



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Aksjologiczne aspekty historiografii filozofii

Author: Mirosław Tyl

Citation style: Tyl Mirosław. (2009). Aksjologiczne aspekty historiografii filozofii. W: D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda (red.), "Wartości - tradycja i współczesność" (S. 126-135). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Mirosław Tyl

Aksjologiczne aspekty historiografii filozofii

Niemal powszechnie teoretycy historiografii filozofii dostrzegają obecność czynności wartościujących w pracy historyka filozofii. Sprawa ocen i ich kryteriów wydawać się zatem może w ramach tej dyscypliny oczywista, zważywszy, że zgoda dotyczy nie tylko kwestii istnienia, lecz także znaczenia tego typu zabiegów z punktu widzenia wymogów rzetelności warsztatowej – funkcjonalności, efektywności rozmaitych procedur badawczych. Wartościowanie wydaje się wręcz warunkiem koniecznym wszelkich badań. Nie tylko je wieńczy, lecz także w osobliwy sposób towarzyszy im na każdym bodaj etapie, jako integralny element praktyki badawczej, pomagający zrozumieć, wyjaśnić i zinterpretować badane poglądy. Oczywiście, dają się słyszeć głosy postulujące historiografię neutralną pod względem aksjologicznym – wolną od wartościowania. Lecz jak słusznie zauważa Stefan Swieżawski, „odcięcie się od wszelkich ocen w historiografii równałoby się ograniczeniu jej zadań do samego tylko »czystego« ustalania faktów”, a zatem redukowałoby dziejopisarstwo do faktografii¹.

Procedury badawcze to jednak nie jedyny kontekst, w jakim pojawia się kwestia wartości w naukowym studium dziejów filozofii. Widać to szczególnie wyraźnie, gdy zdamy sobie sprawę z różnicy zdań, zarysowującej się wraz z potrzebą teoretycznego uzasadnienia albo uprawomocnienia omawianych zabiegów. Z tej perspektywy – pomijając wskazaną wcześniej drogę uzasadnień przez odwołanie się do samych tylko kwestii warsztatowych – różnorodność stanowisk zdaje się wyływać z wielości możliwych sposobów rozumienia dziejopisarstwa. Zależność ta objawiać się może wszelako na rozmaite sposoby. Warto wskazać dwa, szczególnie ciekawe przypadki, które potraktować można jako przykłady *wartościującej koncepcji dziejopisarstwa filozofii*, wypracowane w historiografii

¹ Por. S. S w i e ż a w s k i: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, s. 810–811.

polskiej. W pierwszym – poglądy Zbigniewa Kuderowicza – kwestia wartości pojawia się w badaniach historycznofilozoficznych w sposób zapośredniczony przez *aksjologiczne* rozumienie samej filozofii, co przekłada się na perspektywę uprawiania jej historii. W drugim, który przywołany zostanie tu na prawach hipotezy interpretacyjnej – chodzi o poglądy Stefana Swieżawskiego (1907–2004) – wartościowanie (poza kontekstem metody) wydaje się związane ze szczególną funkcją, jaką spełniać ma dziejopisarstwo.

Zbigniew Kuderowicz już we wczesnych swoich pracach historycznofilozoficznych wykazywał zainteresowanie kwestiami teoretyczno-metodologicznymi, z jakimi styka się historyk filozofii. Można na podstawie przeglądu jego dorobku stwierdzić, że stale pogłębiał i wysubtelniał swoje stanowisko w tym zakresie, dochodząc z czasem do oryginalnej i ciekawej z teoretycznego punktu widzenia wykładni marksistowskiego pojmowania historiografii filozofii. Nie bez znaczenia były tu zapewne kontakty z Tadeuszem Krońskim (1907–1958), a po jego śmierci z Bronisławem Bączką związane z pracą nad rozprawą doktorską poświęconą filozofii moralnej młodego Hegla. Skłania to niektórych – nie bez racji, jeśli brać pod uwagę właśnie kwestie metodologiczne – do wiązania Kuderowicza z tak zwaną warszawską szkołą historyków idei². Także późniejsze ukierunkowanie zainteresowań badawczych na Diltheyowską koncepcję filozofii jako światopoglądu oraz pojmowanie kultury i jej historii przez Jakuba Burckhardta stanowić musiało bodziec i materiał do refleksji nad warsztatem historyka filozofii. Zarówno bowiem u Diltheya, jak i u Burckhardta dostrzegał Kuderowicz koncepcje ważne z punktu widzenia kształtowania się naukowej historiografii filozofii. Plony jego przemyśleń i doświadczeń warsztatowych jako historyka filozofii zbierają jednak dopiero zwarte teksty poświęcone problematyce teoretyczno-metodologicznej pisane pod koniec lat siedemdziesiątych i w latach osiemdziesiątych minionego stulecia³. To one właśnie wyznaczają ważne miejsce tego badacza w gronie polskich teoretyków dziejopisarstwa filozofii.

