

Krystian Pawlaczyk  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

### Prometeusz z cienia Chrystusa<sup>1</sup>

Dwudzieste stulecie w Niemczech to czas niewątpliwego renesansu myślenia o religii. Trauma okopów, naga przemoc wojny totalnej czy masowość Zagłady doszczętnie obaliły optymizm wieku XIX, uderzając przede wszystkim w jego najbardziej fundamentalną przesłankę, postęp naukowo-techniczny, który objawił swoje dotąd ukryte, ciemne oblicze. Zaufanie w ludzkie możliwości poznawcze i faustowskie pragnienie podporządkowania sobie świata ucichły w konfrontacji z tą *apokalipsą* – przewyżczenie religii i przesądu nie przyniosło wybawienia, lecz samo okazało się jedynie oświeconym mitem. W tych warunkach, w samym epicentrum, w niemieckojęzycznym świecie akademickim następuje wspomniane odrodzenie. Autorzy tacy, jak: Carl Schmitt, Karl Löwith, Hans Jonas czy Hans Blumenberg, opisują dwudziestowieczną rzeczywistość i jej genezę, ignorując zakłęcie cezury między epoką religii a oświeconą nowoczesnością. Dziwić może to, że ich największe dzieła powstają przeważnie po II wojnie światowej, czyli w czasie wzmagającej się sekularyzacji społeczeństw szeroko pojętego Zachodu. Jest to tylko pozór paradoksu, ponieważ z trudem można o nich mówić jako o myślicielach religijnych – ich praca koncentruje się na teoretycznym badaniu religii i jej wpływie na kulturę. W pewnym sensie pozostają oni spadkobiercami dziewiętnastowiecznej krytyki, która podchodziła historycznie do badań nad chrześcijaństwem i ukazywała jego dzieje, które nie przystawały do ortodoksyjnych wyobrażeń. Relacja ta jest jednak ambiwalentna, gdyż autorzy ci przeważnie nie podzielają obrazoburczego zapału swoich poprzedników oraz dostrzegają źródła i ograniczenia metody historycznej. W centrum ich zainteresowań jest zsekularyzowana nowoczesność, której istotą okazuje się transfiguracja myślenia w kategoriach religii. Określenie tej transfiguracji pozostaje kwestią otwartą – traktowana ona jest jako wyjałowienie, przekłamanie czy skrycie tradycyjnego sacrum religii lub też jako wyciągnięcie z niej ostatecznych wniosków i jej realizacja.

Jacob Taubes może bez cienia wątpliwości zostać zaliczony do tego grona autorów. Urodzony w 1923 roku w Wiedniu, pochodził ze starej rabinackiej rodziny. Jego edukacja nie była jednak wyłącznie skoncentrowana na zgłębianiu judaizmu. W 1936 r. wraz z rodziną przenosi się do Szwajcarii. Wkrótce podejmuje studia w Bazylei i Zurychu, które kończy w 1947 r. Od tego momentu rozpoczyna się zawrotna, międzynarodowa kariera

---

<sup>1</sup> J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, przeł. A. Serafin, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016, 306 ss.

myśliciela wykładającego m.in. na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, Wolnym Uniwersytecie Berlińskim, Harvardzie, Princeton i Uniwersytecie Columbia. Twórczość Taubesa wpisuje się we wspomniane powyżej spektrum problemowe. Jego badania koncentrują się na fenomenie żydowskiej eschatologii, której przejawy można dostrzec nie tylko w chrześcijaństwie (traktowanym przez Taubesa jako zjawisko typowe dla judaizmu czy wręcz przejaw kryzysu jego idei mesjańskiej<sup>2</sup>), ale także w zachodnim rozumieniu dziejów. Dzieło Taubesa cechuje zatem pewna dwutorowość<sup>3</sup> – z jednej strony jest on spadkobiercą tradycji rabinackich, z drugiej filozofem interpretującym kondycję nowoczesną i jej źródła.

W ostatnim czasie prace Taubesa cieszą się w Polsce rosnącą popularnością. Do niedawna dostępne były dwa przetłumaczone wydania jego prac. Pierwsze to *Teologia polityczna świętego Pawła*<sup>4</sup>, która stanowi zapis wykładów filozofa wygłoszonych w Ośrodku Badań Ewangelickiej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu w 1987 r. Taubes przedstawia w nich Pawła z Tarsu jako właściwego założyciela chrześcijaństwa, mocno zakorzonego jednak w religii żydowskiej. Działalność apostoła określa pełna wewnętrzna napięta relacja pomiędzy prawem tradycji a zasadą miłości. Jak zauważa Zdzisław Krasnodębski, motyw ten okazał się niezwykle nośny i był podchwytywany często przez znaczące postaci europejskiej myśli lewicowej, takie jak Alain Badiou, Slavoj Žižek czy Giorgio Agamben<sup>5</sup>. Drugie wydanie prac Taubesa, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*<sup>6</sup>, to obszerny zbiór jego rozproszonych, pomniejszych pism, artykułów i wystąpień. Na początku 2016 r. nakładem Fundacji Augusta hr. Cieszkowskiego ukazał się na polskim rynku trzeci tom autorstwa filozofa, *Zachodnia eschatologia*, w przekładzie Andrzeja Serafina<sup>7</sup>. Praca ta została opublikowana w 1947 r. jako dysertacja doktorska, wieńcząc okres szwajcarskich studiów Taubesa. Warto zwrócić uwagę, że jest ona jedynym systematycznym dziełem napisanym przez myśliciela. Biorąc pod uwagę ten fakt i duże rozproszenie jego pozostałej spuścizny, dokonujący się w ostatnich latach w Polsce wysiłek wydawniczy oraz recepcja myśli filozofa świadczy o żywym zainteresowaniu poruszaną przez niego problematyką.

Polska edycja *Zachodniej eschatologii* poza tekstem samego Taubesa i *Przedmową*

<sup>2</sup> J. Taubes, *Cena za mesjanizm*, [w:] *idem*, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, red. P. Nowak, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013, s. 6; Z. Krasnodębski, *Prawo i wydarzenie*, [w:] J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, przeł. M. Kurkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN i Teologia Polityczna, Warszawa 2010, s. 25.

<sup>3</sup> Dwutorowość wykształcenia i twórczości Taubesa podkreśla Andrzej Serafin, pomimo swojego początkowego, zdecydowanego stwierdzenia: „Jacob Taubes nie jest filozofem niemieckim. Jacob Taubes jest teologiem żydowskim” (A. Serafin, *Przedmowa*, [w:] J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, s. V).

<sup>4</sup> J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła* (ed. cit.) (tytuł oryginalny: *Die Politische Theologie de Paulus*).

<sup>5</sup> Z. Krasnodębski, *Prawo i wydarzenie*, [w:] J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, s. 5-11. Krasnodębski powołuje się na artykuł Marka Lilla, który szerzej przedstawia fenomen lewicowej inspiracji myślą Pawła i Taubesa (*idem*, *Wer wird Lenins Nachfolger? Die Linke entdeckt den Apostel Paulus*, „Merkur”, styczeń 2009, 716, s. 10-20). Zob. także: A. Badiou, *Święty Paweł i ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. P. Mościcki, J. Kutyla, Korporacja Ha!art, Kraków 2007; G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009.

