

MIROSLAW TYL

STEFAN SWIEŻAWSKI –
WARUNEK MOŻLIWOŚCI HISTORIOGRAFII
FILOZOFICZNYCH PROBLEMÓW

W 1956 roku w poznańskim Pallottinum ukazały się *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krąpca OP (metafizyka), w wyborze*, zredagowane przez Mieczysława Gogacza¹. *Wstęp* do tego zbioru, autorstwa wymienionych w tytule filozofów uznać można za manifest teoretyczny rodzącej się wówczas szkoły lubelskiej. Przedstawiono w nim pesymistyczną diagnozę stanu filozofii w połowie XX wieku, stwierdzono jej głęboki kryzys stający się wyzwaniem i zobowiązaniem dla filozofów także w tym sensie – pojawiła się we *Wstępie* taka sugestia – że warunkuje on zapaść całej kultury Zachodniej².

Jak wyglądała definicja sytuacji? W telegraficznym skrócie można powiedzieć, że zdaniem autorów *Wstępu* kryzys filozofii to przede wszystkim trwający przynajmniej od wystąpienia Kanta kryzys metafizyki. Polega on na tym, że metafizyka przyjmuje różne formy skrajnego esencjalizmu – filozofowania na trzecim stopniu abstrakcji – i jako taka właśnie jest atakowana przez pozytywizm i neopozytywizm³. Ponadto oparty na kartezjańskim haśle filozofowania

Dr hab. MIROSLAW TYL, prof. UŚ – Uniwersytet Śląski, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice; e-mail: mirosław.tyl@us.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7683-4728>.

¹ Osobliwe i niepozbawione dramaturgii okoliczności powstanie tej antologii przedstawia Swieżawski – pomysłodawca całego przedsięwzięcia – w drugim tomie swoich wspomnień: *W nowej rzeczywistości 1945-1965*, zob. SWIEŻAWSKI 1991, 233–262.

² W eseistyce Swieżawskiego z tego okresu ten temat również jest podejmowany – zob. SWIEŻAWSKI 1960, 50–66.

³ Choć to wątek poboczny dla niniejszych rozważań, warto zauważyć, że esencjalizm, o którym tu mowa – niewątpliwie arystotelesowskiej proveniencji – tylko pozornie ma niewiele wspólnego z tym, jak współcześnie bywa rozumiany. Jak zauważają Maciej Sendłak i Tadeusz Szubka w artykule

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

ab ovo subiektywizm i indywidualizm kultury współczesnej miał, w opinii Krąpca i Swieżawskiego, stwarzać sztuczną przepaść między filozofią a jej historią. Słabnie bowiem – uważali – świadomość łączności z tradycją, zanika potrzeba nawiązywania do teoretycznego dorobku poprzedników.

Na podstawie tak zdiagnozowanego kryzysu filozofii sformułowano mocny postulat rewitalizacji metafizyki. Chodziło o odejście od metafizycznego esencjalizmu i pójście drogą wskazaną przez nowe odczytanie filozofii bytu Tomasza z Akwinu – krótko mówiąc o rozwinięcie ontyczno-egzystencjalnej koncepcji bytu. Wszelako odnowa metafizyki musi się oprzeć – stwierdzano we wspomnianym *Wstępie* – na odpowiednio ukierunkowanym studium dziejów filozofii (GOGACZ 1956, 10–11). Filozofom systematykom, zwłaszcza metafizykom, potrzebna jest historia filozofii, przede wszystkim historia metafizyki.

Problem w tym jednak, że niestety – kryzys filozofii (metafizyki) tkwi również u podstaw ślepej drogi, na którą wejść miała – zdaniem Swieżawskiego i Krąpca – filozoficzna historiografia. Uważali, że silnie rozpowszechniony w kulturze współczesnej subiektywizm oraz indywidualizm, a w filozofii postulat myślenia *ab ovo* wytworzyły nieufność do badań historyczno-filozoficznych. Historia filozofii stała się – czytamy we *Wstępie* – historią filozofów, szkół, literatury filozoficznej, czasem ryzykowną historiozofią filozofii (GOGACZ 1956, 10). Obok postulatu odrodzenia metafizyki sformułowano w związku z tym postulat opracowania odpowiedniej dla niej – czyli podporządkowanej potrzebom filozofii systematycznej – koncepcji historiografii filozofii, rozumianej przede wszystkim jako studium dziejów metafizyki w formule badań filozoficznych/ metafizycznych problemów (GOGACZ 1956, 2). Podstawowym narzędziem tej historiografii miał być kwestionariusz pytań metafizycznych – tzw. „siatka metafizyczna” – wsparty analogicznym kwestionariuszem historycznym, pozwalającym odsłonić kontekst uwarunkowań zewnętrznych filozofowania (GOGACZ 1956, 12; zob. STRÓŻEWSKI 1997, 209–238).

Otóż po dziesięciu latach to, co zostało zaanonsowane w *Streszczeniach...* na temat potrzeby opracowania modelu historiografii filozoficznych problemów, znalazło swoją teoretyczną realizację w monumentalnym, bez mała dwieściestronicowym dziele Swieżawskiego *Zagadnienie historii filozofii*.

Esencjalizm metafizyczny, Kit Fine – ich zdaniem najbardziej wpływowy metafizyk analityczny początku XXI wieku – otwarcie nawiązuje do Arystotelesa, twierdząc, że rozumienie istoty zaproponowane przez Stagirytę (definicja jako wyraz istoty) dostarcza dobrego modelu funkcjonowania tego pojęcia. Wydaje się, że dla Krąpca i Swieżawskiego, powtórzona tutaj tradycyjna asymilacja istoty do definicji, czyli objaśnianie w ten sposób, czym jest istota, byłaby wciąż formą myślenia na trzecim stopniu abstrakcji – zob. GOGACZ 1956, 3; SENDŁAK i SZUBKA 2016, 90–91.

Jaka była koncepcja tej książki, która stanowi – moim zdaniem – nie tylko pomnikowe dokonanie szkoły lubelskiej, lecz – jeśli wyjść poza partykularyzmy, stereotypy i niedoczytania – także polskiej filozofii powojennej? Wskażę na trzy sprawy. Po pierwsze, książka była w pełnym tego słowa znaczeniu filozoficzną dyskusją z głównymi nurtami filozofii współczesnej na temat prawomocności nauk historycznych, a zwłaszcza historiografii filozofii. Po drugie, miała stanowić teoretyczno-metodologiczne opracowanie owego poszukiwanego modelu filozoficznej historii filozofii rozumianej jako historyczne studium filozoficznych problemów; filozoficznej tzn. zorientowanej na dzieje teorii i służebnej wobec filozofii systematycznej w duchu hasła: *historia philosophiae ancilla/ magistra philosophiae*. Po trzecie, była to również w zamysłu autora pierwsza, metodologiczna część wielotomowego historyczno-filozoficznego opracowania dziejów filozofii europejskiej XV wieku, które ukazywało się w kolejnych sześciu tomach na przestrzeni 10 lat, w ramach cyklu *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*.