Stałym motywem, który przewija się w pracach Kuderowicza dotyczących teorii historiografii, jest kwestia relacji filozofii do naukowego studium jej dziejów. Zawsze wyraźnie dawał on do zrozumienia, że sposób

² Por. R. Sitek: *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*. Warszawa 2000, s. 15.

³ Por. Z. Kuderowicz: *Przegląd metod historii filozofii*. Kraków 1978; I d e m: *Obrońca wartości zagrożonych*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 10 (167), s. 173–179; I d e m: *Władysław Tatarkiewicz jako historyk filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 9 (178), s. 11–16; I d e m: *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*. „Edukacja Filozoficzna” 1986, vol. 1, s. 43–50; I d e m: *Wstęp*. W: *Filozofia nowożytnej Europy*. Red. Z. Kuderowicz. Warszawa 1989, s. 5–8.

rozumienia filozofii warunkuje perspektywę uprawiania jej historiografii, przesądając w dużej mierze kwestie definiowania przedmiotu, doboru metody, a nade wszystko celu badań historycznofilozoficznych. Atoli w określaniu tego, czym jest filozofia, punkt widzenia historyka nie jest bez znaczenia. „Historyk – pisał – jest przede wszystkim świadomy zmienności filozoficznej problematyki i zmienności zakresu spraw, które interesowały filozofów w różnych epokach historycznych”⁴. Dostrzeganie tych kwestii wiąże Kuderowicz z wykształceniem się i pogłębianiem w ostatnich dwóch stuleciach świadomości historycznej. Wynikająca z niej potrzeba historycznej relatywizacji zjawisk kulturowych oznacza zmierzch pojmowania filozofii jako autonomicznego i ponadczasowego królestwa myśli. Narzuca pojmowanie filozofii jako integralnej części kultury. Każę też wiązać dzieje filozofii z dziejami kultury, czyniąc je zrozumiałymi tylko w kontekście jej przemian.

Poglądy te opierają się na przeciwstawieniu zakresowego i funkcjonalnego rozumienia filozofii, wyraźnie preferując to ostanie. Definicje zakresowe, które określają filozofię przez wskazanie charakterystycznego dla niej pola zagadnień, są – zdaniem Kuderowicza – nieprzydatne z punktu widzenia historii filozofii. Wizerunek filozofii jako jednolitego i stałego kompleksu problemów (a to właśnie jest swoiste dla definicji zakresowych) stracił bowiem dla historyka swą atrakcyjność, skoro świadomość historyczności filozofii poucza, że filozoficzna problematyka, a wraz z nią i definicje zakresowe zmieniają się wraz z metamorfozami filozofii. Utrwaliło się w związku z tym przekonanie o zależności kultury, w tym również filozofii, od historycznych okoliczności życia społecznego i stąd właśnie szczególne walory poznawcze podejścia funkcjonalnego, które wyznacza miejsce poglądów filozoficznych w ludzkim życiu, rozwoju kultury, nauki i społeczeństwa, które – innymi słowy – zwraca uwagę na rozmaite funkcje filozofii spełniane w wymienionych obszarach.

Kuderowicz przywołał tu ważną dla polskiego marksizmu problematykę, którą na początku lat sześćdziesiątych XX wieku zajął się Leszek Kołakowski w artykule *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*⁵, a podejmując refleksję na ten temat z punktu widzenia historiografii filozofii, doszedł do interesujących ustaleń w tym zakresie.