<sup>6</sup> J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, red. P. Nowak, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2013.

<sup>7</sup> J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*.

tłumacza zawiera obszerne *Posłowie* autorstwa Piotra Nowaka<sup>8</sup>, które stanowi swobodny komentarz do treści książki. Taubesowskie rozważania nad eschatologią europejską zostają w interesujący sposób odniesione m.in. do prac Gerschoma Scholema, Paula Ricoeura, kabalistycznego spojrzenia na stworzenie świata oraz do Światowieków Schellinga. Zestawienie to prowadzi ostatecznie autora *Posłowia* do konfrontacji z kondycją człowieka po Holocauście. Komentarz ten jest jednak luźno powiązany z treścią pracy Taubesa, która nie problematyzuje w żaden sposób zagadnienia Zagłady. Polscy wydawcy pokusili się także o wzbogacenie tomu o kompletną bibliografię twórczości Taubesa oraz o analityczny spis treści, który bez wątplenia ułatwia czytelnikowi powtórna, pogłębioną lekturę dzieła i jego wnikliwą interpretację.

Całość wykładu Taubesa podzielona została przez niego na cztery działy. Trzy ostatnie są prezentacją historii eschatologii, począwszy od żydowskich korzeni apokaliptyki, poprzez spór ortodoksji i heterodoksji w czasach wczesnego chrześcijaństwa i średniowiecza, aż po nowe, filozoficzne ujęcie nadziei zbawczej u progu nowoczesności. Natomiast pierwsza część, *Istota eschatologii*, stanowi swoisty kompas pojęciowy, który pozwala odnaleźć się w dalszych, w głównej mierze historycznych partiach pracy. Warto pochylić się nad tym działem, aby zrozumieć, w jaki sposób Taubes rozumie określenia takie, jak: historia, *eschaton* czy wolność, które są fundamentalne jego koncepcji.

W pierwszym rozdziale, zatytułowanym *Elementarz*, filozof, parafrazując Heideggera, stawia pytanie o istotę historii. Sama analiza minionych wydarzeń nie okazuje się w tym wypadku pomocna, ponieważ skrywa ona zagadnienie możliwości dziejów w ogóle, uniemożliwiając jego tematyzację. Dla Taubesa udzielenie odpowiedzi na to pytanie dostępne jest jedynie wtedy, gdy stawia się je „z perspektywy *eschatonu*”, gdyż w nim „historia przekracza swoje granice i staje się widoczna”<sup>9</sup>. Z tego punktu widzenia czas, medium historii może się stać czymś zrozumiałym, mającym kierunek, cel i kres. Bezgraniczna nieskończoność czasu przedstawia rzeczywistość poddaną przemijalności i śmierci. Dopiero odwołanie się do wieczności jako źródła i końca czasu, przełamuje obojętny krąg wydarzenia się i umożliwia jakiegokolwiek wolne działanie. Przepowiedane w apokalipsach zwycięstwo wieczności nie dokonuje się jednak „samo z siebie”, lecz jedynie poprzez wkroczenie w czasową historię. Dzieje są dla Taubesa punktem skrzyżowania się wieczności i czasowości, których substancjami są odpowiednio życie i śmierć<sup>10</sup>. Ta konfrontacja pokazuje także drugie oblicze kręgu natury – wieczne, trwanie bez możliwości jakiegokolwiek odstępstwa. Przed grzechem wolność człowieka nie może się ujawnić, pozostaje on w „bosko-naturalnym cyklu”, a co za tym idzie niemożliwa jest żadna historia. Istotą historii okazuje się zatem wolność jako akt negocjowania boskiej i naturalnej konieczności. „Dopiero odpowiedź człowieka na słowo Boga, z istoty stanowiąca »nie«, poświadcza ludzką wolność. Dlatego wolność negacji jest podstawą historii”<sup>11</sup>.

Wieczność stanowi źródło historii, czasowości i wolności. Z drugiej strony historia rozpoczyna się wraz z zerwaniem pierwotnej więzi z tym, co wieczne. Poprzez swój negocjujący charakter, zanurzona w czasie, historyczna wolność jest z konieczności skończona. Taubes stawia w tym miejscu pytanie: „jaki jest stosunek skończonej wolności w

<sup>8</sup> Por. P. Nowak, *Posłowie*, [w:] J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, s. 239-272.

<sup>9</sup> J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, s. 7.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 8.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 9.

elemencie czasu do absolutnej wolności w elemencie wieczności?”<sup>12</sup>. Stosunek ten może zostać określony w trojaki sposób: jako metafizyka teistyczno-transcendentna (perspektywa religijna, Kierkegaard), stanowisko panteistyczno-immanentne (filozofia późnego antyku i idealizm niemiecki) lub ideologia ateistyczno-materialistyczna (lewica heglowska, głównie Marks). Drugie podejście, zdaniem Taubesa, ukazuje omawiany stosunek, jako coś dokonanego, chociażby na gruncie pojęciowym. Pojednane jest to, co rzeczywiste, z tym, co rozumne, wolność z koniecznością, Bóg ze światem. Jedyne pozostałe dwa ujęcia pozostają „apokaliptyczne, ponieważ wciąż jeszcze dokonuje się w nich odkrywanie”<sup>13</sup>. Obydwa są zwrócone ku przyszłości, poszukując Zbawienia.

Z perspektywy teistyczno-transcendentnej *eschaton* – medium Boga i świata – ujawnia się od góry, podczas gdy z perspektywy ateistyczno-materialistycznej medium ujawnia się od dołu. Z obu tych miejsc musi zostać wykonany **skok**: z góry – w absurd na dole; z dołu, z królestwa konieczności, do królestwa wolności na górze.<sup>14</sup>

Schematy te anonsują ostateczny los z a c h o d n i e j e s c h a t o l o g i i (dwutorowa krytyka rzeczywistości podjęta przez Marksa i Kierkegarda) i pozwalają Taubesowi scharakteryzować dynamikę dziejów Zachodu jako ciągle ponawianą eksplozję apokaliptyki. Wyglądanie przyszłego Zbawienia nie jest biernym wyczekiwaniem jakiegoś odległego wydarzenia, lecz żądaniem jego realizacji w bliskiej przyszłości. „Dlatego apokaliptyczne proroctwo jest przyszłościowe, a przy tym zupełnie współczesne”<sup>15</sup>. Apokaliptyka jest zatem w samej swojej istocie rewolucyjna. Historycznie rodzi się ona w dziejach Izraela. Jako błądzący po pustyni naród żydowski sytuuje się w opozycji do świata. Opuszczając Egipt, zrywa więzi z ziemią, a przez to nieodwracalnie odróżnia się od innych ludów, które czczą pogańskie bóstwa chtoniczne. Jahwe natomiast jest Bogiem negującym to, co zastane. Jego moc nie może się trwale związać z żadną ziemską doczesnością. W rzeczy samej Izrael okazuje się „antynarodem”, który, pomimo osiedlenia się w Kanaanie, utrzymuje nomadyczny ideał przy życiu<sup>16</sup>. W wyniku ekspansji asyryjskiej i masowych wygnań, jako instrumentu polityki wschodnich imperiów, doświadczenie żydowskie staje się udziałem całej Syropalestyny<sup>17</sup>, otwierając możliwość oddziaływania rewolucyjnego potencjału apokaliptyki na większą skalę. W ten sposób podstawowym określeniem świata aramejskiego drugiej połowy I tysiąclecia p.n.e. staje się „obcość”, która według filozofa stanowi „prasłowo” apokalipsy<sup>18</sup>, podstawowe dla rodzącej się gnozy, ruchu zelockiego czy w dalszej perspektywie – chiliazmu chrześcijańskiego i nowoczesnych tendencji rewolucyjnych.

