



Witold Nowak

Tłumaczenie

ORCID: 0000-0002-3799-1851  
(Uniwersytet Rzeszowski, Polska)

## Stefan Harassek i problemy filozofii współczesnej

Wpływ czynnika narodowego na filozofię wyraża się w dwóch modelach historii filozofii: problemowym i kulturalistycznym. Kulturalistyczna odmiana historii filozofii obejmuje nie tylko same problemy, sposoby ich rozwiązywania i rekonstrukcję argumentacji, lecz także cały kulturowy kontekst danego filozoficznego *oeuvre*. Wśród czynników wpływających na filozofię analizuje się także narodową tradycję, w jakiej sytuacji się filozof. Kulturalistyczna historia filozofii wymaga dużej kompetencji kulturowej i erudycji. Badacz musi umieć ukazać wzajemne związki różnych dziedzin kultury człowieka: filozofii, religii, nauki, literatury, sztuk wizualnych. Natomiast pisanie problemowej historii filozofii czyni koniecznym, aby badacz miał rozwinięte zdolności analityczne.

**Słowa kluczowe:** Stefan Harassek, historia filozofii, metafizyka, narodowość, kulturoznawstwo

### Wstęp

Punktem wyjścia niniejszych rozważań jest rozprawa polskiego filozofa Stefana Harasska *Piotr Duhem i Max Scheler o cechach narodowych nauki i filozofii* opublikowana w dwóch częściach (w latach 1931 i 1932) w wydawanym w Krakowie „Kwartalniku Filozoficznym”. Od razu warto zaznaczyć, że zagadnienie główne tej rozprawy podejmował Harassek jeszcze później, rozważając je w kontekście radykalnej filozofii „narodowej” Bronisława Trentowskiego<sup>1</sup>.

Problemy podejmowane w rozprawie nie straciły na aktualności. Jest tak, bowiem w kwestii wpływu czynnika narodowego na filozofię ścierają się wciąż dwie koncepcje fundamentalne. Pierwsza ma proveniencję oświeceniową. Zgodnie z nią rozum – rozum filozoficzny, rozum nauki – odkrywa istnienie uniwersalnych praw. Koncepcja ta zakłada, że możliwe jest poznanie zdobywające wyniki obowiązujące powszechnie, a czynnik narodowy w nauce ma za sedyment,

<sup>1</sup> S. Harassek, *Trentowski o filozofii narodów europejskich* [w:] tegoż, *Filozofia a ethnos*, słowo wstępne S. Symotiuk, Wyd. UMCS, Lublin 1994, s. 99–196.

mający osad, który zaciemnia jedynie soczewkę badacza. Druga koncepcja – nazwijmy ją romantyczną, jako że w tej epoce najbardziej ją rozwijano – uznaje element narodowy za pozytywny mnożnik poznania. *Ethnos* jest tu punktem widzenia podobnym do postawy zajmowanej podczas rozmowy przez imponującego dyskutanta. Nie lekceważymy tego, co dyskutant chce powiedzieć, przeciwnie – jesteśmy zaintrygowani, zaciekawieni, skłonni do zadawania pytań i do dyskusji. Więcej, czynnik narodowy stanowi w tej koncepcji rodzaj zasobu moralnego, który motywuje, wspomaga i wzbogaca poznającego człowieka, a także decyduje o unikatowości jego punktu widzenia. W nowszej filozofii powyższe kwestie powróciły w sporze liberałów i komunitarian, zwłaszcza w jego części poświęconej wyjaśnieniu historycznemu oraz zasobom moralnym<sup>2</sup>.

Po prezentacji poglądów Harasska i ukazaniu ich źródeł będę starał się pokazać ich wagę dla współczesnych dyskusji filozoficznych. Już teraz zasygnalizuję, iż są one rozpatrywane w takich dyscyplinach, jak socjologia wiedzy i metodologia historii filozofii. Socjologia wiedzy bada społeczne uwarunkowania wiedzy ludzkiej, analizując związki między warunkami powstawania wiedzy i jej treścią, próbuje też ustalić warunki generujące określone typy myślenia. Szczegółowe analizy socjologii wiedzy obejmują mentalność epoki lub warstw społecznych, dominujące ideologie i sposoby myślenia oraz skłonności ludzi do wyjaśniania zjawisk w określony sposób<sup>3</sup>.

Bliska socjologii wiedzy jest społeczna historia wiedzy. Docieka ona relacji między typami wiedzy, w tym filozofią, i społecznymi kontekstami ich narodzin i oddziaływania. Ukazuje, jakie typy środowisk, miast, instytucji (np. uniwersytetów, klubów Szkocji czy francuskich salonów) generują powstawanie określonych rodzajów myślenia i filozofowania, w tym form i stylów pisarstwa naukowego i filozoficznego. Od socjologii wiedzy różni ją większy nacisk na ukazanie realnych zdarzeń i procesów dziejowych w ich swoistości aniżeli poszukiwanie prawidłowości w procesach społecznych<sup>4</sup>. Jeszcze jeden ważny kontekst dla badań dziejów filozofii stanowi historia nauki<sup>5</sup>. Wiadomo, że związki między naukami eksperymentalnymi i filozofią były szczególnie silne w okresie wczesnonowożytnym<sup>6</sup>. W tym kontekście interesujące są związki

<sup>2</sup> Zob. W.M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s. 56–84.

<sup>3</sup> Zob. R. Sojak, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004. Zob. też *Mocny program socjologii wiedzy*, oprac. B. Barnes, D. Bloor, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1993.

<sup>4</sup> P. Burke, *Społeczna historia wiedzy*, przeł. A. Kunicka, Aletheia, Warszawa 2016. Zob. też R. Bod, *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*, przeł. R. Pucek, Aletheia, Warszawa 2013.

<sup>5</sup> Ch. van Doren, *A History of Knowledge*, Ballantine Books, New York 1992.

<sup>6</sup> *The Rise of Scientific Europe 1500–1800*, ed. by D. Goodman, C.A. Russell, Hodder & Stoughton, London 1991.

filozofii z instytucjami, w tym zwłaszcza z uniwersytetami i instytutami badawczymi<sup>7</sup>. Szerokim wreszcie kontekstem odniesienia dla dziejów filozofii pozostaje historia idei. Ta sporna dyscyplina, inaugurowana w latach 40. XX w. w USA przez A.O. Lovejoya, zajmuje się badaniem idei, wyłuskując je z rozmaitych tekstów kultury, bez preferowania tekstów filozoficznych<sup>8</sup>.