Zauważył, że w związku z ewidentnym znaczeniem dla świadomości historycznej funkcjonalnych określeń filozofii, od końca XIX wieku podejmowano rozmaite próby opisywania funkcji filozofii, które sprowadzić można do dwóch nurtów. W ramach pierwszego z nich – *psychologiczno-egzystencjalnego* – podłoża filozofii upatruje się w pytaniach o sens ży-

⁴ Z. Kuderowicz: *Obróńca wartości zagrożonych...*, s. 173.

⁵ Por. L. Kołakowski: *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*. W: *I d e m: Kultura i fetysze*. Warszawa 1967, s. 9–41.

cia indywidualnego (filozofia życia: Nietzsche, Dilthey, Jaspers). Filozofia jest tu określana ze względu na swe funkcje światopoglądowe. Nurt drugi – *socjologizujący* – akcentuje społeczną i ideologiczną funkcję filozofii. Zakłada się w jego ramach nierozstrzygalność większości kwestii filozoficznych i w związku z tym rozpatruje spory filozoficzne jako swoisty przejaw konfliktów społecznych (krąg filozofii marksistowskiej)⁶.

Kuderowicz zauważa wszelako jednostronność obu ujęć, zwłaszcza ujęcia socjologizującego, które niebezpiecznie upodabnia filozofię do społecznej ideologii czy też obiegowych wyobrażeń religijnych, artystycznych, obyczajowych. Filozofia zdefiniowana jako forma świadomości społecznej nie wyróżnia się – jego zdaniem – spośród innych odmian świadomości zbiorowej. Postuluje w związku z tym nowe sformułowanie funkcjonalnej definicji filozofii, które traktuje filozofowanie jako *obronę wartości zagrożonych*. Pisał: „[...] filozofia wyrasta ze świadomości zagrożenia pewnych wartości i funkcjonuje jako obrońca wartości zagrożonych w tym sensie, że dostarcza im uzasadnień w swych wizjach rzeczywistości, używa im argumentacji, przekonuje o ich ważności i buduje taki obraz świata, aby wynikał z niego taki sposób preferencji, w którym wartości zagrożone zajmą poczesne miejsce”⁷. Mówiąc o wartościach, miał Kuderowicz na myśli przekonania dotyczące zasad postępowania, przekonania o ważności rozmaitych dziedzin kultury lub zjawisk, jakie w jej obrębie się dokonują. Są to – słowem – poglądy dochodzące do głosu w kulturze, które określają ramy twórczości artystycznej i aktywności społecznej.

W związku z tym cele historiografii w kontekście nowej funkcjonalnej definicji filozofii są następujące: „[...] historyk filozofii koncentruje swą uwagę zarówno na zasadach, wartościach, które filozofia bierze w obronę, jak i na walorach jej argumentacji. Analizuje rolę stanowisk filozoficznych w życiu społecznym, pokazuje, jakim wartościom służyły poszczególne poglądy. [...] Pragnie szczególnie podkreślać zależność między tezami teoretycznymi a stanowiskami aksjologicznymi”⁸.

Ustalenia te stały się dla Kuderowicza okazją do podjęcia refleksji nad ewolucją *marksistowskiej historii filozofii* w Polsce od czasów stalinowskiego dogmatyzmu do lat osiemdziesiątych XX wieku i – co tu najistotniejsze

⁶ Por. Z. K u d e r o w i c z: *Obrońca wartości zagrożonych...*, s. 174.

⁷ Ibidem, s. 176–177.

⁸ Ibidem, s. 179. Kuderowicz pisze także: „Ważnym, choć niełatwym zadaniem historyka filozofii jest ukazanie związku koncepcji filozoficznych – nawet tych najbardziej ogólnych i abstrakcyjnych – z obserwowanymi w historii kultury przekonaniem o tym, co ważne w ludzkim życiu, rozwoju społecznym, w nauce czy sztuce. Historyk filozofii powinien być przy tym świadomy, że wartościotwórcze implikacje refleksji filozoficznej mogą być wielostronne, a przy tym ulegają zmianie w miarę tego, jak zmienia się sytuacja historyczna [...]”. Ibidem, s. 176.