Zdefiniowanie głównych pojęć oraz wyznaczenie ich źródła pozwala Taubesowi w dalszych trzech działach przedstawić historię Zachodu jako dzieje eschatologii. Zanim przyjrzymy się tej koncepcji, warto przytoczyć pewną anegdotę, o której zresztą pisze Andrzej Serafin<sup>19</sup>. Hans Jonas wspomina swoją rozmowę z Karlem Löwithem, w której pytał o młodego

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 23-24.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 31-32.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 33-39.

<sup>19</sup> A. Serafin, *Przedmowa*, [w:] J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, s. VI.

Taubesa oraz o jego *Zachodnią eschatologię*. Löwith miał odpowiedzieć: „To znakomita książka. Nie jest to zresztą przypadek. Jedna jej połowa jest mojego autorstwa, druga zaś – twojego”<sup>20</sup>. Chodzi o dwa dzieła: *Gnosis und spätantiker Geist* Jonasa<sup>21</sup> oraz *Od Hegla do Nietzschego* Löwitha<sup>22</sup>. Choć pierwsza praca bez wątpienia wpłynęła na Taubesowskie postrzeganie fenomenu gnozy, chciałbym skupić się na drugim powiązaniu, gdyż ma ono właśnie związek z rozumieniem procesu dziejowego. Nie idzie tylko o spojrzenie na XIX stulecie, ale na całość europejskiej historii. Można dostrzec inspiracje elementami twórczości Löwitha, które pochodzą z innych jego dzieł, a które dla polskiego czytelnika dostępne są w rozprawie *Historia powszechna i dzieje zbawienia*<sup>23</sup>. Okazuje się, że myśliciele w wielu miejscach akcentują te same momenty przemian duchowości zachodniej. Jednak pomimo tych zbieżności, wymowa ich narracji o historii pozostaje diametralnie różna – dotyczy to nie tylko waloryzacji czynnika rewolucyjnego, ale również podejścia do problemu transcendencji, czy zbiorowości jako aktora dziejowego.

Löwithowską koncepcję dziejów kultury Zachodu można określić mianem historii sekularyzacji<sup>24</sup>. Rozpoczyna się ona dopiero wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa i z początkiem uniwersalnego oddziaływania wyobrażeń pokrewnych wcześniej tylko religii żydowskiej. Judeochrześcijaństwo przełamuje mityczny krąg natury i pozwala na ujęcie fenomenu dziejów jako liniowego rozwoju, a nie, jak to było w przypadku świata pogańskiego, jako wiecznego powrotu tego samego<sup>25</sup>. Innymi słowy, tylko wówczas możliwy jest jakikolwiek autonomiczny względem kosmosu sens i cel dziejów. Początkowo mają one wyłącznie charakter religijny i przedstawiają plan zbawienia ludzkości przez Boga. Kulminacyjnym punktem jest życie Jezusa Chrystusa, które objawia istotę historii, przez co dalszy jej bieg traci swój impet, stając się pielgrzymowaniem Kościoła na Ziemi i oczekiwaniem końca świata. Dla Löwitha klasycznym przykładem takiego podejścia jest twórczość Augustyna z Hippony, a w szczególności jego *Państwo Boże*<sup>26</sup>, w którym chiliastyczne tendencje pierwotnego chrześcijaństwa poddane są krytyce. Wierzący nie oczekuje niczego od ziemskiej historii, ponieważ skupia się wyłącznie na królestwie, które „nie jest z tego świata”<sup>27</sup>.

Löwith uważa, że najważniejszym momentem dla biegu historii kultury europejskiej było wystąpienie Joachima z Fiore<sup>28</sup>. W XII w. ten kalabryjski mnich, odczytując Janową *Apokalipsę*, dochodzi do przekonania, że w jego czasach musi dojść do kolejnego obja-

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Zob. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. 1, *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934.

<sup>22</sup> K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

<sup>23</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.

<sup>24</sup> Por. A. Górnisiewicz, *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2014, s. 123-124.

<sup>25</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, s. 8-9.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 154-168. Por. także: A. Górnisiewicz, *op. cit.*, s. 119-121.

<sup>27</sup> J 18, 36. Warto odnotować w tym miejscu, że Löwithowskie rozumienie wczesnego chrześcijaństwa jest intensywnie zainspirowane pracami Franza Overbecka, który szczególnie akcentował jego pozaświatowy charakter (por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego...*, s. 453-467; F. Overbeck, *Finis christianismi. Wybór pism*, przeł. T. Zatorski, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2014).

<sup>28</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, s. 141-153.

wienia, które przyniesie nową, „wieczną Ewangelię”. Joachim dzieli w ten sposób całość dziejów na trzy epoki. Pierwsza jest czasem Ojca i panowania surowego prawa. Druga to era Syna, w której ukazane zostaje duchowe przeznaczenie człowieka. Jako trzeci testament, kolejna epoka objawia Ducha Świętego, który znosi instytucjonalny Kościół i przemienia go we wspólnotę czysto duchową. Okres ten rozumiany jest jako pełna realizacja królestwa Bożego na ziemi. Jego przejawem miało być moralne odrodzenie i odświeczenie chrześcijaństwa – wzorem i załączkiem dla nowej postaci Kościoła miały być wspólnoty mnisze. Jednak, zdaniem Löwitha, w pismach Joachima można odnaleźć przesłanki, które w kolejnych wiekach prowadzą do sekularyzacji świata i załamania się tradycyjnego, religijnego pojmowania historii. Akcent nie pada już bowiem na to, co transcendentne względem doczesnej rzeczywistości – realizacja celu dziejów dokonuje się już w nich samych, w ramach jednej z epok. Löwith stwierdza, że w ten sposób *eschaton* został przeniesiony z rzeczy ostatecznych (Sąd Ostateczny) na przedostateczne i dostępne w płaszczyźnie historycznej. Joachimowe prorocтво doprowadziło do tego, że w duchowości europejskiej

[...] wzmógł się impet świeckich ataków zmierzających do ostatecznego rozwiązania problemów, których nie sposób w ogóle rozwiązać ani uleczyć na ich własnej płaszczyźnie i za pomocą ich własnych środków.<sup>29</sup>

Od tego czasu realizacja celu dziejów zaczęła jawić się jako coś, co mogło być osiągnięte przez samych aktorów historii.