## Stefan Harassek i jego metoda badawcza

Stefan Harassek był krakowskim historykiem filozofii. Urodził się 28 września 1890 r. Jego ojciec, Henryk Harassek, był prawnikiem, piastował stanowisko sędziego, matka nazywała się Stefania Mydlarska. Maturę zdał w 1909 r. w Gimnazjum św. Jacka w Krakowie, a następnie studiował filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim; w tym czasie przez rok przebywał na uniwersytecie w Wiedniu. Należał do środowiska młodzieży skupionej wokół Ignacego Chrzanowskiego, polonisty, który nakłonił Harasska do zajęcia się polską filozofią XIX w. Stąd wzięła inspirację rozprawa doktorska Harasska zatytułowana *Kant w Polsce przed 1830 r.* obroniona w 1915 r., a wydana drukiem w Krakowie rok później. W dziesięć lat po uzyskaniu stopnia doktora wydał monografię *Józef Gołuchowski. Zarys życia i twórczości*, zaś w roku 1925 habilitował się na UJ. Następnie na rodzimej uczelni prowadził w latach 1926–1939 wykłady z historii filozofii, a także zajęcia w gimnazjach krakowskich. 6 listopada 1939 r. został aresztowany przez Niemców podczas spotkania profesorów UJ z władzami okupacyjnymi Krakowa i wywieziony do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen. Wrócił stamtąd w lutym 1940 r. i do 1945 r. ukrywał się w Pilźnie koło Tarnowa, angażując się w tajne nauczanie. Po wyzwoleniu Krakowa podjął na nowo pracę na UJ, ale rychło przeniósł się stamtąd do Lublina, gdzie powstawała nowa uczelnia. Na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej kierował Katedrą Filozofii II, wykładał także na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1946 r. został mianowany profesorem zwyczajnym w UMCS. Zmarł w Lublinie 7 grudnia 1952 r.

Zainteresowania badawcze Harasska dotyczyły historii filozofii niemieckiej (kantyzm) oraz dziejów filozofii polskiej. W kręgu niemieckim zajmował go przede wszystkim kantyzm, w kręgu polskim – najpierw reakcja środowisk Oświecenia na subiektywistyczne konsekwencje kantyzmu, potem natomiast

<sup>7</sup> D.W.F. Hamlyn, *Being a Philosopher. The History of a Practice*, Routledge, New York and London 1994.

<sup>8</sup> J. Cabaj, *A.O. Lovejoya filozofia i koncepcja historii idei*, Wyd. UMCS, Lublin 1989. W Baltimore przy Johns Hopkins University Lovejoy założył – wraz z Ch. Boasem i G. Chinaradem – History of Ideas Club oraz czasopismo „Journal of the History of Ideas”.

wysiłki polskiej myśli narodowej, aby oprzeć się pangermanizmowi nurtów neokantowskich. Mówiąc o filozofii uprawianej w Polsce, Harassek ubolewał nad „kultem myśli obcej” panującym w naszym kraju. Według niego, uderzający jest praktycyzm filozofii polskiej: jej skupienie na problemach bieżącego życia społecznego i politycznego. Cecha ta wiąże się z ustawicznie zagrożonym w ciągu dziejów bytem narodu i państwa polskiego. Podupadłe i zniszczone instytucje i struktury tego życia trzeba było wciąż odbudowywać i do tej restauracyjnej roli wykorzystywano filozofię.

Przyjrzyjmy się metodzie polskiego badacza. Autor wychodzi od analizy treści pojęć. Już na początku swej rozprawy rozważa Harassek problem psychiki narodu<sup>9</sup>. Cechy narodowe wydobywa z jednostek przede wszystkim wojna, podczas gdy w czasie zwykłym, pokojowym, u ludzi wybijają się cechy odciskane w nich przez wykonywane zawody; wszak, mówił F. Nietzsche, zawód jest „kręgosłupem życia”. Dlatego: „więcej cech wspólnych mogliśmy z pewnością odkryć u filozofów wszystkich narodów, aniżeli odkrylibyśmy ich u osobników wszystkich zawodów i stanów jednego narodu”<sup>10</sup>. Za Müllerem-Freienfelsem przyjmuje z kolei Harassek, że wpływ czasu na psychikę ludzką oraz na filozofię jest silniejszy aniżeli czynnik narodowy. Stąd filozofia wszystkich narodów Europy w wieku XVIII miała więcej cech wspólnych niż filozofia francuska w wieku XIII i XVII.

Ranga rozważań Harasska leży także w postawieniu nowych doniosłych pytań. W nawiązaniu do autorów niemieckich – H. Leiseganga, P. Bartha, K. Jaspersa, P. Wundta – stawia ich cały szereg. Czy psychika narodu odciska wpływ jedynie na filozofii czy także na naukach szczegółowych? Czy wpływ ten jest w obu wypadkach równoznaczny? I jeszcze: „Czy dotyczyłby on treści wypowiedzi na poszczególne zagadnienia naukowe i filozoficzne, czy odbiłby się na wynikach badań i rozważań, czy też raczej wycisnęły swe piętno tylko na sposobach ujmowania tych zagadnień i na metodach badania? A może psychika narodu wpływa na powstawanie pewnych zagadnień? Może ona decyduje o stopniu zainteresowania się nimi?”<sup>11</sup>.

Do powyższych pytań dochodzą jeszcze inne, a mianowicie o to, czy wpływ ducha narodowego jest najsilniejszy u geniuszy czy też raczej w twórczości ogółu badaczy? Czy od tego wpływu naukowcy i filozofowie mogą się wyzwolić? Czy badacz powinien pozwolić na „sterowanie” sobą przez czynnik narodowy? Czy taki ewentualny wpływ podnosi czy obniża wartość jego dzieła?

<sup>9</sup> Na temat ontologii wspólnoty zob. M.M. Bogusławski, *Humanistyka z perspektywy ontologii kulturowej*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018, s. 87–115.

<sup>10</sup> S. Harassek, *Piotr Duhem i Max Scheler o cechach narodowych nauki i filozofii* [w:] tegoż, *Filozofia a ethnos*, s. 19.

<sup>11</sup> Tamże, s. 20–21.