– wskazania metodologicznych osobliwości tej dyscypliny, a także dalszych perspektyw uprawiania jej w ramach marksizmu⁹. Stwierdził mianowicie, że marksistowska historia filozofii nie zamyka się w obszarze analiz immanentnych, lecz stosując takie kategorie badawcze jak *formacja społeczna*, *zróżnicowanie klasowe*, *walka klas społecznych*, nakierowana jest na interpretowanie rozmaitych filozofii jako aktywnych składników życia społecznego, że „bada ich funkcjonowanie w obronie żywiołowych wartości, jakie powstają z doświadczeń występujących w historii społecznych ugrupowań”¹⁰. Zwraçał uwagę także na to, że marksistowska historia filozofii, stojąc na stanowisku historyzmu, dąży do zdemaskowania pretensji filozofii do „prawdy absolutnej” przez odsłonięcie historycznych uwarunkowań filozofowania oraz obecności w nich „ideologicznych iluzji”.

Uprawiane z pozycji marksizmu dziejopisarstwo umożliwia także zdefiniowanie filozofii jako refleksji nad sensem ludzkiego życia. Pozwala to – zdaniem Kuderowicza – dostrzec i zrozumieć ciągłość doświadczenia filozoficznego, pewne stałe – pomimo nieuniknionych przemian historycznych – elementy filozofowania, a przede wszystkim wykazać postęp poznawczy w dziedzinie filozofii.

W innym kontekście dostrzec można problem wartości w koncepcji studium dziejów filozofii, z którą wyszedł Stefan Swieżawski, a za nim filozoficzne środowisko KUL, które zorganizowało się po drugiej wojnie światowej. Nie ulega wątpliwości, że badacz ten miał świadomość znaczenia kwestii ocen wartościujących z punktu widzenia sprawnego funkcjonowania warsztatu historyka filozofii i osobno się na ten temat wypowiadał w książce *Zagadnienie historii filozofii*¹¹. Powiązanie jednak całościowej wizji historiografii filozofii, jaką niesie to monumentalne dzieło, z funkcjonowaniem środowiska filozoficznej szkoły lubelskiej, z lansowanym przez nie rozumieniem filozofii, oceną jej stanu w wieku XX i wynikającym stąd programem badań systematycznych – wszystko to odsłania możliwość innego niż metodologiczne spojrzenia na podnoszone tu sprawy.

⁹ Por. Z. Kuderowicz: *Marksizm w badaniach nad historią filozofii*. „Edukacja Filozoficzna” 1986, vol. 1, s. 50.

¹⁰ Ibidem, s. 50. Por. także: A Walicki: *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*. „Aletheia” 1987, nr 1, s. 125. Takie ujęcie zadań stojących przed historykiem filozofii przypomina pierwszą – według Walickiego – deklarację metodologiczną L. Kołakowskiego z jego studium o filozofii Spinozy (L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958). Zdaniem Walickiego, Kołakowski próbuje tu pokazać filozofię jako naukę o człowieku. Swoje dążenia zaś formułował następująco: „[...] chodzi o to, by pokazać klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej [...]” (L. Kołakowski: *Jednostka...*, s. 5).

¹¹ Por. S. Swieżawski: *Zagadnienie historii filozofii...*, s. 809–821.

Daje się ów punkt widzenia przybliżyć, jeżeli przywołamy odczytanie prac historycznofilozoficznych Martina Grabmanna, które zaproponował Czesław Głombik w książce *Martin Grabmann i polska filozofia katolicka*¹². Otóż tym, co – zdaniem autora – napędzało badania Grabmanna nad dziejami scholastyki, była chęć pokazania jej związków z filozofią współczesną. W przywołanej pracy czytamy: „Zaryzykować można wręcz twierdzenie, że sens badań nad filozofią wieków średnich wiązał [Grabmann – M.T.] wprost z możliwością pozytywnej odpowiedzi na pytanie o wpływ tej filozofii na późniejsze stulecia, w tym także na wiek dwudziesty”¹³. Autor *Die Geschichte der scholastischen Methode* interesował się kwestią, w jakim stopniu scholastyka podołać może oczekiwaniom i wymagom myśli współczesnej i czy może stać się na nowo teoretyczną podstawą filozofowania katolików. Na te pytania, wyrażające wyjściowe nastawienie badawcze, odpowiedział Grabmann w swych pracach twierdząco. Wyrażał pogląd o uniwersalnym walorze scholastyki, która „może świat odnowić”, jeśli tylko zostanie światu przywrócona. Grabmann zatem dokonał – zdaniem Głombika – oceny scholastyki ze względu na jej wartości dla dalszych stuleci¹⁴.

