaje się traktować ją w sposób samoistny. W obu przypadkach posługuje się przy tym metodą tzw. kwestionariusza historycznego, który umożliwia integralną analizę formalną i treściową poszczególnych dzieł filozoficznych w ich kontekście kulturowym⁵¹, a nade wszystko tzw. kwestionariusza filozoficznego, który – dopasowany wszakże do poszczególnych wypowiedzi filozoficznych – pozwala nie tylko wydobyć filozoficzne wątki, gdziekolwiek się one znajdują, np. w dziełach teologicznych, przyrodniczych czy logicznych, ale także ująć je jako odwieczne kwestie filozoficzne. Preferencja za Gilsonem filozoficznej historii filozofii okazała się jednak trudna do urzeczywistnienia w praktyce badawczej, gdy przyszło się Swieżawskiemu zmierzyć z literaturą filozoficzną XV wieku, która była uwikłana w bogaty kontekst kulturowy, związany z rodzeniem się tyleż nowożytnej humanistyki, co i przyrodoznawstwa, przy wyraźnym niedocenianiu metafizyki, stanowiącej – zdaniem Swieżawskiego i jego mistrza – jądro problematyki filozoficznej. Nic więc dziwnego, że choć jego monumentalne *Dzieje filozofii w XV wieku*⁵² zawierają elementy filozoficznie pojętej historiografii, zwłaszcza w wyeksponowaniu wartościująco ukazanej realistycznej teorii bytu i krytycznej oceny drugiej scholastyki, to przecież panuje zgodna opinia, że jest to dzieło z zakresu historii kultury filozoficznej. Jego przedmiotem jest bowiem różnobarwna panorama historii kultury renesansu tak dalece, że ta wszechstronność obrazu pozwala wyrokować o całości formacji renesansowej. Omawia ono bowiem ten „transitus” między średniowieczem a nowożytnością w sposób satysfakcjonujący badaczy obydwu okresów, jak też ukazuje w przekonujący sposób jego swoistość⁵³.

⁵¹ Integralność ujęcia poszczególnych wypowiedzi filozoficznych owocuje w istocie historią doktryn filozoficznych, na co wskazuje J. Czerkawski (*Gilsonowska koncepcja historii filozofii*. „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965), z. 1, s. 61-78).

⁵² T. 1-6, Warszawa 1974-1983; t. 7, Kraków 1987.

⁵³ Na przykład J. S. Pasierb widzi w tym opracowaniu „wizerunek, utrzymany w typie wielkich syntez historycznych”, dający „przedstawienie wielkiej panoramy myślowej stulecia, kiedy to ustalały się jakości konstytuujące duchowy klimat epoki nowożytnej” (*Janusowy wiek*, „Więź”

Wprost status metodologiczny tych badań podniesie B. Cywiński, jeden z uczniów S. Swieżawskiego, recenzujący owo monumentalne dzieło, który widzi w nim „syntezę filozofii określonego stulecia i określonego – choć bardzo szerokiego – kręgu kultury i myśli ludzkiej”. Swieżawski, świadomy wielu możliwych dróg historiografii, „nie pisze ani historii wybranego kierunku czy szkoły filozoficznej, ani historii określonego filozoficznego problemu, przedstawia natomiast fragment dziejów filozofii tak, jak rozwijała się ona, uwikłana w miąższ historii politycznej i historii myśli”. Co więcej, dodaje Cywiński, „decydując się na taki wybór tematu, sytuuje [Swieżawski – S. J.] swą narrację na pierwszym z dwóch etapów wyróżnianych przez Gilsona w procesie twórczym historyka filozofii: w obrębie badania zaistniałych poglądów filozoficznych, od których dopiero przejść wolno ku badaniu abstrakcyjnych, teoretycznych związków między pojęciami i ideami filozoficznymi”. Nic też dziwnego, że wbrew zaleceniom sformułowanym przed laty na seminarium historii filozofii, obszernie i wszechstronnie potraktuje złożone uwarunkowania analizowanych poglądów filozoficznych, tym samym występując niejako przeciw filozoficznie pojętej historii filozofii, badającej owe „bezosobowe esencje”, co Gilson wyraził w zaleceniu „reson never surrenders but to itself”⁵⁴.