Löwith dostrzega silny wpływ, jaki wywierają poglądy Joachima na narodziny nowoczesności. Trzeci testament został „podchwycony pięć wieków później przez filozoficzne duchowieństwo, które interpretowało proces sekularyzacji jako duchowe urzeczywistnienie królestwa Bożego na ziemi”<sup>30</sup>. Tworzy to intelektualny grunt dla powstania idealizmu niemieckiego, co z kolei wskazuje na drugi istotny dla Löwithowskiej narracji moment dziejowy, jakim jest dorobek Hegla. W ramach jego systemu myślowego dokonuje się próba pojednania dotychczas przeciwstawnych sobie pojęć i fenomenów społeczno-kulturowych – filozofii i religii chrześcijańskiej, holistycznie zorganizowanego państwa i atomistycznego społeczeństwa mieszczańskiego, wolności i konieczności, immanencji i transcendencji. Według Löwitha twórczość Hegla nie jest rewolucyjna, lecz stanowi raczej pełnię i podsumowanie kończącej się epoki mieszczańsko-chrześcijańskiej<sup>31</sup>. Niemniej wielu lewicujących uczniów Hegla postrzega zaproponowane przez niego syntezę za dokonującą się jedynie w pojęciu, a tym samym niezdolne do jakiegokolwiek przemieniania rzeczywistości. W ich przekonaniu dzieło niemieckiego filozofa wyłącznie legitymizuje społeczno-kulturowe *status quo*, albo poprzez apologię państwowości pruskiej, albo jako aprobatę dla zeświecczonego w swojej istocie ewangelickiego chrześcijaństwa początku XIX w.

Młodohegliści wyciągają jedynie rewolucyjne i emancypacyjne wątki z pism swojego poprzednika. Löwith zauważa, że ich krytyka przebiega dwutorowo. Pierwsza linia znajduje swój pełny wyraz u Kierkegaarda<sup>32</sup>. Jego motywem przewodnim jest zerwanie z poświeceniowym chrześcijaństwem i powrót do jego korzeni poprzez „skok wiary”.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 153.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego...*, s. 53.

<sup>32</sup> K. Löwith traktuje w swojej pracy Kierkegaarda jako młodoheglistę, argumentując to polemicznym stanowiskiem duńskiego myśliciela względem Hegla.

Podejście to akcentuje rolę indywidualium, które u Hegla zawłaszczane jest przez kolektywnego ducha obiektywnego, przede wszystkim zaś przez historyczną konieczność. Drugi wariant krytyki dopełnia się w poglądach Marksa, który akcentuje potrzebę zbiorowej rewolucji, obalającej istniejące formy ucisku polityczno-ekonomicznego i doprowadzającej do odkrycia człowieka jako „istoty gatunkowej”<sup>33</sup>. Te dwie ścieżki naznaczają losy kultury Zachodu piętnem rewolucji i wewnętrznej antagonizacji, co w efekcie przygotowuje grunt dla nastania dwudziestowiecznych systemów totalitarnych. Dzieje intelektualne Europy, pojmowane jako dzieje sekularyzacji, są zatem dla Löwitha procesem upadku, którego głównymi przesłankami jest pochodzący od Joachima immanentyzm i rewolucyjność wywodząca się ze specyfiki szeroko pojętego heglizmu. Epoka nowoczesna może zaś zostać określona mianem „nieprawomocnej kontynuacji”<sup>34</sup> eschatologii chrześcijańskiej.

Joachim z Fiore i Hegel to dwa węzłowe punkty historii Zachodu także dla Taubesa. Nie są one jednak, jak u Löwitha, oceniane jako zniekształcenie pierwotnego sensu eschatologii lub załączek przyszłego upadku, lecz stanowią wyraz zbawczych nadziei, które przejawiają się stale w kręgu judeochrześcijańskim. Taubes nie pojmuje wystąpienia Joachima z perspektywy ortodoksji. Stosuje on raczej zabieg odwrotny do Löwithowego – podejrzenie pada na samą prawomocność ortodoksji. Zdaniem myśliciela tendencje chiliastyczne obecne były w chrześcijaństwie od samego początku, co wynika z przekazanego głównie przez synoptyków nauczania Jezusa o Królestwie Bożym. Pierwotny Kościół nie rozumiał go jako zaświatowe, lecz jako takie, które przychodzi, gdy obecna postać świata przemija. Chiliizm był niezwykle popularny wśród ubogich warstw społeczeństwa. Sytuacja odmieniła się dopiero w III wieku n. e., kiedy chrześcijaństwo weszło w dialog z filozofią grecką. W efekcie nastąpiła gnostycyzacja i indywidualizacja eschatologii, a apokaliptyczne wątki zostały przesunięte na margines nauczania Kościoła<sup>35</sup>. Jak pisze Taubes:

Miejsce wczesnochrześcijańskiej nadziei na królestwo zajmują losy duszy. Wydarzenia końca czasu zostają zastąpione metaforami opisującymi drogę duszy. Wniebowstąpienie, niegdyś uznawane za przyszłe wydarzenie, przemienia się we wznoszenie duszy przez eony.<sup>36</sup>

Proces ten rozpoczął się od nauczania Orygenesesa, by później zostać podjęty przez Klemensa Aleksandryjskiego, nauczanie pierwszych soborów powszechnych i w końcu Augustyna, którego krytykę milenaryzmu uznaje się za kanoniczną. Tendencja ta utrzymała się w dominującym nurcie chrześcijaństwa – zarówno katolickiego, jak i ewangelickiego. Joachimizm przełamuje ograniczenia ortodoksji i rehabilituje pierwotne znaczenie eschatologii, które „streszcza się w dawnej apokaliptycznej formule: królestwo Boże na ziemi”<sup>37</sup>.

Taubes przedstawia także bezpośrednie oddziaływanie myśli Joachima, począwszy od XIII w. Wiąże się ono przeważnie z dolnymi warstwami społecznymi i pragnieniem wprowadzenia nowego porządku. Początkowo jest to ruch spirytualistów franciszkańskich, który domaga się odnowy moralnej Kościoła i upatruje znaków końca w panowaniu cesarza Fryderyka II. W kolejnych latach przesłanie joachimizmu zostaje podjęte przez rewolty chłopskie XIV w., lollardów w Anglii i husytów w Czechach. Antagonizm pomiędzy Kościołem hierarchicznym a apokaliptycznymi roszczeniami staje się coraz mocniejszy, by

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 94.

<sup>34</sup> Określenia tego używa Arkadiusz Górnisiewicz (*op. cit.*, s. 80).