Istotne pytania nie kończą się w tym miejscu. Oto bowiem różnice między narodami dotyczyć mogą nie tylko umysłowości, lecz także uczuć i elementu wolitywnego. Wszak uczucia mogą, jak się zdaje, zabarwiać czyjeś poglądy (np. *saudade* Portugalczyków), a określone nastawienie woli może określać rozwiązanie jakiegoś filozoficznego problemu (np. amerykańska skłonność do osiągnięcia sukcesu).

## Filozofia narodowa i filozofia narodu

Zatrzymajmy się na chwilę przy pojęciu i charakterystyce filozofii polskiej. Zasadniczo tym terminem określamy dorobek filozofów będących Polakami. Przykładami filozofii narodowej była u nas filozofia Trentowskiego, a w Niemczech Fichtego: „Pokazuje się zatem, iż koncepcja Trentowskiego, dotycząca misji filozofii słowiańskiej, była zaledwie jednym, choć niewątpliwie najbardziej ważkiem i znamienym ogniwnem w całym łańcuchu analogicznych konstrukcyj historiozoficznych, które od Szaniawskiego, Mochackiego, Tyszyńskiego i Krasieńskiego szły poprzez Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego, Hoene Wrońskiego do rąk całej plejady naśladowców”<sup>12</sup>. Filozofii polskiej daje się przyporządkować pewien charakterystyczny zbiór zagadnień. Należą do nich kwestie: czym jest i jak istnieje naród? Jaka jest rola Polski w dziejach? Jakim prawidłowościom podlegają dzieje świata i Polski? Występowanie tych zagadnień – historiozoficzno-religijnych – w pracach polskich myślicieli ma swe źródło w dziejach naszego narodu i państwa, a ściślej w fakcie, iż obie te formy bytu były często zagrożone. Filozofujący badacze w tradycji polskiej z reguły występowali w roli – by przywołać typologię L. Kołakowskiego z jego eseju z roku 1959 – kapłanów, niezwykle zaś rzadko w roli błaznów<sup>13</sup>. Błaznujący Witkacy (S.I. Witkiewicz) należy do wyjątków naszej filozofii.

Zauważa Harassek spore różnice między głównymi krajami europejskimi, gdy chodzi o nawiązywanie do idei narodu. Idea nauki narodowej jest najsilniej obecna u Niemców, zaś najdalsza jest od niej myśl francuska. Za Fustelem de Coulanges nasz badacz stwierdza: „Wiedza francuska jest liberalna, a niemiecka patriotyczna”<sup>14</sup>, co najdobitniej dochodzi do głosu w nauce historii, gdzie dzieje Niemiec ujęte zostają jako panegiryk. Z kolei porównując sposób myślenia

<sup>12</sup> S. Harassek, *Trentowski o filozofii narodów europejskich*, s. 157.

<sup>13</sup> L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, przedmowa, wybór i oprac. Z. Mentzel, t. II: *Aneks*, Londyn 2002, s. 263.

<sup>14</sup> S. Harassek, *Piotr Duhem i Max Scheler o cechach narodowych nauki i filozofii*, s. 29.

Francuzów i Anglików, zgadza się Harassek z twierdzeniami H. Taine'a i P. Duhema, iż pierwszy bierze rzeczy głęboko i wąsko, nie bojąc się abstrahowania i uogólnień, gdy drugiego cechuje rozległość i skłonność do indukcji na podstawie wyczerpującego zbadania przypadków. O ile dziełem emblematycznym dla tradycji francuskiej jest *Discours de la méthode* (1637) R. Descartesa, to dla myśli angielskiej jest nim *Novum Organum* (1620) F. Bacona. „Jak umysłowość Descartesa zdaje się przenikać całą filozofię francuską, tak zdolność imaginacyjna Bacona, jego zamiłowanie do tego, co konkretne i praktyczne, jego nieznanomość i pogarda wszelkiej abstrakcji i dedukcji, weszła niejako w krew filozofii angielskiej”<sup>15</sup>. Jednak to nie myśl francuska jest, zdaniem Duhema, największym przeciwieństwem niemieckiej, lecz myśl angielska. O tej ostatniej można powiedzieć, że „Nie pragnie ona bynajmniej ścisłego rozumowania, które by wiązało w jeden łańcuch sądy, nie szuka ładu systematycznego i sztucznego; nie znajdzie tu ani śladu owego *esprit géométrique*; jest za to nadzwyczajna wprost zdolność jasnego i wyraźnego widzenia olbrzymiej ilości przedmiotów konkretnych, połączona z umiejętnością pozostawiania każdego z nich na tym miejscu, gdzie go umieściła złożona i ruchoma rzeczywistość. Wiedza angielska jest na wskroś intuicyjną”<sup>16</sup>.

Duhem skłaniał się do poglądu – odnajdziemy go także u amerykańskiego twórcy historii idei jako dyscypliny badawczej A.O. Lovejoya – że dzieła wielkich geniuszy wyrastają zarówno ponad swój czas, jak i ponad naród. Reprezentują to, co ogólnoludzkie: „Można się zatem spodziewać, że cechy geniuszu, właściwego poszczególnym narodom, wystąpią najwydatniej w dziełach drugorzędnych, w utworach myślicieli pomniejszej miary; wielcy mistrze posiadają często umysł, w którym wszystkie władze i zdolności są tak harmonijnie ustosunkowane, że doktryny ich, zupełnie doskonałe, nie mają żadnego piętna charakteru indywidualnego ani narodowego”<sup>17</sup>. Harassek słusznie zarzuca Duhemowi, że ten nie precyzuje, czy źródłem cech narodowych jest czynnik wrodzony, odziedziczony czy też to, co nabyte pod wpływem środowiska, oddziaływania lektur, wychowania etc.<sup>18</sup>. Z niektórych wszak wypowiedzi francuskiego badacza można wnioskować, że skłaniał się on do pierwszej odpowiedzi, przyjmował wszak, że cechy narodowe cechuje stałość i niezmiennność.

<sup>15</sup> Tamże, s. 34.

<sup>16</sup> Tamże, s. 44. Uczony angielski odpowiada zatem lisowi w typologii umysłów przedstawionej przez I. Berlina w pracy *Jeź i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, przeł. A. Konarek, K. Tarnowska, H. Krzeczkowski, Aletheia, Warszawa 1993.

<sup>17</sup> S. Harassek, *Piotr Duhem i Max Scheler o cechach narodowych nauki i filozofii*, s. 47.

<sup>18</sup> Tamże.