Ten skromnie określany przez Swieżawskiego „przewodnik po problematyce filozoficznej», typowej dla europejskiego XV wieku”, znakomicie wyławia problematykę filozoficzną z tego, co warszawscy historycy idei skłonni byliby nazwać światopoglądem czy ideologią, a nadto respektuje autonomiczność tej problematyki. Tym samym gwarantuje wszechstronne i integralne ujęcie problematyki filozoficznej, a nade wszystko widzi w filozofii renesansu przejaw odkrywania ponadczasowej prawdy w sposób daleki od historyzmu warszawskich historyków. Równocześnie wznosi się na po-

18 (1975), nr 7-8, s. 171), zaś J. Domański powie wprost, że w przedsięwzięciu tym „Profesor Swieżawski z doksografa klasycznej filozofii scholastycznej przekształcił się w historiografa nie tylko filozofii, ale także szeroko rozumianej kultury intelektualnej i duchowej pogranicza wieków średnich i epoki nowożytnej” (*Od późnego ucznia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997), z. 1, s. 42). Por. A. Gieysztor, *Maski intelektualne kultury XV wieku*, „Tygodnik Powszechny” 29 (1975), nr 14, s. 1; K. Górski, *S. Swieżawski. Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, „Kwartalnik Historyczny” 82 (1975), nr 3, s. 636-639; K. Wóycicki, *Historia pisana przez humanistę*, „Więź” 20 (1978), nr 3, s. 33-43; S. Kamiński, *Emancypacja i współzawodnictwo nauk w XV w.*, „Studia Philosophiae Christianae” 13 (1977), nr 1, s. 241-248.

⁵⁴ B. Cywiński. *Perypetie piętnastowiecznych klerków*, „Znak” 26 (1974), nr 12, s. 1644-1646.

ziom filozoficznej historii filozofii. W praktyce znosi więc twórczo przeciwstawianie dwu wyróżnianych przez Swieżawskiego sposobów uprawiania historii filozofii, czyli historii pojętej filozoficznie, jako historii problemów filozoficznych, oraz historii „literatury filozoficznej”, którą by można z powodzeniem określić jako historię kultury filozoficznej.

*

Przeprowadzone wyżej ustalenia, które aplikują koncepcję historii filozofii S. Swieżawskiego do współczesnych dyskusji w zakresie historii idei i historii kultury intelektualnej, mogą mieć, wydaje się, pewne znaczenie dla określenia metodologii historii filozofii w Polsce. Ogarniając bogactwo wypowiedzi filozoficznych – funkcjonujących nierzadko jako piśmiennictwo sporządzone tylko dla potrzeb edukacji filozoficznej lub nawet jako teksty dalekie od sejentystycznego zacięcia fachowych traktatów filozoficznych, np. w literaturze pięknej⁵⁵ – może ona znakomicie funkcjonować jako historia kultury filozoficznej, wykorzystująca metody historii intelektualnej. Tym bardziej, że filozofia uprawiana w Polsce na przestrzeni wieków – wydaje się – nierzadko odznacza się stosunkowo skromną (statystycznie biorąc) oryginalnością filozoficzną, a przynajmniej jej znaczenie w dziejach europejskiej filozofii jest stosunkowo skromne. Tym samym historia filozofii w Polsce rzadko może pozwolić sobie na uprawianie historii doktryn filozoficznych. Co więcej, nawet tak skromnie pojęta historia filozofii, jako historia polskiej kultury filozoficznej, może odegrać pewną rolę w uprawianiu filozoficznej historii filozofii. Ukazuje bowiem rolę poszczególnych nurtów i szkół wyróżnianych w tradycji ogólnoeuropejskiej filozofii, podejmującej odwieczne problemy filozoficzne. Tym samym historia kultury filozoficznej, także polskiej, może odegrać istotną rolę w zakresie kształcenia filozoficznego. Odkrywa bowiem rzetelne sposoby filozofowania, a tym samym sprzyja uprawianiu filozofii pojętej systematycznie.

⁵⁵ Zob. np. W. G a l e w i c z, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, Kraków 2002.