<sup>35</sup> J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, s. 87-98.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 87.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 103.

ostatecznie rozniecić pożar anabaptyzmu i wojny chłopskiej w Niemczech. Taubes uważa zresztą działalność Thomasa Müntzera i komuny monasterskiej za apogeum religijnej apokaliptyki Zachodu, w równej mierze nawołującej do indywidualnej odnowy moralnej, jak i do zbiorowego przewrotu<sup>38</sup>. W ten sposób Joachim rozpoczyna epokę nowoczesną i „mianuje ją tysiącleciem rewolucji”<sup>39</sup>. Jego przesłanie rozsadza średniowieczną hierarchię, która jest oparta na wyobrażeniach kosmologii ptolemejskiej, gdzie istnieje absolutna góra i absolutny dół. Nowa epoka nie widzi już analogii pomiędzy niebem a ziemią. Jej myśli, pragnienia i obawy zyskują swój wyraz w systemie Kopernika, pozbawiającym ludzkość archimedesowego punktu odniesienia. Wewnętrzna niepewność wyrывa człowieka ze spokojnego trwania i wybucha rewolucyjnym żarem. Wraz z Joachimem ptolemejski eros między sferami niebios przemienił się w kardynalne pojęcie nowej ery – ducha<sup>40</sup>, a „w cieniu Chrystusa pojawił się Prometeusz”<sup>41</sup>.

Według Taubesa dorobek Hegla jest w wielu miejscach podobny do prorocstwa Joachima. Obydwaj akcentują historię, którą pojmują przez pryzmat ducha. Różni ich jednak to, że Joachim otwiera epokę nowożytną w jej religijnym wydaniu, jako czas przyszłego spełnienia, Hegel zaś świadomie ją zamyka i uważa rzeczywistość za pojednaną<sup>42</sup>. Wraz z systemem idealizmu absolutnego kończy się era chrześcijańska. W tym punkcie najlepiej widać inspiracje pracami Löwitha, ponieważ Taubes także rozpatruje rozpad szkoły heglowskiej, jako zjawisko dwubiegunowe – z jednej strony to próba wyzwolenia zbiorowości (Marks), z drugiej jednostki (Kierkegaard). Inna jest jednak waloryzacja tego zjawiska. Zgodnie z przedstawionymi w *Elementarzu* sposobami widzenia związku między absolutną a skończoną wolnością, Taubes uznaje krytykę Marksa i Kierkegarda za restytucję apokaliptyki w nowej epoce. Obydwaj filozofowie, kontestując rzeczywistość, skierowani są na przyszłość, która jest już czasem po chrześcijaństwie jako głównym określeniu kultury. W przeciwieństwie do Müntzera, ich krytykę cechuje jednostronność – zbawienie przyjsć może albo przez samotną jednostkę stojącą przed Bogiem, albo przez wyzwoloną ludzkość<sup>43</sup>. Te dwie wykluczające się drogi są jednak pierwszymi oznakami nowej ery, którą Taubes wieści w *Epilogu* swojego dzieła, a która pozostaje wciąż w załężku –

Dziedzictwem i zadaniem u kresu zachodniego eonu, w owym już nie i jeszcze nie, jest przekazanie nowemu pokoleniu przeciwstawienia góry i dołu, rozdarcia między wnętrzem a zewnątrzem jako podstawowej cechy bytu.<sup>44</sup>

Powyższa, pobieżna prezentacja niektórych wątków *Zachodniej eschatologii* wskazuje na szansę, jaką może dziś stanowić recepcja dzieł autorów takich jak Taubes czy Löwith. Pomimo radykalnie odmiennych wniosków, pokazują oni bowiem dobitnie, że nasza nowoczesność, „epoka pochrześcijańska”, nie jest autonomicznym bytem, który powstał w wyniku zerwania z dawnym religijnym światem. Pozostaje związana z dziedzictwem eschatologii, zarówno biorąc pod uwagę jej źródła, jak i nadzieje. Pamięć o tym może

<sup>38</sup> J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, s. 128-142.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 106-107.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 116-118.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 225-234.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 236.



się okazać bardzo ważna szczególnie dziś, gdy pozimnowojenne rozprężenie zdaje się dobiegać końca, a pojednany w sobie świat coraz bardziej pogrąża się w antagonizmach. Pamięć o tym może być tym bardziej ważna w Polsce, której kulturowe samorozumienie dokonywało się na płaszczyźnie eschatologii zbiorowej. W tym kontekście żywe zainteresowanie i recepcja prac Taubesa zyskuje pogłębione znaczenie.

Dawid Rogacz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

### **Powrót do przeszłości. O filozofii historii Daniela Little'a<sup>1</sup>**

W 2010 r. wydawnictwo Springer wydało monografię *New Contributions to the Philosophy of History*, będącą oryginalnym dziełem z filozofii historii, pióra Daniela Little'a – filozofa, ekonomisty i sinologa wciąż nieomal nieznanego w Polsce. Praca ta, choć niezmiernie erudycyjna i ambitna w postawionych celach, nie spotkała się jednak ze szczególną recepcją. Mimo upływu sześciu lat od jej publikacji, nie powstała jak dotąd żadna recenzja tej książki, w tym w języku angielskim (!). Książka ta cytowana jest w Google Scholar zaledwie 30 razy (stan na 29.05.16), podczas gdy prace Little'a opublikowane w samym roku 1991 są cytowane aż 796 razy (*ibidem*). W niniejszej, a zarazem pierwszej, recenzji *New Contributions to the Philosophy of History* postaram się odnaleźć możliwe przyczyny tego stanu rzeczy, a przede wszystkim ocenić oryginalność i spójność prezentowanej przez Little'a wizji filozofii historii.

Daniel E. Little ukończył studia z zakresu filozofii i matematyki, doktorat z filozofii obronił w roku 1977 na Harvard University, by następnie pracować na kilku pomniejszych uczelniach amerykańskich. Obecnie prof. Little pełni funkcję rektora University of Michigan-Dearborn (do roku 2018). W swoich książkach podejmuje przede wszystkim problematykę filozofii ekonomii (*On the Reliability of Economic Models* [1995]; *The Paradox of Wealth and Poverty* [1998]) oraz metodologii nauk społecznych (*Varieties of Social Explanation* [1991]; *Microfoundations, Method, and Causation* [1998]). Rezultatem przecięcia się tych obszarów badań są również takie prace, jak: *The Scientific Marx* (1986) czy szeroko komentowana monografia *Understanding Peasant China* (1989). Little znany jest z działalności popularnonaukowej: jest on autorem obszernego hasła *Philosophy of History* na prestiżowej Stanford Encyclopedia of Philosophy<sup>2</sup>, prowadzi również blog *Understanding Society*.

Dzieło *New Contributions to the Philosophy of History* Little'a składa się z dziewięciu rozdziałów i liczy 220 stron (bez bibliografii oraz indeksu). W zwięzłym, bo liczącym dziesięć stron wprowadzeniu, zatytułowanym „History's Pathways”, autor określa cele, jakie stawia sobie w pracy oraz prezentuje w ogólny sposób to, co rozumie przez „filozofie

<sup>1</sup> D. Little, *New Contributions to the Philosophy of History*, Methodos Series 6, Springer, Dordrecht 2010, 243 ss.