Jeśli tak rozumiany sens wartościujący nadać koncepcji historii filozofii, to analogiczny do Grabmannowskiego program badań historycznofilozoficznych odnaleźć można w środowisku filozoficznym szkoły lubelskiej. Tu także z analogiczną intencją interesowano się związkami filozoficznej przeszłości z jej teraźniejszością, czyniąc z tej relacji jeden z głównych elementów projektowanej koncepcji badań historycznych i systematycznych na polu filozofii.

Wszelako dla Swieżawskiego i jego uczniów sposób rozumienia owej relacji wyznaczała diagnoza stanu filozofii w połowie XX wieku. W opinii tego środowiska, wyrażonej w drugiej połowie lat pięćdziesiątych, jesteśmy świadkami najdłuższego w historii kryzysu filozofii¹⁵. Stwierdzano przy tym – trzymając się konsekwentnie klasycznego poglądu o pierwszeństwie i podstawowym znaczeniu metafizyki pośród innych dyscyplin filozoficznych – iż kryzys ów osiągnął przede wszystkim metafizyki i w związku z tym naprawa filozofii powinna pójść drogą rewitalizacji realistycznie zorientowanej refleksji nad rzeczywistością¹⁶.

¹² Por. C. G ł o m b i k: *Martin Grabmann i polska filozofia katolicka*. Katowice 1983.

¹³ Ibidem, s. 25–26.

¹⁴ Por. ibidem, s. 26.

¹⁵ Por. *Wstęp* autorstwa M.A. K r a p c a, S. S w i e ż a w s k i e g o do książki: *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Swieżawskiego (historia filozofii) i prof. dra Alberta Krapca OP (metafizyka), w wyborze*. Red. M.A. K r a p i e c, S. S w i e ż a w s k i. Poznań 1956, s. 2.

¹⁶ Por. ibidem, s. 5–6.

W tym celu postulowano silne powiązanie nowych badań systematycznych w obrębie metafizyki z badaniami historycznofilozoficznymi. Nieufnie bowiem odnoszono się w Lublinie do wszelkich prób filozofowania *ab ovo*, nie liczących się z nagromadzonym przez wieki doświadczeniem filozoficznym. A prób takich dostrzegano w filozofii współczesnej wiele. Żywiono przy tym głębokie przekonanie, że historia filozofii odegrać powinna wobec filozofii podwójną rolę: nauczycielki, a przede wszystkim, służebnicy. Gruntowna wiedza historycznofilozoficzna jest filozofom systematykom oczywiście niezbędna. Wszelako historyk filozofii, sam będąc filozofem, ma szczególne możliwości i kompetencje do stawiania takich pytań pod adresem filozoficznej przeszłości, które dla myśli współczesnej są najcenniejsze, które, po pierwsze, umożliwiają pogłębione zrozumienie aktualnego *status quo* filozofii przez osadzenie go w tradycji, a po drugie, dostarczyć mogą cennych inspiracji, wręcz wyznaczyć teoretyczną perspektywę i kierunek badań systematycznych.