I tu pojawia się trudność, bowiem warunkiem uprawiania historiografii problemów jest ich historyczna tożsamość w określonym horyzoncie czasowym, a sprawa ta nie jest oczywista. U Wilhelma Windelbanda (NORAS 2016, 7–8), Nicolaia Hartmanna (1994, 13–71)⁴, Étienne’a Gilsona (1986, 206–220), samego Swieżawskiego (1966, 385–386 i 663–669), także u Romana Ingardena⁵ można odnaleźć twierdzenia lub sugestie, że pewien typ problematyki filozoficznej ma charakter uniwersalny, że wpływa na przykład z niezmienną natury ludzkiej i można w związku z tym mówić o pozaczasowym wymiarze filozofii⁶; wieczysty charakter przynajmniej niektórych typów problemów filozoficznych – zwłaszcza ontologicznych, epistemologicznych, tzn. takich, które na przestrzeni wieków zachowują swoją tożsamość – umożliwia studium ich historii. Podobne – w tym wypadku ściśle teoretycznie umotywowane – stanowisko w tej sprawie zauważyć można u Edmunda Husserla.

⁴ Także dla Ernsta Cassirera nie ulegało wątpliwości, że istnieją problemy „odwieczne i niezmiennie” w swojej podstawowej formie, np. problem relacji między wolnością a koniecznością – zob. CASSIRER 2023, 119.

⁵ Swieżawski w rozmowie z Jerzy Kalinowskim wskazywał na rozprawę Ingardena *Essentiale Fragen* jako przykład ahistorycznego rozumienia problematyki filozoficznej, mimo że autor wprost tej kwestii nie podejmował, zob. KALINOWSKI i SWIEŻAWSKI 1995, 46–47.

⁶ Zob. SWIEŻAWSKI 1966, 381–386, zwłaszcza 385–386 oraz 663–669). Przekonanie, że filozofia ma ponadczasowe treści, jest związane z koncepcją filozofii, którą w szkole lubelskiej określano jako klasyczną; jest ona mało dzisiaj popularna, stąd przewaga głosów zdecydowanie kwestionujące aczasową stronę (aspekt) filozofii; postulować warto jednak pluralizm, filozofować można na rozmaite sposoby, a historyzm (w różnych wersjach) nie jest przecież jakąś zniewalającą w swojej oczywistości opcją w filozofii współczesnej – zob. np. GILSON 1968, 207–208.

Fenomenologia jest ahistoryczna w swojej zawartości problemowej dlatego, że redukcja transcendentalno-fenomenologiczna otwiera możliwość wyjścia poza naturalne nastawienie, wyzwolenie się z jego przesądów oraz wejście w ahistoryczną transcendentalną subiektywność konstytuującą byt świata. Ponadto w ramach redukcji filozoficznej (filozoficznej *epoché*, której nie można mylić z redukcją fenomenologiczną) dokonuje się zawieszenie sądu w odniesieniu do zawartości teoretycznej każdej dotychczasowej filozofii – to znaczy wchodzi się w ahistoryczne pole problemowe w przeciwieństwie do historyczności danej w naturalnym nastawieniu (HUSSERL 1967, 62)⁷.

Hans-Georg Gadamer wystąpił jednak z krytyką Hartmannowskiej koncepcji historii problemów, które mają być jakoby identyczne na przestrzeni dziejów filozofii, to znaczy tożsame w swojej „właściwej zawartości problemowej”. Krytyka ta została podjęta z pozycji hermeneutyki filozoficznej – tego, co nazywał Gadamer „rozwinętą świadomością efektywnodziejową”, która ma właściwie ujmować kwestię: „jak właściwie problemy »istnieją«”. W *Prawdzie i metodzie* czytamy na przykład:

Neokantowskie dzieje problemów to bękart historyzmu. Przeprowadzona za pomocą logiki pytania i odpowiedzi krytyka pojęcia problemu musi rozwiązać złudzenie, że problemy istnieją jak gwiazdy na niebie. Namysł nad doświadczeniem hermeneutycznym przemienia problemy na powrót w pytania, które się wyłaniają i które sens czerpią ze swojej motywacji (GADAMER 2004, 512–513).

Zatem przede wszystkim – w perspektywie tu i teraz pytającego (GADAMER 2004, 513)⁸. W szkicu *Historia pojęć jako filozofia* czytamy natomiast, że:

⁷ Zob. także ŁACIAK 2012, 126–127. O dyskusji wokół ahistoryczności filozofii analitycznej pisze natomiast SZUBKA 2009, 210.

⁸ Czytamy tu: „Nicolai Hartmann w *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften« 5 (1936), słusznie podkreśla, że chodzi o ponowne poznanie tego, co poznali wielcy myśliciele. Gdy jednak dla obrony trwałości przed historyzmem odróżnia od zmienności problemów i sytuacji problemowych stałość „właściwej zawartości problemowej”, wówczas zapoznaje, że ani »zmiana«, ani »stałość«, ani też przeciwstawienie »problemu« i »systemu«, ani wreszcie kryterium »osiągnięcie« nie odpowiadają poznawczemu charakterowi filozofii. Pisząc: »Dopiero tam, gdzie poznanie jednostki przyswaja sobie bogate myślowe doświadczenie wieków, opiera się na tym, co poznane i sprawdzone (...), może ono być pewne własnego postępowania naprzód« (s. 18), Hartmann interpretuje »systematyczny kontakt z problemami« wedle wzoru poznania i postępu poznania, wzoru pozostającego daleko w tyle za skomplikowanym splotem tradycji i historii, który rozpoznaliśmy w postaci świadomości hermeneutycznej”.

[...] rzekoma tożsamość problemów jest dogmatycznie założona. Zawsze identyczny problem jest jak nigdy nie zadane pytanie. Każde rzeczywiście zadane pytanie jest jakoś umotywowane. [...] Idzie raczej o to, by dążyć do zrozumienia rzeczywistych pytań, tak jak się pojawiają – a nie abstrakcyjnie sformalizowanych możliwości. Sens każdego pytania określony jest przez rodzaj tej jego motywacji (GADAMER 2000, 107).