<sup>2</sup> Źródło internetowe: D. Little, *Philosophy of History*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/history/> (dostęp: 21.04.16).

historii”. Little przyznaje, iż brak jednej definicji filozofii historii: ową niezmiernie heterogeniczną dyscypliną zajmują się zarówno idealiści, jak i pozytywiści, logicy i teologowie. Autor zamierza skoncentrować się przede wszystkim na epistemologii wiedzy historycznej, tj. „postawić nowe pytania co do natury naszej wiedzy i reprezentacji przeszłości”, czego pragnie dokonać poprzez analizę prac współczesnych historyków (s. 1). Swoją dążność do analizy praktyki historyków przeciwstawia filozofii historii H. White’a i F. Ankersmita jako myśli inspirowanej zwrotem lingwistycznym w filozofii. Little podkreśla, iż w swojej filozofii historii obywać się będzie bez teleologii, podkreślać będzie mechanizmy przyczynowe i przygodność faktów, by dotrzeć do zrozumienia „wielkich struktur historycznych” (s. 2). Jego podejście można zatem określić jako empirystyczne, a nawet deterministyczne. Sam Autor wyraźnie odcina się od postmodernizmu, pisząc, iż dystynktywną cechą historii jest aspiracja odkrycia prawdy: tego, co się stało i dlaczego się stało. Pragnąc uciec przed drugą skrajnością podkreśla jednak, iż nie zamierza reifikować pojęć historycznych i nie uważa, iż istnieje coś w rodzaju „państwa” czy „mentalności rewolucyjnej”, przejawiających się repetytywnie w dziejach. Odrzucając wyraźnie Hegłowskie roszczenia do odnalezienia uniwersalnego znaczenia historii, Little pragnie analizować fenomeny historyczne w ujęciu, które nazywa „substancjalną ontologią historyczną” (s. 3). Uważa, iż początkiem nowej filozofii historii powinna być analiza założeń obecnych w najlepszych współczesnych pracach historycznych (s. 4), po czym podaje przykłady inspirujących go historyków. Niewątpliwie perspektywę Little’a można śmiało nazwać pozytywistyczną, tj. ograniczającą zakres filozofii historii do analizy metod pracy historyków. W pracy tej historycy pytają zaś nie tylko o to, co się stało, ale również jak i dlaczego, w swoich wyjaśnieniach posługują się natomiast przede wszystkim mechanizmami przyczynowymi, okolicznościami i ludzkimi wyborami. Z chwilą, gdy historycy odgadują motywy i intencje aktorów historycznych, gdy interpretują źródła, które nieomal zawsze są niekompletne bądź wieloznaczne, do historii wkracza hermeneutyka (s. 6). Podobny akt „historycznej apercpepcji” zachodzi w odniesieniu do interpretacji pewnych współczesnych wydarzeń odczytywanych jako historyczne. Pojęcia ogólne (np. „rewolucja”), które spajają konkretne wydarzenia w jedną całość bądź opisują wiele jednostek, stanowią dla Little’a rodzaj metafor (s. 8), które nie znoszą przygodności owych elementów (s. 10).

W rozdziale drugim, zatytułowanym „History and Narrative”, Little pochyla się nad pracę historyków. Podkreśla on, iż nie sposób rozdzielić samej pracy historyków od refleksji nad nią, a wielcy historycy dostarczają interpretacji na miarę filozofów historii (s. 12). Ramową definicją historii, którą przyjmuje Little, jest idea „uporządkowanej czasowo sekwencji zdarzeń i procesów związanych z działalnością ludzką” (s. 14). Zdarzenia te zaszły niezależnie od nas, choć są zawsze interpretowane z konkretnej perspektywy (s. 15). Oprócz kognitywnych rodzajów reprezentacji historycznej można zaś wyróżnić ekspresywne czy też performatywne, wartościujące lub mitologizujące przeszłość (*ibidem*). Reprezentacje różnią się również skalą: obok mikrohistorii można wyróżnić makrohistorie (historie *long durée*, komparatystykę historyczną czy historię światową), a między nimi sytuuje się „mezohistoria”, która jest dla Little’a złotym środkiem między dwiema kłopotliwymi skalami (s. 16-17). Przykładami makrohistorii są dla Little’a wysiłki szkoły *Annales*, socjologia historyczno-porównawcza T. Skocpol czy studia nad chińską rewolucją kulturalną. Reprezentacja historii przybiera często formę narracji porządkującej wydarzenia, choć narracja nie jest jedyną formą pisarstwa historycznego. I choć każda narracja jest selektywna i twórcza, niesie roszczenia do obiektywności i prawdziwości, a jej celem jest

wyjaśnianie poprzez odwołanie do wybranych czynników przyczynowych (s. 28-29). Jest však możliwe skonstruowanie niespójnych ze sobą narracji na podstawie jednego wydarzenia: narracje są niedookreślone przez fakty (s. 30). Same narracje są też wartościowane ze względu na kryteria nieewidencyjne (s. 31). Pewien stopień obiektywizmu po stronie tworzącego i interpretującego historię jest jednak możliwy (s. 33). Czynnikiem pośredniczącym między historią a narracją jest pamięć historyczna, czyli jednostkowe reprezentacje osób żyjących we wspomnianym czasie (s. 34). Narracja stanowi odpowiednik mapy danego obszaru: jest abstrakcyjna, selektywna i musi być poręczna (s. 38).

W rozdziale trzecim („Historical Concepts and Social Ontology”) Autor pragnie zbadać metafizyczne założenia historyków, tj. ontologię społeczną leżącą u podstaw historii. Little, podążając za Peterem F. Strawsonem, twierdzi, iż dla pojęcia rzeczy w historii konstytutywne są kryteria jej identyfikacji w czasie (np. czy Polska w 2016 jest tą samą Polską, co w 1981), a w efekcie: kryteria relacji: część – całość, demarkacji i klasyfikacji rzeczy (s. 42). Little uważa, że w tym sensie istnieją społecznie skonstruowane jednostki, funkcjonujące w ramach skupisk konkretnych instytucji społecznych, i nazywa to podejście „metodologicznym lokalizmem” (s. 43). Przez „wydarzenie” rozumie zaś obiektywne, czasoprzestrzenne zajście, będące efektem (współ-)działania jednostki lub wielu osób (*ibidem*). Owo działanie ludzkie nie jest czymś danym, lecz podlega licznym interpretacjom, „stąd nawet to ziarno historycznej rzeczywistości jest co najmniej częściowo konstruowane, a nie dane” (s. 45). Pewne konstrukcje są ze względu na dane mniej uprawnione niż inne. Podobnie pojęcia w skali makro w rodzaju „rewolucji francuskiej” nie są wyłącznie konstruktami, lecz są realne jako zakorzenione w sieci wydarzeń (s. 46). Jako rodzaje służą klasyfikacji rzeczy (p. formacje społeczno-ekonomiczne u Marksa). Rodzaje te należy traktować nominalistycznie, nie odpowiadają im bowiem realne rodzaje społeczne, bliżej im do typów idealnych (s. 54). Złożone systemy społeczne składają się ostatecznie z jednostek i są przez nie modyfikowane. Rodzaje te są raczej konstruktami, które służą identyfikacji grup fenomenów o wspólnych cechach (s. 55). Nominalizmowi co do rodzajów towarzyszy realizm co do mechanizmów społecznych (s. 56). Państwo francuskie jest realne, ale „państwo” – nie: państwa ewoluują i mają władzę (*powers*), czego nie można powiedzieć o rodzajach (s. 57). Instytucje społeczne istnieją, ponieważ mają realny wpływ na działanie jednostek (s. 60). Relacja ta jest dwustronna, gdyż same jednostki są społecznymi konstruktami (s. 58), rezultatami procesu socjalizacji (s. 61). Wielowymiarowość instytucji zmusza do porzucenia koncepcji praw społecznych i podejścia indukcyjnego (s. 64). Należy raczej badać, czy mechanizmy społeczne się powtarzają, są wspólne dla różnych rejonów, *etc.*