BIBLIOGRAFIA

- Brockliss L. W. B.: *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*, Oxford: Clarendon Press 1987.
- Burke P.: *Overture. The New History, its Past and its Future*, [w:] tenże (red.), *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge: Polity Press 1991, s. 1-23.
- Chartier R.: *Cultural History. Between Practices and Representations*, Ithaca: Cornell University Press 1988.
- *L'Histoire Culturelle entre „Linguistic Turn” et Retour au Sujet*, [w:] R. Chartier, R. Vieraus, *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*, Göttingen: Wallstein Verlag 1995, s. 29-61.
- Cywiński B.: *Perypetie piętnastowiecznych klerków*, „Znak” 26 (1974), nr 12, s. 1644-1646.
- Czerkawski J., Janeczek S.: *Historiografia filozoficzna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin: TN KUL 1993, kol. 972-980; toż w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin: PTTA 2003, s. 500-508.
- Czerkawski J.: *Gilsonowska koncepcja historii filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965), z. 1, s. 61-78.
- *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin: TN KUL 1992.
- *Badania nad dziejami filozofii a historyzm*, „Roczniki Filozoficzne” 52 (2004), nr 1, s. 97-109.
- Czyż A.: *Kilka słów o badaniach nad historią mentalności*, „Przegląd Powszechny” 1985, nr 12, s. 355-366.
- Domąński J.: *Od późnego ucznia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997), z. 1, s. 42-45.
- Duby G.: *Histoire des mentalités*, [w:] Ch. Samaran (red.), *L'histoire et ses méthodes*, Paris: Gallimard 1961, s. 937-965.
- Dülmén R. van: *Historia kultury dzisiaj. Problemy i zadania*, [w:] K. Matwijowski, B. Rok (red.), *Studia z dziejów kultury i mentalności czasów nowożytnych*, Wrocław: Instytut Historyczny UWr. Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii. 1993, s. 7-18.
- Dyskusja o historii polskiej filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1, 2, 3, 5; 1970, nr 1.
- Galewicz W.: *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, Kraków: Wyd. Literackie 2002.
- Garber D., Ayers M. (red.), *The Cambridge Companion of Seventeenth-Century Philosophy*, t. 1-2, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- Geremek B.: *Umysłowość i psychologia zbiorowa w historii*, „Przegląd Historyczny” 53 (1962), s. 629-644.
- Gieysztor A.: *Maski intelektualne kultury XV wieku*, „Tygodnik Powszechny” 29 (1975), nr 14, s. 1.
- Gogacz M.: *W sprawie koncepcji historii filozofii w związku z dyskusjami prowadzonymi na seminarium historii filozofii prof. S. Swieżawskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 7 (1964), nr 3, s. 53-57.
- *O pojęciu i metodzie historii filozofii*, „Ruch Filozoficzny” 25 (1966), z. 1, s. 70-80.
- Górski K.: *S. Swieżawski. Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, „Kwartalnik Historyczny” 82 (1975), nr 3, s. 636-639.
- „*Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag*” 1 (1993) (trzy zeszyty).
- Janiou M.: *Światopoglądy*, [w:] tenże, *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk: Wyd. Morskie 1972, s. 91-244.