Znana jest także w Polsce analogiczna krytyka stanowiska tomistów ze szkoły lubelskiej sformułowana przez Józefa Tischnera z pozycji radykalnego historyzmu (TISCHNER 1978, 4)⁹.

Okazuje się jednak, że Swieżawski miał odpowiedź na tego typu krytyki i zastrzeżenia, a także był świadomy tych trudności¹⁰, ale uważał, że nie są one nieusuwalne. Twierdził mianowicie, że problemy filozoficzne są tożsame nie w sensie jednoznacznym, lecz analogicznym.

Gdyby wśród tego, co nas otacza, panowała wyłącznie jednoznaczność i wieloznaczność, to naprawdę przy wnikliwej analizie w dziejach filozofii nie moglibyśmy stwierdzić dwóch tych samych problemów. Ale na szczęście poza jedno- i wieloznacznością jest jeszcze i analogia – i zagadnienia filozoficzne na przestrzeni dziejów są właśnie te same nie w sensie jednoznacznym, lecz analogicznym [...] z racji analogiczności doświadczenia filozoficznego występujące w tym doświadczeniu zagadnienia mogą być uznane za właściwy (formalny) przedmiot historiografii filozofii (SWIEŻAWSKI 1966, 344–345).

Pojawia się jednak kolejny problem, tym razem problem z analogią, na który zwrócił uwagę dominikanin Jacek Salij – chodzi o praktyczną efektywność tomistycznej teorii analogii:

Niestety, tomizm, chociaż analogią bytu zajmuje się szeroko jako tematem filozoficznym, nie docenia problemu analogii w swojej metodologii. A szkoda, bo tomizm, który nie potrafi odkrywać analogiczności bytu i wbrew systemowym deklaracjom używa tych samych modeli do opisu różnych klas bytu właściwie

⁹ Polemizując w 1978 roku ze Swieżawskim stwierdzał Tischner w artykule *Wiara w czasie Adwentu* (niczym Gadamer dyskutujący z Hartmannem), że problem Boga u Platona to nie problem Boga u Nietzschego, kwestia wolności u Tomasza to nie to samo, co zagadnienie wolności u Marksa, Hegla czy Freuda. Każdy filozoficzny problem, uważał, obrasta nowymi znaczeniami i kontekstami, nieraz konkretnymi wydarzeniami, a ludzie są zawsze wewnątrz dyskursu. „Myślenie to strumień, w którym wciąż trzeba szukać skał”. Zob. także BRONK i MAJDAŃSKI 1994, 98 – autorzy przywołują tu wypowiedź Tischnera: „W filozofii tomistycznej nie ma miejsca na pojęcie dziejowości”.

¹⁰ Zupełnie niezależnie od ustaleń Gadamera i późniejszych krytyk Tischnera, bo w *Zagadnieniu...* z Gadamerem, ani tym bardziej z Tischnerem nie dyskutował.

przestaje być tomizmem. Staje się bezdusznym trupem, karykaturą swojej potencjalnej wielkości, zdolną tylko do hodowania mitów o własnej wyjątkowości i krótkowzrocznej dyskusji z przeciwnikami (SALIJ 1976, 3).

Mocne słowa, szkoda że ich autor – nie jest to zarzut – nie rozwinął tego tematu. Nie sprzyjała temu niewątpliwie formuła recenzji, którą był cytowany tekst, przeznaczonej do publikacji w „Tygodniku Powszechnym”.

Jeżeli jednak teoria analogii, ściślej analogiczna tożsamość problemów, ratuje ideę filozoficznej historii filozofii rozumianej jako studium dziejów filozoficznych problemów, to o jaki rodzaj analogii tu chodzi? Swieżawski również nie rozwodził się na ten temat w *Zagadnieniu...*, a trzeba go podjąć, jeśli chce się przekonująco uprawomocnić taki model badań i dziejopisarstwa. Odnosząc się do zastrzeżeń Salija, wydaje się, że stajemy tu przed trudnym zadaniem adaptacji lub rozwinięcia teorii analogii bytu na dziedzinę osobliwych bytów intencjonalnych, jakim są właśnie filozoficzne problemy¹¹. To pytanie/ zadanie trzeba adresować przede wszystkim do filozofów systematyków, znawców teorii analogii. Nie mając wystarczających kompetencji w tym zakresie, nie chcę ryzykować podjęcia tego zagadnienia, chociaż w grę tu wchodzi, jak sądzę, przede wszystkim analogia proporcjonalności¹². Wskażę natomiast inne drogi, które mogą sprzyjać uprawomocnieniu historiografii problemów.

Otóż pisząc o analogicznej tożsamości problemów filozoficznych, Swieżawski miał zapewne na myśli teorię analogii wchodzącą w zakres metafizyki klasycznej jako jej narzędzie. Warto wszakże brać pod uwagę również koncepcję analogii opracowaną przez Izydore Dąmbską. Analogia, jej zdaniem, jest użyteczna zarówno podczas formułowania zagadnień, jak i podczas konstruowania modeli w operacjach poznawczych. Rozważając jej rolę w filozofii Dąmbska pisała:

¹¹ Zob. SWIEŻAWSKI 1966, 353–354; w kwestii rozumienia problemów jako bytów intencjonalnych Swieżawski podzielał, jak się zdaje, przekonania Hartmanna. Zob. także KRĄPIEC 1995, 367–424 (rozd. *Struktura bytu intencjonalnego*) oraz STĘPIEŃ 1960, 177–180 (autor omawia tu trudności, które rodzi stanowisko Krąpca związane z poznaniem i rozumieniem bytu intencjonalnego).

¹² Można na przykład powiedzieć, w związku z problemem granic poznania, że idealizm Berkeleygo odnosi się do świata jako zależnego od percepcji podmiotu, podobnie jak idealizm transcendentálny Kanta odnosi się do rzeczywistości jako zdeterminowanej przez warunki poznania; albo, nieco inaczej formułując relacje analogiczne, w związku z zagadnieniem źródeł poznania, które absorbowano filozofów działających w różnych okresach: Arystoteles rozpatruje proces poznania jako abstrakcję form z rzeczywistości zmysłowej, Locke natomiast wprowadza empiryczny model poznania, w którym idee są „kopiami” danych zmysłowych. Analogia proporcjonalności: jak forma odnosi się do rzeczy zmysłowych u Arystotelesa, tak idee odnoszą się do danych zmysłowych u Locke’a.