## Max Scheler o socjologii filozofii

Duhem był fizykiem i filozofem nauki o ogromnym dorobku, który dziś wszakże jest nieco zapomniany. Inaczej z M. Schelerem – filozofem stosującym metodę fenomenologiczną do zagadnień filozofii kultury i religii – którego oddziaływanie jest wciąż potężne. Scheler był wszechstronnym nowatorem, uchodzi nie tylko za jednego z twórców antropologii filozoficznej, ale także za pioniera socjologii wiedzy, zaraz obok K. Mannheim<sup>19</sup>, od którego wszakże różni go uznanie logicznej pierwotności twierdzeń epistemologii względem twierdzeń socjopoznawczych.

Bardzo ważna dla rozwoju metafizyki jest społeczna (stanowa, klasowa) przynależność myśliciela, mówi Scheler. Zasadniczo o ile *homines religiosi* pochodzili z niskich warstw społecznych, to twórcy systemów metafizycznych reprezentowali warstwy oświecone i posiadające. Drugą ważną okolicznością rozwoju metafizyki wyznacza opozycja wsi i miasta. W metafizyce Indii na przykład zauważalny jest bezpośredni kontakt z naturą, zanurzenie w niej i wczucie, a także metafizyczno-demokratyczne przeświadczenie o jedności wszystkich istot żywych. Tymczasem metafizyka Zachodu to wytwór myśli miejskiej, co skutkuje ujmowaniem przez nią człowieka w separacji od natury, a nawet przyznawaniem mu władzy nad nią<sup>20</sup>. Wiemy dziś, jak ogromnych spustoszeń w środowisku naturalnym dokonano z inspiracji takimi poglądami<sup>21</sup>.

W różnych krajach, mówi Scheler, uprawianiem nauki i filozofii zajmowali się reprezentanci innych warstw społecznych. Średniowiecze było pod tym względem jednolite, kościelną scholastykę uprawiali wszak głównie zakonnicy. W czasach nowożytnych sytuacja się różnicuje<sup>22</sup>. We Francji filozofia to teraz dzieło oświeconej szlachty, jest tym samym światowa, nieakademicka i niepedantyczna. Takie cechy czynią ją dostępną dla całego wykształconego świata. Również we Włoszech filozofię tworzyła szlachta, i to głównie patrycjuszowska. Inaczej w Niemczech, gdzie od razu dostrzegamy intensywne przeciwieństwo szlacheckiego zamku i mieszczańskiego miasta. Filozofia niemiecka tworzona była przez wykształcone mieszczaństwo ewangelickie, często przez pastorów.

---

<sup>19</sup> Zob. S. Czerniak, *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*, PWN, Warszawa 1981; J. Niżnik, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1988.

<sup>20</sup> M. Scheler, *W kręgu socjologii metafizyki*, przeł. A. Węgrzecki [w:] tegoż, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. zespół, wstępem opatrzyli S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1990, s. 139.

<sup>21</sup> Zob. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, PWN, Warszawa 2018; A. Marzec, *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, PWN, Warszawa 2021.

<sup>22</sup> D.W.F. Hamlyn, *Being a Philosopher. The History of a Practice*, s. 42 n.

Stąd jej nieprzystępna, pedantyczna forma, odstrasżające terminy i szkolne konstrukcje. Geneza ta tłumaczy również niektóre aspekty merytoryczne owej filozofii, np. znikomy kontakt z matematyką i naukami przyrodniczymi, apolityczność i kontemplacyjność. Od filozofii francuskiej, ceniącej radykalizm, różniło ją programowe umiarkowanie. Od filozofii angielskiej, dzieła bogatego mieszczaństwa, różniła się filozofia niemiecka odseparowaniem od problemów przemysłu i techniki<sup>23</sup>.

U Schelera odnajdujemy pogląd – bronił go też włoski badacz E. Rignano – że wysiłki nauki i filozofii podejmowane przez poszczególne narody powinny się uzupełniać i że dopiero myśl narodów wzięta razem potrafi zapewnić pełen obraz rzeczywistości. Harassek słusznie zauważa, że u żadnego innego filozofa nie spotkamy tak silnego akcentowania pozytywnej roli czynnika narodowego w kształtowaniu wiedzy. Jest to godne uwagi, zważywszy na fakt, iż metoda fenomenologiczna odrzuca wszelkie aprioryczne konstrukcje, polega zaś na docieraniu do samych źródeł doświadczenia i chce najdokładniej zdawać sprawę z jego przebiegu.

Ponadto Scheler oryginalnie podkreśla, że od elementów narodowych najmniej zależą nauki ścisłe, w większym stopniu zależność ta widoczna jest w naukach humanistycznych, największa zaś pozostaje w filozofii. „Zależność ta rośnie w miarę tego, im bardziej złożony jest przedmiot badań, im bardziej usiłowania nasze zmierzają do ostatecznego poznania rzeczy i im wyższą wartość przykładamy do przedmiotu badanego”<sup>24</sup> – relacjonuje Harassek pogląd Schelera. Wpływ ten dotyczy wszakże nie tyle rezultatów poznawczych, co metodologii: wyboru przedmiotów badań i sposobów ich ujmowania, a także stylów pisarskich, w jakich ujmuje się przedmiot i prezentuje wyniki.

Spośród wszystkich dyscyplin filozoficznych najbardziej spleciona z osobowością myśliciela oraz z pierwiastkiem narodowym jest metafizyka, twierdzi Scheler. A oto racje dla tej tezy: „Całość bowiem świata, jako taka, dostępna jest teoretycznie tylko całości jakiejś osoby. Metafizyka jest zawsze czymś osobistym, jest zawsze uzależniona od wszystkich sił istotnych osobowości ludzkiej. Rezultaty jej pozostają też zawsze tylko hipotezami, w przeciwieństwie do hipotez nauk pozytywnych; są one ważne tylko dla tych, co solidaryzują się duchowo w swej istocie z istotą metafizyka”<sup>25</sup>. Idzie tu o metafizyczną rolę osoby i indywidualności we wszechświecie; osoba to wszak *nomen dignitatis*. Dlatego momenty określające poznanie filozoficzne i odróżniające je od innych rodzajów poznania to: rozwój w dużych skokach, wpływ osobistych warunków filozofa oraz narodowy charakter.

<sup>23</sup> M. Scheler, *W kręgu socjologii metafizyki*, s. 140–142.

<sup>24</sup> S. Harassek, *Piotr Duhem i Max Scheler o cechach narodowych nauki i filozofii*, s. 73.

<sup>25</sup> Tamże, s. 74.