Zatem *historia philosophiae magistra et ancilla philosophiae*. Aby jednak uczynić zadość temu hasłu, a powoływano się na nie otwarcie, trzeba odpowiedniego zaprojektowania koncepcji filozoficznej historiografii. I tu, idąc za Gilsonem, wyrażano przekonanie, że badania historycznofilozoficzne najlepiej jest realizować na dwóch poziomach. Pierwszy z nich, przygotowawczy, to wyjaśniające i interpretujące studium poglądów filozoficznych, tak jak pojawiały się w historii wyrażane przez poszczególnych filozofów. Drugi zaś to już nie badanie historycznych poglądów lub doktryn, lecz – jak powiadał Swieżawski – *historiografia samej filozofii* – historyczne studium „czystych”, „nagich” pojęć, czy też struktur filozoficznych oraz zachodzących między nimi związków. I właśnie to wyższe piętro badań historyczno-filozoficznych realizuje najlepiej filozoficzne możliwości historiografii. Rzec można, że jest (albo może być) realizacją projektu *filozoficznej* – w sensie podporządkowanej filozoficznym celom – *historiografii filozofii*.

Zdaniem Swieżawskiego, nadać jej trzeba charakter korygujący i normatywny. Historyk ma wręcz obowiązek wyjść poza historyczny sens badanych filozofii i z punktu widzenia uniwersalnych zasad rządzących myśleniem uzupełniać i poprawiać dotychczasowe filozofie, wykazując – jeśli trzeba – ich braki i błędy. Chodzi tu o poszukiwanie właściwych następstw, jakie powinny wywołać określone poglądy na tle tych, które w rzeczywistości miały miejsce¹⁷. Innymi słowy, idzie o wskazywanie kierunku poszukiwań prawdy filozoficznej na podstawie ustalonej prawdy historycznej.

¹⁷ Por. S. Swieżawski: *Zagadnienie historii filozofii...*, s. 397–398.

Tak zorientowana praca historyka filozofii powinna – zdaniem autora *Zagadnienia...* – zostać wykorzystana przez filozofa systematyka. Dostarcza mu ona przede wszystkim ważnych pouczeń negatywnych – uświadamia, jak nie należy filozofować. Swieżawski pisze: „Dzięki bowiem doświadczeniu historycznemu może się filozof przekonać niejako empirycznie, »laboratoryjnie«, do jakich następstw muszą prowadzić pewne założenia – i może wyciągnąć stąd wniosek o dużym znaczeniu praktycznym, zgodnie z którym należy odrzucić jako niemożliwe do przyjęcia wszelkie takie podstawowe założenia filozoficzne, z których wynikają następstwa absurdalne albo niezgodne z oczywistością i ze zdrowym rozsądkiem”¹⁸.

Dlatego właśnie, w związku z kryzysem filozofii, a jednocześnie w głębokim przekonaniu o słuszności egzystencjalnej interpretacji koncepcji bytu św. Tomasza z Akwinu (koncepcji traktowanej w środowisku lubelskim jako „recepta” na kryzys, jako ponowne oddanie głosu „filozofii wieczystej”, zagłuszonej polifonicznym chórem doktryn współczesnych) zakrojono w KUL szeroki program badań historycznofilozoficznych nad dziejami metafizyki realistycznej, przede wszystkim uprawianej w ramach tradycji arystotelesowsko-tomistycznej¹⁹.

Atoli odnowienie realistycznej filozofii metafizycznej uprawianej w duchu Akwinaty potrzebne było nie tylko samej filozofii. Ważne było także z punktu widzenia stanu kultury zachodniej, zdewastowanej w sensie duchowym traumatycznym doświadczeniem drugiej wojny światowej, oraz z punktu widzenia przemian, które dokonywały się w Kościele katolickim w połowie XX wieku. Te przeświadczenia towarzyszyły Swieżawskiemu, gdy w charakterze rzecznika i propagatora egzystencjalnego tomizmu występował podczas II Soboru Watykańskiego, przekonując licznych adwersarzy, że najlepiej z funkcji *ancillae theologiae* wywiązać się może na nowo odczytana filozofia św. Tomasza, mająca wciąż wielkie walory dla formacji duchowej ludzi wierzących²⁰.

Można zatem powiedzieć, że jak Grabmann scholastykę, tak jednoznacznie pozytywnie (z punktu widzenia roli w filozofii, kulturze i życiu Kościoła) oceniał Swieżawski i jego współpracownicy walory metafizyki realistycznej tomizmu. Przeważająca część jego dorobku, zarówno naukowego, jak i publicystycznego, ogniskuje się wokół tych zagadnień. Uświa-

¹⁸ Ibidem, s. 595–596. Por. S. Swieżawski: *Zbieżność metafizyki realistycznej i historiografii*. W: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*. Red. Z. Żarnicka. Warszawa, Kraków 1964, s. 286–287.