Śledząc rozwój myśli filozoficznej nietrudno zauważyć, jak wielką rolę w powstawaniu rozmaitych systemów i teorii odegrały i tutaj, świadomie lub nieświadomie stosowane operacje poznawcze odwołujące się do analogii i jak różne »modele« myślowe stawały się punktem wyjścia homotetycznych konstrukcji. Przeświadczenie o izomorfii myśli i bytu leży niewątpliwie u podstaw licznych systemów teorii poznania i ontologii. W zależności czy terminem pilotowanym analogii były struktury poznawcze a terminem pilotującym struktury ontologiczne, czy też na odwrót – domniemane analogie stawały się punktem wyjścia już to realistycznych już to idealistycznych koncepcji poznania (DĄBSKA 1962, 45; zob. także HERBUT 1966, 120–125).

Można powiedzieć zatem, że zdaniem Dąbskiej, proces homotetycznego wyłaniania się jednych „modeli” lub konstrukcji myślowych z innych w danej dziedzinie przedmiotowej jest świadectwem ciągłości doświadczenia filozoficznego – notabene sam problem analogii jest tego dobrym przykładem (zob. np. KRAPIEC 1993, 255–386).

Wychodząc poza teoretyczne rozważania na temat możliwości historiografii problemów, można zaobserwować tego rodzaju ciągłości i analogiczne powiązania w ramach realizacji konkretnych projektów badań historyczno-teoretycznych. Wskażę dwa, opracowywane z różną intencją, w obrębie różnych tradycji filozoficznych i w odmiennych obszarach problemowych.

I tak, Marek J. Siemek w książce *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy* zdawał relację z badań, które prowadził w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia nad genezą i strukturą idei transcendentalizmu (*de facto* problemu wiedzy). Przerodziły się one po publikacji tej pracy w 1977 roku w badania nad dziejami filozofii w XIX i XX wieku, które ukazywał Siemek (1982) jako poszerzanie się pola problemowego odsłoniętego przez transcendentalizm. Nie była to interpretacja, którą przyjmowano by bez zastrzeżeń, zwłaszcza w Polsce (zob. WOLEŃSKI 1979; 2002, 26–41; NORAS 2000, 103–105), ale można ją rozumieć – zwłaszcza, gdy brać pod uwagę Siemka analizę genezy transcendentalizmu – właśnie jako ukazanie ewolucji analogicznych, historycznie powstających i przekształcających się struktur i koncepcji teoretycznych. Siemek starał się mianowicie wykazać, że problem wiedzy w filozofii nowożytnej ewoluował – ma się wrażenie, że w jego rozumieniu po heglowsku teleologicznie wręcz dojrzewał – od Kartezjusza do Kanta i Fichtego zachowując w tym procesie strukturalną tożsamość. Była to ewolucja od problemu wiedzy rozważanego epistemicznie, w polu teoretycznym klasycznej teorii poznania, do transcendentalnego/ Kantowskiego przesilenia wiążącego

się z umieszczeniem go na wyższym – właściwym, zdaniem Siemka, to znaczy epistemologicznym poziomie rozwoju teorii/ problematyki wiedzy Siemka (1977, 16–45)¹³. Innymi słowy, genealogia transcendentalizmu układała się dla Siemka w proces przekształceń problemu wiedzy – rozumienia relacji między myślącym podmiotem a rzeczywistością (relacji „pojmującego myślenia” i „pojmowanego bytu”). Po Kartezjuszu, uważał, kolejne systemy (doktryny/ koncepcje) w swojej warstwie teoriopoznawczej stanowią swoje odpowiedniki, ale na coraz wyższym poziomie złożoności i dojrzałości teoretycznej. W każdym przypadku jednak nie są pozbawione trudności, nie są świadome ukrytej w nich i nabrzmiewającej problematyki epistemologicznej – kwestii samych warunków możliwości poznania. Krótko mówiąc, w ujęciu Siemka koncepcje poszczególnych filozofów od Kartezjusza i Malebranche’a, przez Leibniza, Berkeley’a, Hume’a, Locke’a i Wolffa odpowiadają sobie z punktu widzenia zmieniających się (do)określeń wiedzy, odpowiadają sobie analogicznie – w sensie, jaki nadaje analogii Dąbska (2015, 142)¹⁴ – ujmując relację podmiot–przedmiot.

Podobnego przykładu dostarcza *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei* Athura O. Lovejoya (1999). Jeżeli przyjmiemy za Dąbską (2015), że analogia jest strukturalnym podobieństwem określonych układów (zbiorów) obiektów, to znaczy podobieństwem relacji między elementami tychże układów (zbiorów) i podobieństwem ich własności ufundowanych na tych relacjach (142), to książka Lovejoya dostarcza wielu przykładów tego typu strukturalnych zależności. Można je uchwycić w procesie ewolucji tytułowej idei od antyku po wiek XIX, od uformowania się zasad pełni, ciągłości, gradacji oraz inteligibilności bytu, organizujących statyczną wizję struktury rzeczywistości u Platona i Arystotelesa, po współczesną Lovejoyowi temporalizację łańcucha bytu, po „absolutny ewolucjonizm” oraz koncepcję nieprzewidywalnej, wręcz irracjonalnej zmiany¹⁵. Nie ma tu miejsca na rekonstrukcję analiz

¹³ Piszę szerzej na ten temat w: TYL 2012, 265–307. Zob. także SIEMEK 1982, 58–75.

¹⁴ Czytamy tu: „Gdy analizowałam w obszerniejszym kontekście — w pracy poświęconej metodom filozofii i nauk [Dąbska 1962 – MT] — rolę analogii, zauważyłam, że jej funkcja nie ogranicza się do tego, iż zaobserwowana lub zakładana analogia podsuwa myślicielowi nowe zagadnienie czy nową hipotezę, lub też że stanowi podstawę pewnego sposobu argumentacji dotyczącej dziedziny jego badań: analogia odgrywa także rolę w różnych operacjach poznawczych, które możemy określić mianem homotetycznych i które polegają między innymi na tworzeniu nowych teorii na wzór teorii uznanych za modele. Teoria utworzona w ten sposób ma strukturę izomorficzną lub homomorficzną ze strukturą jej modelu”.