W dziejach filozofii element narodowy nie od razu dochodził do głosu. W finale swej rozprawy *W kręgu socjologii metafizyki* Scheler wyróżnił cztery fazy dziejów metafizyki. Podstawą ich rozróżnienia jest wzięcie pod uwagę, kto był w każdej z nich głównym twórcą i nosicielem idei metafizycznych. I tak mamy, po pierwsze, fazę scholastyczną, gdy takim nosicielem jest stan kapłańsko-zakonny; jest to filozofia kościelna, ponadnarodowa, ujęta w terminach łacińskich; w opozycji do niej wystąpiły mistyka i humanizm, a następnie „właściwe filozofie narodów nowożytnych jako ruchy o zabarwieniu narodowym (Telesio, Campanella, Bruno, Kartezjusz, Bacon”<sup>26</sup>. Faza druga to filozofie młodych narodów europejskich – od Kuzańczyka do Kanta – podbarwione wprawdzie mitem narodu i wyrażone w językach tych krajów, lecz faktycznie nieukierunkowane na to, co narodowe jako takie, lecz mające poczucie kosmopolityzmu (bez uświadomienia, że jest on naprawdę tylko ukrytym europeizmem). Trzecia faza obejmuje filozofię nie tylko zabarwioną narodowo, ale i narodową w zamierzeniu. Jest to filozofia XIX w., która pełniła, zwłaszcza w Niemczech, rolę stymulatora świadomości narodowej. I faza czwarta – to powoli się wykształcająca kosmopolityczna filozofia światowa (*Weltphilosophie*), w ramach której dyskusja współtworzona jest przez myślicieli wielkich obszarów kulturowych<sup>27</sup>.

Refleksja Schelera przynosi jeszcze jedną ważną ideę, zakorzoną w myśli J.W. Goethego. Zgodnie z nią adekwatnego obrazu świata nie potrafi nam dostarczyć filozofia jednego tylko narodu, ale dopiero cała ludzkość. Należyty obraz rzeczy dać może tylko całość narodowych obrazów świata – wszystkie one uzupełniają się wzajem, a żaden naród nie może być zastąpiony przez inny. Element narodowy nie jest bynajmniej czymś, co – jak mniemało Oświecenie – zaciemnia nasze poznanie i ogranicza. Przeciwnie, jest jego potężnym motywatorem i skutecznym mnożnikiem. Jest czynnikiem, który wzbogaca i wzmacnia ogólny rozum ludzki.

### Filozofia i narody dziś

W perspektywie twórczo zarysowanej przez Schelera warto spojrzeć na inne jeszcze tradycje filozoficzne. Kształtowanie idei narodowej i swoisty maksymalizm właściwy jest tradycji filozofii rosyjskiej. Filozofowie rosyjscy stawiają pytania ostateczne i czynią to bardzo często wprost, w sposób obcy filozofii okcydentalnej. Filozofii rosyjskiej właściwe są też silne tradycje antyracjonalizmu oraz brak ścisłego rozdziału pomiędzy filozofią i religią z jed-

<sup>26</sup> M. Scheler, *W kręgu socjologii metafizyki*, s. 142.

<sup>27</sup> Tamże, s. 143. Scheler przypisuje Niemcom zainicjowanie *Weltphilosophie*, a to za sprawą włączenia w dyskusję mądrości Indii przez takich autorów, jak F.W.J. Schelling, A. Schopenhauer, P. Deussen i E. von Hartmann.

nej strony oraz filozofią i literaturą piękną z drugiej. Wielcy pisarze rosyjscy – L. Tołstoj, F. Dostojewski – są zarazem wielkimi myślicielami Rosji, w ich twórczości przejawia się inspiracja religijna i elementy mistycyzmu<sup>28</sup>.

Jak żadna inna na nowatorskie formy stylistyczne pozostaje wciąż otwarta filozofia francuska. Od dawna nie troszczy się ona o odgraniczanie filozofii od literatury, interesuje ją przede wszystkim nowatorstwo problemowe i stylistyczne, zdolność tekstu do otwierania wyobraźni czytelnika i nieskrępowana wolność pisarska<sup>29</sup>. Zaskakuje stylem, cyzelując go i wprowadzając hybrydyczne formy pisarskie. Dostrzeżemy je choćby w pracach M. Foucaulta, a po nim w dziełach J.-L. Nancy’ego, M. Henry’ego czy M. Serresa. Prozę o doniosłych walorach filozoficznych uprawia P. Quignard, znawca antyku<sup>30</sup>. Za mistrza stylu francuskiej prozy filozoficznej uważany jest E. Cioran.

Z kolei krytyka filozofii niemieckiej za jej nieprzystępność, szkolny charakter jest słuszna w odniesieniu do jej przeszłości. R.J. Hollingdale pisze: „Mankamenty filozofii niemieckiej wynikają z jej zawodowego charakteru: hermetyczna atmosfera, pogrążenie w książkach zamiast obserwowania życia, nieumiejętność dzielenia się swoimi odkryciami ze światem, pogarda dla ładnego stylu literackiego, wychowywanie podobnych sobie, braki w wiedzy ogólnej, mroczna powaga”<sup>31</sup>. Błędem wszakże byłoby niedostrzeżenie, że nowsza filozofia niemiecka wydała myślicieli niemal wolnych od przywołanych wad, myślicieli będących także mistrzami stylu, choć należy dodać, że działali oni zasadniczo poza uniwersytetami (A. Schopenhauer, F. Nietzsche). Oto: „Nietzsche osiąga równowagę między tymi dwoma [tj. niemieckim i francuskim – W. N.] typami umysłowości i dwoma stylami wyrażania myśli: jest głęboki, ale nie mętny; zależy mu na pięknie formy, ale nie kosztem treści; zachowuje powagę, ale nie przytłacza; jest wrażliwym krytykiem sztuki i kultury, ale nie esteta; jest aforystą i epigramatykiem, ale jego aforyzmy i epigramaty wyrastają ze spójnego systemu filozoficznego; jest najdowcipniejszym z filozofów, ale rzadko ulega pokusie poświęcenia prawdy dla dowcipu; interesuje się wieloma

<sup>28</sup> Z nowszych prac zob. J. Krasicki, *Dostojewski i laboratorium idei*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2020.

<sup>29</sup> Zob. I. James, *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek, P. Juskowiak, PWN, Warszawa 2014.

<sup>30</sup> Zob. K. Rutkowski, *Artes Liberales. O nauczycielach i uczniu*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2014, s. 404–466.