¹⁹ Por. *Streszczenia rozpraw doktorskich...*, s. 15–16.

²⁰ Por. S. Swieżawski, J. Kalinowski: *Filozofia w dobie Soboru*. Warszawa 1995, s. 68–78.

damia też jednoznacznie, że drogę do takiego stanowiska torowało studium dziejów filozofii.

Zestawieniu obok siebie poglądów obu badaczy nie przyświecała intencja wartościująca – wskazania stanowiska z takiego czy innego punktu widzenia „lepszego”. Chodziło jedynie o sygnalizowane w uwagach wstępnych ukazanie dwóch odmiennych ujęć historiografii filozofii, w których zaznacza się w osobliwy sposób perspektywa aksjologiczna. Warto wszakże zdać sobie sprawę z jednej przynajmniej różnicy, która jak się wydaje, wpływa na odmienny charakter aksjologicznego zaangażowania obu stanowisk.

Otóż obaj badacze organizują swe rozumienie filozofii i jej dziejopisarstwa, odwołując się do odmiennych tradycji filozoficznych, i to odmiennych nie tylko w sensie genetycznym, lecz także teoretyczno-metodologicznym. Z jednej strony mamy tradycję filozofii marksistowskiej, w której ramach kategoria historyzmu wyznacza zasadniczą strategię badawczą zarówno w filozofii, jak i w studiach nad jej historią. Takie podejście rodzi przekonanie o istotnym znaczeniu pozateoretycznych determinant rozwoju filozofii – ciągle zmieniającego się, egzystencjalnego podłoża wiedzy. Kuderowicz wyakcentował w nim wątki aksjologiczne i stąd właśnie – jak się zdaje – funkcjonalna koncepcja filozofii jako obrony wartości zagrożonych, a co za tym idzie – preferowana przez niego perspektywa oglądu jej przeszłości.

Z drugiej strony mamy badacza identyfikującego się jednoznacznie z arystotelesowsko-tomistycznym nurtem filozofii klasycznej, nurtem akcentującym wieczysty charakter problematyki filozoficznej. Przy czym fundamentalne znaczenie dla filozofii mają – według niego – problemy metafizyczne. Dlatego też dzisiaj, w czasach braku metafizycznego zaangażowania filozofii, historycznej relatywizacji jej problematyki, w czasach zdefiniowanych jako kryzys filozofii, szczególnego znaczenia nabierają historycznofilozoficzne studia w ramach teorii bytu. Swieżawski pisał: „To historia metafizyki, filozofii bytu wyznacza postęp w filozofii i sens historii filozofii. W związku z tym to ona przede wszystkim powinna być badana pod tym kątem. [...] Gdyż nie ma historii filozofii bez historii metafizyki, tak jak nie ma filozofii bez metafizyki”²¹.

Jednakże i Kuderowicz nie interesuje się przeszłością filozofii dla niej samej, a bliski mu historyzm zdaje się przybierać postać umiarkowaną. Filozofia jest, oczywiście, dla niego ekspresją żywołowo zmieniających się wartości, lecz ekspresje te są dlań wyrazem zmagania się człowieka z zawsze aktualnymi problemami sensu istnienia świata, życia człowieka i jego wytworów. W wydanej na początku lat siedemdziesiątych XX wieku pracy

²¹ Ibidem, s. 59.

*Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burchardta*²² świadomie koncentrował się na wciąż aktualnej problematyce ciągłości kultury, trwałości jej wytworów, możliwości dialogu między różnymi epokami, kwestii spontanicznej twórczości i ulegania tradycji. To nastawienie – poszukiwanie w przeszłości tego, co ważne, a nie tylko ciekawe dla filozofujących dzisiaj – stanowi jeden z istotnych rysów jego działalności naukowej.

²² Por. Z. K u d e r o w i c z: *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burchardta*. Warszawa 1973, s. 25–30.