¹⁵ W kontekście historycznej metody filozofowania, którą opracowano w szkole lubelskiej, warto podkreślić filozoficzny wymiar historiografii idei Lovejoya. *Wielki łańcuch bytu* był dla niego formą/ etapem filozofowania, był historycznym potwierdzeniem jego projektu filozoficznego

Lovejoya, układających się w analityczne pasaże wieloaspektowych powiązań i historycznych metamorfoz idei łańcucha bytu. Ważny jest wszakże z punktu widzenia rozważanych tu kwestii ostateczny wniosek analiz, sformułowany przez Lovejoya w końcowych partiach książki. Jej autor pisał:

Lecz historia idei łańcucha bytu – w tym wymiarze, w jakim idea ta zakłada całkowitą racjonalną inteligibilność świata – jest historią pomyłki, a mówiąc dokładniej i bardziej rzetelnie, jest zapisem eksperymentu myślowego prowadzonego na przestrzeni wieków przez wiele wielkich i pomniejszych umysłów, który [...] dał pouczający negatywny rezultat (LOVEJOY 1999, 381).

Warto zauważyć, że *Wielki łańcuch bytu* realizował autorską koncepcję badawczą, której zasady Lovejoy przedstawił w pierwszym rozdziale tej książki, zarysowując w ten sposób archetypową postać historiografii idei. Jego zdaniem historyk idei, wyodrębniwszy poszczególne systemy, rozбивa je na elementy składowe, które nazywa ideami elementarnymi. Nie interesuje go bowiem oryginalność doktryny, tkwiąca w statycznym układzie organizującym poszczególne jej części, lecz przede wszystkim te ostatnie – te zwłaszcza, które można uznać za stałe czynniki wywołujące skutki w dziejach filozofii, religii, kultury lub nauki. Okazuje się bowiem, że doktryny ze względu na tkwiące w nich aporie potrafią być wyjątkowo nietrwałe. Natomiast ich elementy składowe migrują nieraz między epokami, przekształcając się, zmieniając swój kształt lub znaczenie. Innymi słowy, zastane systemy myślowe rzadko bywają całkowicie oryginalne, często zaś są kombinacją znanych już wcześniej dei. W zamyśle Lovejoya, historyk idei ma zarówno badać ruch myśli – śledzić owe strukturalne podobieństwa koncepcji, jak i rejestrować różnice w sposobach myślenia na przestrzeni wieków. Powinien wyjść poza powierzchowną jednostkowość i tożsamość systemów lub -izmów – „skruszyć skalającą skorupę” – aby dotrzeć do rzeczywistych elementów, zawsze obecnych i płodnych idei (LOVEJOY 1999, 12).

W książce Lovejoya odnajdujemy sugestię, że forma obecności idei w poszczególnych epokach zależy od „czynników historii idei”. Stanowią je na przykład właściwe danemu pokoleniu nawyki myślowe, nieuświadomione założenia, semantyczny idiom danego nurtu lub okresu. W grę wchodzić mogą także zmieniające się mody intelektualne, „dialektyczne motywy”, popularne w określonym czasie odmiany „patosu metafizycznego”. Wszystko to wpływa

– realizmu temporalistycznego, zob. na ten temat CABAJ 1989; podobną motywację odnajduje J. Szacki w historiografii idei I. Berlina – zob. SZACKI 1986, 195–207.

na metamorfozy idei, na sposób zadawania pytań i udzielania na nie odpowiedzi (LOVEJOY 1999, 15–20, 25). Spostrzeżenia te przywodzą na myśl późniejszą koncepcję historycznego *a priori* Michela Foucaulta – pola epistemologicznego (*episteme*), które określa granice możliwości dyskursu naukowego (intelektualnego) w danej epoce i decyduje o jego kształcie (FOUCAULT 2006, 10–11; 1977, 231–236). Przypomina także koncepcję formacji intelektualnych Barbary Skargi, która myśli Foucaulta rozwijała i modyfikowała.

Otóż integralną częścią każdej historycznej formacji intelektualnej – ich strukturę konstruuje i analizuje Skarga w książce *Granice historyczności* (1989, 27), określając w ten sposób własne zasady rozumienia historii – są właśnie problemy. I choć wyjściowo jej uwagę przykuwają kwestie ujmowane zazwyczaj przez historyków filozofii jako niezmiennie w swoim rdzeniu, to okazuje się w toku analiz filozofki, że dzieje kultury intelektualnej są „historycznością samą” (SKARGA 1989, 24). Zauważa jednak Skarga (1989, 211–212), podejmując pytanie o trwałość i inwarianty w kulturze – o to, czy w ogóle jest sens szukać czegoś trwałego we wszechogarniającej zmienności – że sam fakt powracania do tego, co wydaje się nam istotne z punktu widzenia teraźniejszości świadczy o elementach względnej stałości tego, co historycznie zmienne. Już sam ten akt coś z przeszłości zachowuje, coś zostaje powtórzone, choć w innej nieco postaci. Powroty, powtórzenia – renesansy, jak powiedziałby Swieżawski – nie są nawykiem myślenia. Człowiek po prostu odkrywa ukryte możliwości tkwiące w dawnych poglądach, problemach, pojęciach, kategoriach, które przynieść mogą zmianę zastanej epistemy (termin Skargi – MT). Stare pytania zyskują przez to nowy wymiar stwarzając nowe możliwości dotarcia do prawdy (SKARGA 1989, 227–228).

Dostrzec można zbieżność tematyczną badań historyczno-filozoficznych Swieżawskiego i Skargi. Ona badała transformacje pozytywistycznej formacji intelektualnej w pracach: *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831-1864* (1964), *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim* (1967). Zajmowała się przełomem antypozytywistycznym, badała *transitus* formacji pozytywistycznej we współczesną: *Kłopoty intelektu* (1975), *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie* (1982), *O tak zwanym przełomie antypozytywistycznym* (1987). To te doświadczenia badawcze skłoniły ją później do podjęcia teoretycznego problemu formacji i przemian formacyjnych: *Granice historyczności* (1989). Swieżawski natomiast, przypomnę, badał stulecie przejścia między średniowieczem a renesansem/nowożytnością – wiek XV. Podjął również, jak Skarga, refleksję nad warsztatem historyka filozofii i formami rozumienia przeszłości. Ta zbieżność tematów warta jest odnotowania, gdyż oboje – przy

tym wszystkim, co ich dzieli – dochodzili do podobnych wniosków generalnych, które rewidowały stereotypy. Otóż nie ma cięć formacyjnych – to jedna z ważniejszych konkluzji wyprowadzonych przez Skargę z jej doświadczeń badawczych, nie ma epistemologicznych progów. Formacyjne „rewolucje symboliczne” to raczej tylko postulaty reformatorów lub konstrukcje samych badaczy. Rzeczywista zmiana jest płynna. Podobnie dla Swieżawskiego – w XV wieku nie dokonuje się żadne formacyjne cięcie. Jego świadomym dążeniem było pokazanie – wbrew ideologicznie lub historiozoficznie urobionym schematom – że jest to stulecie, w którym idee renesansowego humanizmu splatają się z myślą autorów wciąż piszących *more scholastico*¹⁶.