<sup>31</sup> R.J. Hollingdale, *Nietzsche*, przeł. W. Jeżewski, PIW, Warszawa 2001, s. 24. Na temat filozofii niemieckiej zob. też tamże, s. 63, 72–73, 77. Inne tradycje filozoficzne również mają swe mankamenty: „Wadę wszechstronnego *philosophe*’a stanowi natomiast dyletantyzm: zbyt wiele zainteresowań, powierzchowność, pielęgnowanie stylu jako celu samego w sobie, poświęcanie prawdy dla błyskotliwości, brak uczciwości intelektualnej, filozofowanie zamiast filozofii, niekonsekwencje logiczne” – tamże. Na temat filozofii angielskiej zob. tamże, s. 79.

rzeczami, ale nigdy nie traci z oczu tych, które interesują go najbardziej. Osiąga, zwłaszcza w swych późniejszych dziełach, spójność i zwięzłość, którą rzadko można spotkać w piśmiennictwie niemieckim: żaden współczesny myśliciel o porównywalnej z Nietzschem głębi filozoficznej nie dysponował podobnie giętkim stylem<sup>32</sup>. Również nowsi autorzy, jak O. Marquard, P. Sloterdijk czy M. Sommer, piszą prace mające wybitne walory nie tylko merytoryczne, ale i literackie, mistrzowsko posługując się ironią i autoironią<sup>33</sup>. Niemcy dostarczają też przykładów na to, że filozofowie nierzadko znacząco rozwijają języki narodowe. W przeszłości czynili to J.W. Goethe i Nietzsche, współcześnie robi to choćby Marquard, którego wkład w tym zakresie był poświadczany nagrodami<sup>34</sup>. Lekceważenie tego aspektu dzieł filozoficznych byłoby niesłuszne, wszak jeszcze w XVIII w. bardzo ceniono jakość stylu pisarskiego badacza<sup>35</sup>.

Filozofię włoską cechują zmysł piękna i intensywne poczucie tajemnicy świata. Właściwe są jej ponadto zacięcie filologiczne, elegancja stylu i skierowanie do wykształconej kosmopolitycznej publiczności. G. Colli (wydawca, wraz z M. Montinarim, pełnej edycji dzieł Nietzschego) czy R. Bodei to autorzy, których prace dostarczają dobrych przykładów tych cech<sup>36</sup>. Nawiązania do idei narodowych dostrzeżemy także w nowszej filozofii hiszpańskiej. Tutaj figurą myślową, która od dawna ogniskuje główne stanowiska filozoficzne

<sup>32</sup> Tamże, s. 24–25.

<sup>33</sup> O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001; P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008; M. Sommer, *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003. Sommer wprowadza do swego wyводу m.in. partie fikcyjnego, lekko ironizującego dialogu z logikiem, które rzucają nowe światło na omawiane problemy zbierania. Zob. też G. Raulet, *Filozofia niemiecka po 1945*, przeł. A. Dziadek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 1–19.

<sup>34</sup> W 1984 r. Marquard został uhonorowany przez Niemiecką Akademię Języka i Literatury Nagrodą im. Zygmunta Freuda (Sigmund Freud-Preis). Była to nagroda za prozę naukową.

<sup>35</sup> Zob. W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru*, przeł. E. Nowakowska-Sołtan, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 52–69. Lepenies analizuje „walkę nauki z literaturą”, której pierwszą ofiarą padł arystokrata nauki, przyrodnik hrabia Buffon (G.-L. Leclerc, 1707–1788) znany ze świetnego stylu pisarskiego. Styl ów pod koniec XVIII w. stał się powodem przygan, potraktowano go bowiem jako dowód pisania *romans scientifiques*. Od tamtego czasu styl w nauce zasadniczo się nie liczy: „*Doctrina primus, stilo ultimus*” – to zarzut, jakiego dzisiaj nie musi obawiać się żaden naukowiec” – tamże, s. 55. Jednakże: „Istotne są przy tym różnice narodowe: Niemcy nigdy nie uwolnią się od podejrzenia, że Francuzi, wyganiając literaturę z nauki, nie robią tego poważnie. Podczas gdy, według Taine’a, literaci długo jeszcze w Akademii Francuskiej traktowali przyrodników jak parobków – a tymi parobkami byli Lavoisier, Lagrange i Laplace – Brandenburskie Towarzystwo Naukowe od początku zalicza każdego Francuza do klasy literatów – niezależnie od tego, czy był dramaturgiem, czy fizykiem” – tamże.

<sup>36</sup> Zob. G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. i przedmową opatrzył S. Kasprzysiak, Wyd. Literackie, Kraków 1991; R. Bodei, *O życiu rzeczy*, przeł. A. Bielak, Przystyp, Łódź 2016.

i światopoglądowe, pozostaje figura Cervantesowskiego Don Kichota. Jej filozoficzna interpretacja stała się podstawą sformułowania nowatorskiej koncepcji podmiotowości w „kichotyźmie” (*quijotismo*) tak zwanego Pokolenia '98<sup>37</sup>. Aby sięgnąć jeszcze po przykład bliższy nam geograficznie, dodajmy, że czołowy filozof czeski w XX w. Jan Patočka uczynił z pytania „kim są Czesi?” jedno z głównych pytań swej historiozofii<sup>38</sup>.

Poza podziałami badań filozoficznych według kryterium narodowego mamy bardzo istotny i od dawna stosowany podział geograficzny na filozofię anglosaską i filozofię kontynentalną. Odmienne style filozofowania obu tradycji wiążą się nie tylko z odmiennym stosunkiem do przeszłości badań filozoficznych, ale także z postrzeganiem filozofii jako pracy raczej zespołowej bądź raczej indywidualnej. Obie tradycje mają też swoje „grzechy kardynalne”. D. Smith w pracy poświęconej kontynentalnej filozofii techniki (osadzonej w myśli E. Husserla, M. Heideggera i M. Foucaulta) polemizuje na przykład z wciąż pokutującym wśród filozofów anglosaskich – pomimo „zwrotu empirycznego”, jaki się dokonał w filozofii techniki – fałszywym obrazem tej filozofii jako obciążonej „złymi” tendencjami kontynentalnymi: liryzmem, pesymizmem oraz błędnym i nieaktualnym postrzeganiem techniki jako autonomicznej, transcendentalnej potęgi, której ludzie podlegają<sup>39</sup>.