- Kamiński S.: Emancypacja i współzawodnictwo nauk w XV w., „*Studia Philosophiae Christianae*” 13 (1977), nr 1, s. 241-248.
- Kelley D. R.: What is Happening to the History of Ideas, „*Journal of the History of Idea*” 51 (1990), s. 3-25; toż w: „*Intellectual News*” 1996, nr 1, s. 36-50.
- Prolegomena to the Study of Intellectual History, „*Intellectual News*” 1996, nr 1, s. 13-14.
- Kołąkowski L.: Świadomość i więź kościelna. *Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa: PWN 1965.
- Ligota Ch.: Topics in the History of Scholarship, „*Intellectual News*” 1996, nr 1, s. 11-13.
- Lovejoy A. O.: *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1936 (pol.: *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybylski, Warszawa: Wyd. KR 1999).
- Lüdtkke A. (red.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt am Main: Campus Verlag 1989.
- Pagden A.: The Rise and Decline of Intellectual History, „*Intellectual News*” 1996, nr 1, s. 14-15.
- Pasierb J. S.: Janusowy wiek, „*Więź*” 18 (1975), nr 7-8, s. 171-174.
- Raulff U. (red.): *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin: Wagenbach 1987.
- Rorty R.: *The Historiography of Philosophy. Four Genres*, [w:] R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (red.), *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press 1984, s. 49-75.
- Schmidt-Biggemann W.: Was ist „*Intellectual History*”, „*Intellectual News*” 1996, nr 1, s. 15-17.
- Schneider U. J.: *Intellectual History and the History of Philosophy*, „*Intellectual News*” 1996, nr 1, s. 28-30.
- *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.
- Schulze W. (red.), *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Histoire. Eine Diskussion*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1994.
- Sitek R.: *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a terażniejszością*, Warszawa: Scholar 2000.
- Süssmuth H. (red.): *Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1984.
- Swieżawski S.: *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 1-6, Warszawa: ATK 1974-1983; t. 7, Kraków: Znak 1987.
- *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa: PWN 1966.
- Tows J. E.: *Intellectual History after the Linguistic Turn. The Autonomy of Meaning, and the Irreducibility of Experience*, „*American Historical Review*” 92 (1987), s. 879-907.
- Topolski J.: *Od Achillesa do Béatrice de Planissolle. Zarys historiografii*, Warszawa 1998.
- Tortarolo E.: *Intellectual History and Historiography*, „*Intellectual News*” 1996, nr 1, s. 17-18.
- Ueberweg F.: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, t. 1: *Allgemeine Themen, Iberische Halbinsel, Italien*, Basel: Schwabe 1998; t. 2: *Frankreich und Niederlande*, Basel 1993; t. 3: *England*, Basel 1988; t. 4: *Das Heilige Römische Reich deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, Basel 2001.
- Vierhaus R.: *Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten. Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung*, [w:] R. Chartier, R. Vierhaus, *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*, Göttingen: Wallstein Verlag 1995, s. 5-28.

- Walicki A.: W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa, Warszawa: PWN 1964.
- Historia filozofii w Polsce jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1 (56), s. 105-118.
- L. Kołakowski i warszawska szkoła historyków idei, [w:] R. Sitek, Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością, Warszawa: Scholar 2000, s. 229-249.
- Waquet F.: Histoire des relations intellectuelles dans la République des Lettres, „Intellectual News” 1996, nr 1, s. 9-11.
- Wóycicki K.: Historia pisana przez humanistę, „Więź” 20 (1978), nr 3, s. 33-43.
- Wunder H.: Kulturgeschichte, Mentalitätsgeschichte, Historische Anthropologie, [w:] R. van Dülmen (red.), Das Fischer Lexikon. Geschichte, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1990, s. 65-86.

BETWEEN PHILOSOPHICAL HISTORY OF PHILOSOPHY
AND HISTORY OF CULTURE
FROM THE CONSIDERATIONS
OF THE METHOD OF HISTORY OF PHILOSOPHY IN POLAND

Summary

The subject of the article is a discussion of methodology of history of philosophy in Poland. In particular, the value of the inspiring role of the intellectual history in practicing history of philosophy understood as the history of philosophical culture is defended. To do this, on the one hand S. Swieżawski's theory of philosophical historiography is referred to Swieżawski, following É. Gilson, postulated the idea of philosophically understood history of philosophy in the form of analyses of philosophical problems, significant for practicing philosophy understood systematically. However, on the other hand it has been noticed that in Swieżawski's theory and research practice elements of history of philosophical culture can be noticed, among others those formulated and practiced by the so-called Warsaw school of historians of the idea. Considering the methodology of history of philosophy in Poland the school pointed to the significance of the history of the Polish philosophical culture. It concentrated not so much on original and influential works in the history of philosophy, as on the abounding philosophical literature. And it is this literature that without claiming epoch-making originality, is often a testimony to a reliable philosophical method; and also it has been an inspiration for the national culture.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: historia filozofii, historia kultury intelektualnej.

Key words: history of philosophy, history of intellectual culture.

Information about Author: Rev. Prof. Dr. STANISŁAW JANECZEK – Chair of History of Polish Philosophy, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: janeczek@kul.lublin.pl