Poszerzeniu argumentacji na rzecz historiografii analogicznie tożsamyh problemów sprzyjać może również adaptacja koncepcji „długiego trwania” Fernanda Braudela do wyjaśnienia nie tyle może ahistoryczności, ile właśnie długiego trwania problemów i powstających w pracy nad nimi struktur teoretycznych filozofii. Wydaje się to możliwe na podstawie analogii poznania historycznofilozoficznego i historycznego, zwłaszcza że Swieżawski dyskutował w *Zagadnieniu...* z przedstawicielami pierwszego pokolenia szkoły Annales, z Marcem Blochem i Lucien Febverem.

„Badając przeszłość historyk ma do wyboru różne wymiary czasu, różne trwania.”, mówił Braudel w wywiadzie dla jednego z polskich czasopism (za GEREMEK i KULA 1999, 13). W głośnym artykule *Histoire et Sciences sociales: La longue durée*, opublikowanym w kwartalniku „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations” w 1958, wskazał możliwość podziału czasu przeszłego na trzy „rzeczywistości chronologiczne” i zarazem pola badawcze: 1) czas krótki, składający się z chwil, wydarzeń (opiera się na nim historia wydarzeniowa, wrażliwa na przykład na losy jednostki), 2) czas koniunktur (np. ekonomicznych, społecznych), czyli szerszych pasm czasu (np. cykli wzrostów lub spadków cen, a w kulturze trendów, wpływów, formacji kulturowych etc.) oraz 3) długie trwanie – tu historiografia operująca miarą stuleci, długiego i bardzo długiego trwania, np. struktur politycznych, ekonomicznych, kulturowych, światopoglądowych, mentalności zbiorowej, także struktur

¹⁶ SWIEŻAWSKI 1974, 10; zob. także: SWIEŻAWSKI 1965, 47–48; czytamy tu: „Owszem, okres zwany wiekami średnimi jest jakimś wielkim transitus – ale takim transitus jest każdy okres historyczny, każdy w ogóle odcinek czasowy, bardzo długi lub bardzo nawet krótki; cała nasza rzeczywistość zakotwiczona w czasie jest ustawicznym „przechodzeniem” i „średniość” rozumiana jako stały transitus jest znamię całej naszej historii. Dlatego też każdy okres historyczny jest średni, każdy jest schyłkiem jakichś osiągnięć i narastaniem innych; na tym polega tragiczność i wielkość naszej, z konieczności historycznej rzeczywistości”.

teoretycznych filozofii i nauki, które zmieniają się bardzo wolno¹⁷. „Pewne struktury – zauważał – żyjąc bardzo długo stają się elementami stałymi dla niekończącej liczby pokoleń; przepełniają historię, utrudniają jej upływ, a zatem i kierują nimi” (BRAUDEL 1999b, 55).

Mówi się, że Braudelowska koncepcja historiografii zmieniała sposób, w jaki postrzegano historię. Przede wszystkim była tolerancyjna i pluralistyczna¹⁸. Pozwalała jednak przede wszystkim na uchwycenie głębokich struktur, które determinują życie społeczne i kulturowe. Ponadto, dzięki interdyscyplinarnemu podejściu idea *longue durée* łączyła historię z naukami społecznymi, stwarzając możliwość opracowania kompleksowego obrazu przeszłości. Sam Braudel postulował współpracę historyków różnych dziedzin, zachęcał do transferu idei długiego trwania w inne obszary nauk o człowieku. Pisał o możliwości krążenia założeń i technik badawczych z jednej dyscypliny humanistycznej do drugiej, o potrzebie opracowania wspólnego języka opisu i analizy¹⁹. Wykorzystując tę otwartość spojrzenia – pamiętając przy tym, że realne prace badawcze niemal nigdy nie wpisują się dokładnie w teoretycznie wyodrębnione typy opracowań, nieustannie przekraczając granice – można zauważyć, że wiele prac historyków filozofii da się wpisać w Braudelowską typologię czasów historycznych. Nie brakuje przecież przykładów „wydarzeniowej” historii filozofii – istnieje bowiem czas krótki także dla filozoficznych form życia – rejestrującej ważne z określonego punktu widzenia filozoficzne fakty, portretującej np. uprawiających teorię teoretyków, rekonstruującą ich losy w filozoficznej codzienności czasów, w których przyszło im działać. Można by tę historiografię, za Swieżawskim, określić jako anegdotyczną lub antykwaryczną (zob. NOWAK 2022.). Nie brakuje także historycznych opracowań filozoficznych nurtów, trendów, historiografii portretujących całe filozoficzne tradycje, środowiska, szkoły w wykrojach czasowych koniunktur lub przełomowych okresów (zob. WOLEŃSKI 1985; JANECZEK 2001). Jeżeli jednak chcemy opisać dzieje filozoficznej teorii kształtującej się w refleksji nad pytaniami przekraczającymi swoją ważnością wydarzenia i koniunktury, ponieważ odwołują się do uniwersalnych aspektów

¹⁷ BRAUDEL 1999b, 50–58. Przykładem długiego trwania był dla Braudela arystotelizm, który oddziaływał do czasów Galileusza, Kartezjusza i Newtona.

¹⁸ BRAUDEL 1999b, 59; oświadcza tu autor: „Historia jest dla mnie sumą wszelkich możliwych historii – zbiorem wczorajszych, dzisiejszych, jutrzejszych rzemiosł i poglądów. Błędem niewybaczalnym byłoby wybrać jedną z tych historii, z wyłączeniem wszystkich innych”.

¹⁹ Pisał: „[...] wielkim krokiem naprzód byłoby już nadanie pewnym słowom w każdej z naszych małych krain tego samego sensu lub przynajmniej tego samego wydźwięku znaczeniowego” – zob. BRAUDEL 1999a, 96.

ludzkiego doświadczenia, wówczas wesprzeć się można na koncepcji długiego trwania. Wskażę taki przykład.