## Zakończenie

Zgodnie z wywodami Schelera, których wagę uznawał Harassek, filozofia, która świadomie chciałaby być narodowa – jaką w Polsce chcieli uprawiać Trentowski czy Libelt – jest nonsensem. Pozbawiona sensu wszakże, mówił polski myśliciel, byłaby filozofia programowo międzynarodowa, myślenie bowiem musi wychodzić od rzeczy i respektować je. Innymi słowy, każde myślenie pozostaje – jak twierdził w swych pracach R.G. Collingwood – praktyczne, to jest rodzi się z praktycznego zainteresowania rzeczą: powstaje w określonych warunkach i jest na nie reakcją<sup>40</sup>. Celem, jaki należy stawiać sobie w pozna-

<sup>37</sup> I. Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyźmie pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Toruń 2012, s. 18–19.

<sup>38</sup> J. Patočka, *Kim są Czesi?*, przeł. J. Baluch, Międzynarodowa Fundacja Kobiet, Kraków 1997. W odniesieniu do związku filozofii i tożsamości Polaków zob. tom *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, wyboru dokonał i wstępem poprzedził W. Tatarkiewicz, PWN, Warszawa 1970.

<sup>39</sup> D. Smith, *Exceptional Technologies. A Continental Philosophy of Technology*, Bloomsbury, London and New York 2018, s. 107–128.

<sup>40</sup> R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, revised and expanded edition, edited with an Introduction by R. Martin, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 88 n.

niu, jest znalezienie rozwiązania problemu, a nie usilne dążenie do neutralności. Zamiast starań o uzyskanie możliwie najbardziej neutralnego – wolnego od wpływów i od wartości – stanowiska lepiej zaangażować siły w problem, a wszystko, co nas motywuje w poznaniu, potraktować, oczywiście krytycznie, jako rezerwuariat sił<sup>41</sup>.

Mimo wszelkich zastrzeżeń badanie wpływu czynnika narodowego na filozofię i naukę ma istotne znaczenie. Oddziaływanie ethnosu jest dyskretne i nie dotyczy wprost meritum zagadnień filozoficznych, lecz kształtuje sposoby myślenia i wpływa na literacką formę, w jakiej myśl zostaje wyrażona. Fascynujące jest zwłaszcza obserwowanie, jak każda z narodowych tradycji filozofowania doświeca te obszary rzeczywistości, które inna pozostawiała w cieniu.

Filozofia, w tym filozofia polska, jest dziś międzynarodowa jak nigdy dotąd, a fakt ten wiąże się z kosmopolityzacją kultury współczesnej. Wiedza i informacje obiegają dziś glob podobnie jak moda i reklama – internet przyspieszył wszelką wymianę<sup>42</sup>. Badacz współczesny uzyskał dzięki sieci dostęp do ogromnej puli zasobów przetworzonej cyfrowo i utrwalonej wiedzy. Do tego dochodzi łatwość podróżowania, możliwość wizytowania uczelni, instytutów badawczych, archiwów, bibliotek. Wszystkie te zmiany ogarnęły obecnie także filozofię. Idiom narodowy ulega dziś wycofaniu, styl i treść filozofowania (podejmowane problemy, argumentacja, odwołania do literatury) ujednocniają się. Zaletą nowej sytuacji jest możliwość podejmowania tych samych problemów w różnych środowiskach filozoficznych; ich członkowie żyją tą samą problematyką, a ich erudycja ma dużą bazę wspólną. Ujemną stroną zaistniałej sytuacji jest zanikanie różnorodności, czyli homogenizacja kultury filozoficznej. Sprawia to choćby, że podróżowanie w celach naukowych nie ma takiego znaczenia, jak jeszcze kilka dekad temu. Tracąc swoje subtelne zakorzenienie w geniuszu narodowym i narodowym języku, filozofia niepotrzebnie, a nawet szkodliwie upodabnia się do pozytywnej umiejętności fachowej, w której obrębie zachodzi podział pracy.

Na zakończenie warto zapytać, jakie korzyści z pytań stawianych przez Schelera i Harasska płyną dla współczesnych historyków filozofii. Po pierwsze, zauważmy, że mówienie o poszczególnych filozofiach narodowych jest uzasadnione i użyteczne, porządkuje bowiem scenę filozoficzną i czyni to na podstawie naturalnego kryterium. Tak zatem, jak operujemy kategoriami filo-

<sup>41</sup> Weźmy pod uwagę czynniki psychologiczne. Do rozwiązania problemu badawczego może nas motywować taki czynnik, jak ambicja, ale też poczucie bycia częścią jakiejś wspólnoty (zawodowej, rodzinnej, lokalnej, narodowej), w imię której i dla której dążymy do poznania prawdy. Wyrzekanie się takich motywacji byłoby rezygnacją z cennych zasobów energii.

<sup>42</sup> Zob. M.P. Eve, *Open Access and the Humanities: Contexts, Controversies and the Future*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

zofii kontynentalnej i filozofii anglosaskiej, tak możemy też sensownie mówić o filozofii włoskiej, polskiej, niemieckiej czy australijskiej<sup>43</sup>. Po drugie, konsekwencją rozważań nad wpływem czynnika narodowego na filozofię jest wyróżnienie dwóch modeli historii filozofii: problemowego i kulturalistycznego. W modelu pierwszym historyk rekonstruuje treść problemów filozoficznych i bada stosowane w dyskusjach argumenty – odrywając zarówno pierwsze, jak i drugie od tła epoki i wszystkich czynników stanowiących kontekst dla filozofii (narodowość myśliciela, jego psychika i osobowość, środowiskowe milieu etc.). Kulturalistyczna odmiana historii filozofii idzie w kierunku przeciwnym. Choć przyznaje, że często pożytecznie jest oderwać logikę problemu od kontekstu jego sformułowania i podania możliwych rozwiązań, interesują ją nie tylko same problemy, sposoby ich rozwiązywania i rekonstrukcja argumentacji. Zajmuje ją za to cały kulturowy kontekst danego filozoficznego *oeuvre*<sup>44</sup>. Wśród czynników wpływających na filozofię analizuje także narodową tradycję, w jakiej sytuuje się filozof. Kulturalistyczna historia filozofii wymaga od badacza bardzo dużej kompetencji kulturowej i wszechstronnej erudycji, musi on wszak umieć ukazać wzajemne związki różnych dziedzin kultury człowieka: filozofii, religii, nauki, literatury, sztuk wizualnych. Z kolei pisanie problemowej historii filozofii czyni koniecznym, aby badacz miał rozwinięte zdolności analityczne. Obie odmiany pisania historii filozofii mają swoich zwolenników i wybitne przykłady. Znakomitą próbą ich pogodzenia są *Dzieje filozofii Zachodu (A History of Western Philosophy, 1945)* B. Russella<sup>45</sup>. Podobnie W. Tatarkiewicz w swej trzyciomowej *Historii filozofii* (1931) z powodzeniem połączył podejście problemowe i kulturalistyczne.