W rozdziale czwartym pt. „Large Structures” Little kontynuuje rozważania z zakresu metodologii nauk społecznych. Struktury społeczne zostają zdefiniowane jako systemy zasad i praktyk wpływających na działania grup aktorów społecznych (s. 73). W analizie struktur społecznych historycy muszą pamiętać o instytucjach społecznych i zachowaniach jednostek, które leżą u ich podstaw (s. 74). Czynnikiem jednoczącym instytucje w obrębie struktur jest często władza, jak choćby w przypadku ChRL. Przykładami struktur społecznych, które omawia Little są: naród francuski, system-świat Wallersteina, rewolucja 1848 r. czy faszyzm. Przykłady te czy spór między zwolennikami makro- i mikrohistorii pokazują, iż głównym problemem historyków jest napięcie pomiędzy specyfiką tego, co lokalne, i generalizacją (synchroniczną lub diachroniczną) pewnego trendu (s. 87). Generalizacje te mogą służyć za podstawę dla ograniczonych i probabilistycznych prognoz,

mimo iż same dzieje nie mają celu ani wewnętrznej „logiki” (s. 90). Prognozy takie są projekcją kryteriów identyfikacji rzeczy. Mieszczą się one w pojęciu mezohistorii, będącej koniunkcją przygodnych faktów (s. 92). Zdaniem Little’a, mezohistoria jest alternatywą zarówno dla holistycznego marksizmu, jak i „subiektywistycznej” historiografii, łącząc materializm z teorią działania w opisie instytucji o charakterze ekonomicznym, politycznym i społecznym (s. 93-95).

Rozdział piąty poświęcony jest analizie mechanizmów przyczynowych. Little twierdzi, iż instytucje i struktury społeczne mają własności przyczynowe, co za tym idzie – hipotezy dotyczące pewnych przyczyn w historii mogą być ściśle formułowane, krytykowane i broniące za pomocą wielu narzędzi metodologicznych (s. 97). Mechanizmy przyczynowe łączą różne okoliczności społeczne, konstytuując tzw. *social causation*. Opisać mechanizm to wskazać cechy działania aktorów w obrębie instytucji, bez których mechanizm nie działa (s. 103). Little podaje dziesięć rodzajów takich mechanizmów: (1) racjonalno-intencjonalny, (2) imitacyjny, (3) konspiracyjny, (4) agregatywny, (5) mentalny, (6) mechanizm sieci społecznej, (7) ewolucyjny, (8) filtrujący, (9) mechanizm masy krytycznej, (10) mechanizm zależności od ścieżki. Mechanizmy (1)-(4) są skoncentrowane na agendzie, (5)-(7) na wpływie społecznym, (8)-(10) na zależnościach systemowych (s. 104-105). Little pragnie odciąć się od podawania jednego rodzaju wyjaśnienia: na przykładzie upadku Rzymu pokazuje, iż można odwoływać się tak do jednego makromechanizmu, jak do wielu „małych” przyczyn (s. 113). O wyjaśnieniu przyczynowym mówimy, gdy mechanizm powtarza się w wielu przypadkach (s. 118).

W rozdziale szóstym, noszącym tytuł „History of Technology”, Little bada „podstawowe zagadnienie filozofii historii”, jakim są dla niego przemiany technologiczne. Autor odrzuca jednak technologiczny determinizm, uważając przemiany technologiczne za przygodny, tj. pełen błędów i przypadku, proces (s. 122). Little omawia społeczne i historyczne znaczenie technologii na przykładzie elektryczności, przemysłu, kolei czy kanałów, również wojnę prusko-francuską 1870–1871 rozpatruje z perspektywy przewagi technicznej jednej ze stron. Nie oznacza to, iż Little jest redukcjonistą: technologia jest produktem społecznym, rezultatem decyzji sieci aktorów (s. 137). Zaleca unikać wielkich schematów, narracji „nieuchronności”, odwoływania się do jednego czynnika (np. Chin jako despotyzm hydrauliczny u Wittfogla) czy bezkrytycznej aplikacji doświadczeń europejskich na resztę świata (s. 140).

W rozdziale siódmym autor podejmuje temat historii ekonomicznej, czyli „opartego na dowodach opisu głównych charakterystyk ekonomicznych kraju lub regionu w określonym odcinku czasu” (s. 141). Celem opisu jest wysunięcie hipotez przyczynowych poprzez trzy etapy: opis, syntezę i wyjaśnianie (s. 142). Jego zdaniem, można rozwiązać podstawowe kontrowersje w historii przez odwołanie do empirycznych badań ekonomistów (*ibidem*). Little rozumie je podobnie jak poprzednie aktywności badaczy społecznych, tj. jako wykrywanie mechanizmów przyczynowych od struktur społecznych, przez instytucje po aktorów. Problem stanowi wiarygodność, niedokładność i niekompletność danych dostępnych ekonomii historycznej (s. 146). W wyjaśnianiu istotne są też teorie ekonomiczne, przyjmowane przez historyków (s. 147). Wszystkie te wymogi, wraz z wyborem skali, są warunkiem poprawnej komparatystyki ekonomicznej. Jej celem jest wykrycie podobieństw przyczynowych oraz różnic przygodnych warunków (s. 168), co Little pokazuje na przykładzie Chin. Rozdział ósmy „The Involution Debate” stanowi studium przypadku: regresu chińskiej gospodarki po 1600 r., który nie jest wytłumaczalny przez kalki europejskich pojęć (s. 194).