Swieżawski pisał w *Zagadnieniu...*, że historiografia problemów – filozoficzna historia filozofii – jest na razie tylko projektem, że jesteśmy jeszcze *de facto* daleko od zadowalającej realizacji takiego zamierzenia (SWIEŻAWSKI 1966, 594–595). Wydaje się jednak, że idzie w kierunku realizacji tego zamyśłu dwutomowa *Epistemologia* Stanisława Judyckiego, która, moim zdaniem, jest teoretyczno-historycznym studium dziejów problematyki epistemologicznej obejmującym całość dziejów filozofii, studium o znaczących walorach *stricto* filozoficznych, dostarczającym współczesnemu filozofowi systematykowi realnych drogowskazów w pracy badawczej. Judycki nie ma wątpliwości odnośnie do długiego trwania i w sensie teoretycznym ponadczasowego znaczenia problematyki epistemologicznej. Píše na przykład, że „problemem dręczącym epistemologię – i filozofię w ogóle – był od czasów Platona problem relacji pomiędzy myśleniem a bytem oraz problem możliwości wiedzy koniecznej na temat bytu” (JUDYCKI 2005, 146). Daje temu przekonaniu wyraz, odwołując się także do swoich własnych doświadczeń filozoficznych:

Gdy zaczynałem zajmowanie się filozofią, sensu i zasięgu problemu poznania uczyłem się od takich filozofów, jak Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Kant, Husserl, Cassirer, Ingarden. Po pewnym czasie nabrałem przeświadczenia, że rozumiem, na czym polega problem poznania, o którym oni dyskutowali, oraz przekonania, że – mimo różnic czasowych i treściowych – dyskutowali oni na ten sam temat (JUDYCKI 2005, 140).

Jako przykład – *Epistemologia* dostarcza ich wiele – wskazać można rozdział z tomu II poświęcony problemowi intersubiektywności, w którym autor wychodzi od analizy teoretycznego punktu wyjścia problemu intersubiektywności, po czym śledzi historyczne zmagania z tym problemem Kartezjusza, Malebranche’a, Leibniza, Berkeleya, Kanta, Milla, Husserla, Stein, Merleau-Ponty’ego, Bubera, Heideggera, Sartre’a, Levinasa. Czytelnik książki nie ma wątpliwości, że wszyscy oni pochylają się nad tą samą kwestią, oczywiście definiując problem i dając rozwiązania na tym poziomie, który teoria osiągnęła w określonym czasie, zawsze chodzi jednak o to, jak dotrzeć do innego umysłu, jak uzasadnić przekonanie, że inne umysły istnieją (JUDYCKI 2020, 955–1040). Nie jest, jak sądzę, przypadkiem, że praca tego typu jest dziełem autora, który wyszedł ze środowiska szkoły lubelskiej.

BIBLIOGRAFIA

- BRAUDEL, Fernand. 1999a. „Jedność i różnorodność nauk o człowieku”. W: Fernand Braudel. *Historia i trwanie*. Tłum. Bronisław Geremek, 5–18. Warszawa: Czytelnik.
- BRAUDEL, Fernand. 1999b. „Historia i nauki społeczne: długie trwanie”. W: Fernand Braudel. *Historia i trwanie*. Tłum. Bronisław Geremek, 46–89. Warszawa: Czytelnik.
- BRONK, Andrzej, i Stanisław MAJDAŃSKI. 1994. „Kategoria dziejowości w hermeneutyce i w filozofii klasycznej”. *Roczniki Filozoficzne* 42 (2): 91–105.
- CABAJ, Jerzy. 1989. *Arthura O. Lovejoya filozofia i koncepcja historii idei*. Lublin: UMCS.
- CASSIRER, Ernst. 2023. *Jednostka i kosmos w filozofii odrodzenia*. Tłum. Danilo Facca, Przemysław Parszutowicz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- DĄMBSKA, Izydora. 1962. „O metodzie analogii”. W: Izydora Dąmbska. *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, 7–63. Łódź: PWN.
- DĄMBSKA, Izydora. 2015. „Pojęcie modelu i jego rola w naukach”. *Filozofia Nauki* 23 (2): 141–152.
- FOUCAULT, Michel. 1977. *Archeologia wiedzy*. Tłum. Andrzej Siemek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- FOUCAULT, Michel. 2006. *Słowa i rzeczy*. Tłum. Tadeusz Komendant. Gdańsk: Słowo/Obraz Teorytoria.
- GADAMER, Hans-Georg. 2000. „Historia pojęć jako filozofia”. W: Hans-Georg Gadamer. *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Krzysztof Michalski, 100–118. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- GADAMER, Hans-Georg. 2004. *Prawda i metoda*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: PWN.
- GEREMEK, Bronisław, i Witold KULA. 1999. „Przedmowa”. W: Fernand Braudel. *Historia i trwanie*, 5–18. Warszawa: Czytelnik.
- GILSON, Étienne. 1968. *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Tłum. Zofia Wrzeszcz. Warszawa: IW Pax.
- GOGACZ, Mieczysław, red. 1956. *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Świeżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krapca OP (metafizyka), w wyborze*. Poznań: Pallottinum.
- HARTMANN, Nicolai. 1994. *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. Jan Garewicz. Toruń: Wydawnictwo Comer.
- HERBUT, Józef. 1966. „Kilka uwag o definicji analogii”. *Roczniki Filozoficzne* 14 (1): 115–125.
- HUSSERL, Edmund. 1967. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Ks. 1. Tłum. Danuta Gierulanka. Warszawa: PWN.
- JANECZEK, Stanisław. 2001. *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*. Lublin: RW KUL.
- JUDYCKI, Stanisław. 2005. „Ewolucja epistemologii w XX wieku: kontynuacja czy zmiana tematu?”. W: *Byt i sens. Księga Pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie, 14–18 września 2004 roku*, red. Renata Ziemińska i Ireneusz Ziemiński, 140–148. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- JUDYCKI, Stanisław. 2020. *Epistemologia*. T. 2. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- KALINOWSKI, Jerzy, i Stefan ŚWIEŻAWSKI. 1995. *Filozofia w dobie Soboru*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- KRAPIEC, Mieczysław A. 1993. *Teoria analogii bytu*. Wyd. 2. Lublin: RW KUL.
- KRAPIEC, Mieczysław A. 1995. *Realizm ludzkiego poznania*. Wyd. 2. Lublin: RW KUL.