## Bibliografia

- African American Philosophers and Philosophy*, ed. by J.H. McClendon and S. Ferguson, Bloomsbury, London 2019.
- Australian Philosophy [w:] The Oxford Companion to Philosophy*, ed. by T. Honderich, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 67–68.

<sup>43</sup> Zob. np. hasło *Australian Philosophy [w:] The Oxford Companion to Philosophy*, ed. by T. Honderich, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 67–68.

<sup>44</sup> Zob. Z. Kuderowicz, *Przegląd metod historii filozofii*, PWN, Warszawa 1978, s. 14 n.

<sup>45</sup> B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc i M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2000. Zob. też N. Smart, *World Philosophies*, Routledge, New York and London 2000; J.H. McClendon, S. Ferguson (ed.), *African American Philosophers and Philosophy*, Bloomsbury, London 2019; F. Copleston, *Filozofie i kultury*, przeł. T.A. Malanowski, PAX, Warszawa 1986, s. 13–34; T. Conelly, *Doing Philosophy Comparatively*, Bloomsbury, London 2015.

- Berlin I., *Jeź i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, przeł. A. Konarek, K. Tarnowska, H. Krzeczkowski, Aletheia, Warszawa 1993.
- Bińczyk E., *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, PWN, Warszawa 2018.
- Bod R., *Historia humanistyki. Zapomniane nauki*, przeł. R. Pucek, Aletheia, Warszawa 2013.
- Bodei R., *O życiu rzeczy*, przeł. A. Bielak, Przypis, Łódź 2016.
- Bogusławski M.M., *Humanistyka z perspektywy ontologii kulturowej*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018.
- Burke P., *Spoleczna historia wiedzy*, przeł. A. Kunicka, Aletheia, Warszawa 2016.
- Cabaj J., *A.O. Lovejoya filozofia i koncepcja historii idei*, Wyd. UMCS, Lublin 1989.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, przeł. i przedmową opatrzył S. Kasprzysiak, Wyd. Literackie, Kraków 1991.
- Collingwood R. G., *An Essay on Metaphysics*, revised and expanded edition, edited with an Introduction by R. Martin, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Conelly T., *Doing Philosophy Comparatively*, Bloomsbury, London 2015.
- Copleston F., *Filozofie i kultury*, przeł. T.A. Malanowski, PAX, Warszawa 1986.
- Czerniak S., *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*, PWN, Warszawa 1981.
- Doren Ch. van, *A History of Knowledge*, Ballantine Books, New York 1992.
- Eve M.P., *Open Access and the Humanities: Contexts, Controversies and the Future*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Hamlyn D.W.F., *Being a Philosopher. The History of a Practice*, Routledge, New York and London 1994.
- Harassek S., *Piotr Duhem i Max Scheler o cechach narodowych nauki i filozofii* [w:] tegoż, *Filozofia a ethnos*, słowo wstępne S. Symotiuł, Wyd. UMCS, Lublin 1994, s. 15–97.
- Harassek, *Trentowski o filozofii narodów europejskich* [w:] tegoż, *Filozofia a ethnos*, słowo wstępne S. Symotiuł, Wyd. UMCS, Lublin 1994, s. 99–196.
- Hollingdale R.J., *Nietzsche*, przeł. W. Jeźewski, PIW, Warszawa 2001.
- Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, wyboru dokonał i wstępem poprzedził W. Tatarkiewicz, PWN, Warszawa 1970.
- James I., *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek, P. Juskowiak, PWN, Warszawa 2014.
- Kołakowski L., *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)* [w:] tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, przedmowa, wybór i oprac. Z. Mentzel, t. II: *Aneks*, Londyn 2002.
- Krasicki J., *Dostojewski i laboratorium idei*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2020.
- Krupecka I., *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyźmie pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Toruń 2012.
- Kuderowicz Z., *Przegląd metod historii filozofii*, PWN, Warszawa 1978.
- Lepeniec W., *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru*, przeł. E. Nowakowska-Sołtan, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.
- Marquard O., *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Marzec A., *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, PWN, Warszawa 2021.
- Mocny program socjologii wiedzy*, oprac. B. Barnes, D. Bloor, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Niźnik J., *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1988.
- Nowak W.M., *Spór o nowoczesność w poglądach Charleasa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008.
- Patočka J., *Kim są Cześci?*, przeł. J. Baluch, Międzynarodowa Fundacja Kobiet, Kraków 1997.
- Raulet G., *Filozofia niemiecka po 1945*, przeł. A. Dziadek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013.

- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc i M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2000.
- Rutkowski K., *Artes liberales. O nauczycielach i uczniu*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2014.
- Scheler M., *W kręgu socjologii metafizyki*, przeł. A. Węgrzecki [w:] tegoż, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. zespół, wstępem opatrzyli S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1990, s. 131–142.
- Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Smart N., *World Philosophies*, Routledge, New York and London 2000.
- Smith D., *Exceptional Technologies. A Continental Philosophy of Technology*, Bloomsbury, London and New York 2018.
- Sojak R., *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.
- Sommer M., *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003.
- The Rise of Scientific Europe 1500–1800*, ed. by D. Goodman, C. A. Russell, Hodder & Stoughton, London 1991.

## Stefan Harassek and problems of contemporary philosophy

### Summary

The influence of the national factor on philosophy is expressed in two models of the history of philosophy: the problem-oriented and the culturalist one. The culturalist variety of the history of philosophy includes not only the problems themselves, the ways in which they are solved and the reconstruction of the argumentation, but also the entire cultural context of a given philosophical *oeuvre*. Among factors influencing philosophy, the analysis also includes the national tradition in which the philosopher is situated. A culturalist history of philosophy requires a high degree of cultural competence and erudition. The researcher must be able to show the interrelationships of the various fields of human culture: philosophy, religion, science, literature, and visual arts. Writing a problem-based history of philosophy, on the other hand, requires the researcher to have developed analytical skills.

**Keywords:** Stefan Harassek, history of philosophy, metaphilosophy, nationality, cultural studies