- LOVEJOY, Arthur. 1999. *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*. Tłum. Artur Przybysławski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- ŁACIAK, Piotr. 2012. *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Husserla*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- NORAS, Andrzej J. 2000. *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- NORAS, Andrzej J. 2016. „Problem historii filozofii. Część druga”. *Ruch Filozoficzny* 72 (2): 7–27.
- NORAS, Andrzej J. 2020. „Tezy do problemu historii filozofii”. *Roczniki Filozoficzne* 68 (1): 5–32.
- NOWAK, Piotr. 2022. *Filozofowie (w trzech słowach)*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- SALIJ, Jacek. 1976. „Dlaczego Tischner nie lubi tomizmu?”. *Tygodnik Powszechny* (5): 3.
- SENDŁAK, Maciej, i Tadeusz SZUBKA. 2016. „Esencjalizm metafizyczny”. W: *Panorama współczesnej filozofii*, red. Jacek Hołówka i Bogdan Dziobkowski, 77–107. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- SIEMEK, Marek J. 1977. *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*. Warszawa: PWN.
- SIEMEK, Marek J. 1982. „Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne”. W: Marek Siemek. *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, 58–75. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- SKARGA, Barbara. 1964. *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831-1864*. Warszawa: PWN.
- SKARGA, Barbara. 1967. *Ortodoksja i rewizja w pozytywizmie francuskim*. Warszawa: PWN.
- SKARGA, Barbara. 1975. *Kłopoty intelektu*. Warszawa: PWN.
- SKARGA, Barbara. 1982. *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*. Warszawa: PWN.
- SKARGA, Barbara. 1987. *O tak zwanym przełomie antypozytywistycznym*. W: Barbara Skarga. *Przeżycie i interpretacja*, 339–352. Warszawa: PWN.
- SKARGA, Barbara. 1989. *Granice historyczności*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- STĘPIEŃ, Antoni B. 1960. „W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego”. *Roczniki Filozoficzne* 8 (1): 173–183.
- STRÓŻEWSKI, Władysław. 1997. „Próba zreferowania wyników dyskusji Wyższego Seminarium Historii Filozofii KUL w okresie od r. 1953/1954 do 1955/1956”. *Kwartalnik Filozoficzny* 25 (1): 209–238.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1960. „Logos i ethos”. W: Stefan Swieżawski. *Rozum i tajemnica*, 50–66. Kraków. Znak.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1965. „Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV w.”. *Roczniki Filozoficzne* 13 (1): 43–60.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1966. *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa: PWN.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1974. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 1: *Poznanie*. Warszawa: ATK.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. 1991. *W nowej rzeczywistości 1945-1965*. Lublin: RW KUL.
- SZUBKA, Tadeusz. 2009. *Filozofia analityczna: koncepcje, metody, ograniczenia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- SZACKI, Jerzy. 1986. „Sir Isaiah Berlin: historia idei a filozofia”. *Literatura na Świecie* (6): 195–207.
- TISCHNER, Józef. 1978. „Wiara w czasie Adwentu”. *Tygodnik Powszechny* (51): 4.
- TYL, Mirosław. 2012. *Filozofia, historia, historia filozofii. Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- WOLEŃSKI, Jan. 1979. „W sprawie «Dróg współczesnej filozofii»”. *Studia Filozoficzne* (11): 121–132.
- WOLEŃSKI, Jan. 1985. *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa: PWN.
- WOLEŃSKI, Jan. 2002. „Epistemika i epistemologia”. W: *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, red. Robert Marszałek i Ewa Nowak-Juchacz, 26–41. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

STEFAN SWIEŻAWSKI – WARUNEK MOŻLIWOŚCI HISTORIOGRAFII
FILOZOFICZNYCH PROBLEMÓW

Streszczenie

W artykule podjęto problem uzasadnienia koncepcji historiografii problemów filozoficznych rozumianych jako kwestie analogicznie tożsame na przestrzeni dziejów. Początkowo autor sytuuje tę koncepcję w kontekście tzw. szkoły lubelskiej, wskazując na historyczne i filozoficzne tło, w którym Stefan Swieżawski i Mieczysław A. Krąpiec sformułowali ideę „filozoficznej historii filozofii”, zorientowanej na systematyczne badanie powracających pytań metafizycznych. Następnie opisano krytykę Hansa-Georga Gadamera dotyczącą historycznej tożsamości problemów filozoficznych, sugerując, że analogiczna tożsamość proponowana przez Swieżawskiego może znaleźć teoretyczne wsparcie w teorii analogii, opracowanej w tomizmie i przez Izydorę Dąmborską. Autor omawia również konkretne przykłady badań historyczno-teoretycznych (Marka J. Siemka, Arthura O. Lovejoya i Stanisława Judyckiego), pokazując, w jaki sposób pewne pytania filozoficzne zachowują swoją tożsamość pomimo historycznych przekształceń. Na koniec autor rozważa możliwości rozszerzenia i wzmocnienia argumentów na rzecz historiografii problemów przez koncepcję „długiego trwania” Fernanda Braudela.

Słowa kluczowe: historiografia problemów filozoficznych; analogiczna tożsamość; metafizyka; teoria analogii; długie trwanie; filozoficzna historia filozofii

STEFAN SWIEŻAWSKI – THE CONDITION OF POSSIBILITY FOR
THE HISTORIOGRAPHY OF PHILOSOPHICAL PROBLEMS

Summary

The article addresses the problem of justifying the concept of historiography of philosophical problems understood as analogically identical throughout history. Initially, the author situates this concept in the context of the so-called Lublin School, pointing to the historical and philosophical background in which Stefan Swieżawski and Mieczysław Krąpiec formulated their idea of a “philosophical history of philosophy”, oriented towards the systematic study of recurring metaphysical questions. Then, the article considers Hans-Georg Gadamer’s criticism of the historical identity of philosophical problems, suggesting that the analogical identity proposed by Swieżawski can find theoretical support in the theory of analogy, developed in Thomism and by Izydora Dąmborska. The author also discusses specific examples of historical-theoretical research (Marek J. Siemek, Arthur O. Lovejoy, and Stanisław Judycki), showing how certain philosophical questions retain their identity despite historical transformations. Finally, the author considers the possibilities of extending and strengthening the arguments for such a historiography of problems in the light of Fernand Braudel’s concept of “long duration”.

Keywords: historiography of philosophical problems; analogical identity; metaphysics; theory of analogy; longue durée; philosophical history of philosophy