Ostatni, dziewiąty rozdział pracy nosi tytuł „Mentalités”. Little definiuje mentalność jako wspólny system mentalny, podzielany sposób patrzenia na świat, wydarzenia i działania innych w obrębie danej grupy, który wpływa na wybory i kształtuje doświadczenia jednostek (s. 196). Little odrzuca przekonanie o istnieniu stałej natury ludzkiej, uważając, iż nawet tzw. głębokie aspekty poznania i zachowania są uwarunkowane kulturowo i historycznie (s. 197). Mentalność ma aspekt kognitywny (jak pojmują siebie i świat), behawioralny (model zachowania) i narracyjny (źródło historii na temat mnie i innych) (s. 198). Mentalność jest dla autora „konkretną realnością psychologiczną” (s. 199). W rezultacie wspólnych doświadczeń i tradycji, mentalności mają społeczny i długotrwały charakter (*ibidem*). Mentalność w tym sensie stanowi podstawę interpretacji ludzkich działań: jej znaczenie zostało dostrzeżone przez Hegla i całą kontynentalną filozofię historii, badającą relację między dziejami i sensem (s. 200-201). Little pragnie pokazać, iż jego podejście przyczynowe jest zgodne (*compatible*) z ujęciem hermeneutycznym. Mentalności są bowiem podtrzymywane i przekazywane przez socjalizację i podobne doświadczenia (s. 206), w czym mają swój udział instytucje społeczne, takie jak szkoła czy kościół (s. 207). O mentalności mówimy na podstawie podobieństw w zachowaniu grupy ludzi, nie przypisujemy im esencjalnej mentalności „buddyjskiej”, *etc.* (s. 212). Idzie zatem o kryteria identyfikacji mentalności w czasie. W ich opisie, jak również w całej filozofii historii należy według Little’a pamiętać o zdaniu Marksa, przytoczonym w konkluzji pracy: „człowiek tworzy historię, ale nie okoliczności, w których wybiera”.

Pracy *New Contributions to the Philosophy of History* Daniela Little’a z pewnością nie można odmówić walorów literackich: napisana jest językiem klarownym, sformułowania są jednoznaczne, a przy tym zrozumiałe dla czytelnika, dla którego może być to pierwsza praca z zakresu filozofii historii. Little unika glos i komentarzy do prac uznanych za autorytatywne, których nie brak we współczesnej analitycznej filozofii historii, pisząc w duchu najlepszych tradycji filozofii analitycznej: stawia problem w formie pytań i udziela własnej odpowiedzi. Od tradycji analitycznej różni go wszakże zdecydowanie nieaprioryczny sposób wyводу: około połowy pracy Little’a stanowią omówienia przykładów oraz bardziej systematyczne *case studies*, w których doszukuje się potwierdzenia swoich tez. Swoją refleksję prowadzi w zgodzie, jak zaznacza, z realną praktyką historiograficzną. W tym zakresie okazuje się także niebawym erudytą, korzystając również z prac z zakresu historii ekonomicznej czy historii technologii. Większość przykładów historycznych bierze Little z dziejów Chin, co stanowi absolutne *novum* we współczesnej filozofii historii. Wierzy on, że dzieje Chin dostarczają przykładów procesów niemających swych odpowiedników w historii Zachodu (s. 219).

Little stosuje w swych analizach te same strategie, które zaleca historykom: pluralizm i lokalizm metodologiczny, wyrażające się w badaniach mezohistorii, w których autor szuka kryteriów identyfikacji danego historycznego fenomenu. Rehabilitacja ontologii w historii, poprzez zdefiniowanie ontologii społecznej jako badania kryteriów identyfikacji rzeczy w czasie, stanowi, w mojej opinii, najcenniejszą i najbardziej oryginalną koncepcję Little’a w *New Contributions to the Philosophy of History*. Słowo „ontologia”, a tym bardziej sformułowanie „ontologia leżąca u podstaw historii” stanowi w analitycznej filozofii religii swoiste tabu, co można uznać za trwały wpływ filozofii Haydena White’a, szczególnie przełomowej pracy *Metahistory* z 1973 r., w której tego typu dociekania określone są mianem „konceptualnej anarchii”<sup>3</sup>. Ontologia w ujęciu Little’a jest nie tylko

<sup>3</sup> H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore 1973, s. 13.

przedsięwzięciem sensownym, ale i rozstrzygalnym, wiążąc się z kryteriami demarkacji, klasyfikacji czy relacji część – całość, istotnymi dla historyków. Użycie teorii indywidualów Strawsona jest co prawda heterodoksyjne, Strawson za identyfikowalne uznaje bowiem bezpośrednio obserwowalne ciała i rzeczy<sup>4</sup>, a kryteria identyfikacji są ściśle opisowe, nie przyczynowe. Ponieważ jednak nie o ortodoksję tu chodzi, lecz o wykorzystanie idei, takiej interpretacji nie sposób poczytywać Little'owi za złe.

Dużo większe wątpliwości budzi sam przedmiot pracy, tj. fakt, iż znaczna część *New Contributions to the Philosophy of History*, jeśli nie większość książki, nie jest w ogóle poświęcona filozofii historii. Rozdziały o historii ekonomicznej i historii technologii prezentują historię tych dziedzin życia zamiast refleksji nad nią. Rozdziały 3-5 dotyczą zaś socjologii teoretycznej oraz metodologii nauk społecznych. Little podejmuje klasyczne zagadnienia socjologii, takie jak działanie intencjonalne, kontrowersja holizm/indywidualizm, realność bytów społecznych, zależności przyczynowe (np. demograficzne) w naukach społecznych, *etc.* Problemy te rozpatruje niejako w czasie terażniejszym, jak np. na s. 66: „badanie historyczne można ująć jako identyfikowanie społecznych mechanizmów powtarzających się w różnych miejscach”, zaś na s. 111 utożsamia metody historyczne z socjologicznymi. Wydaje się, iż stoi za tym – co jest pewnym paradoksem – aczasowe rozumienie tych kategorii, tj. przekonanie o możliwości aplikacji pojęć socjologicznych powstałych współcześnie (a więc zawsze pozostających pod wpływem współczesnych doświadczeń) do społeczeństw sprzed setek lat. Little nie reflektuje tego założenia, co więcej – w całej pracy operuje zamiennie pojęciami „historia” oraz „nauki społeczne”. Nieprzypadkowo przykłady historyczne, które omawia, dotyczą dziejów nowożytnych i współczesnych: starożytność czy średniowiecze sprawiłyby mu problem. Co więcej, nawet w rozważaniach socjologicznych Little'owi daleko do oryginalności: podąża on utartą ścieżką instytucjonalizmu. Podziela (i powiela bez przypisów) główne definicje instytucjonalizmu Niklasa Luhmanna: systemu jako powtarzalnego typu struktur zachowań i współdziałań (systemy nazywa strukturami); instytucji jako części systemu, w której istotne jest odniesienie do zinternalizowanych norm i wartości; działania, które jest najmniejszym elementem układanki zarówno instytucjonalizmu, jak i filozofii Little'a<sup>5</sup>. Te z pojęć, które sprawiają wrażenie „nowych” i utworzonych specjalnie dla potrzeb filozofii historii, Little czerpie ze swoich wcześniejszych prac. Rozdział piąty „Causal Mechanisms” powtarza większość treści z „Causal Analysis”, tj. drugiego rozdziału dzieła „Varieties of Social Explanation”<sup>6</sup>. Koncepcja metodologicznego lokalizmu została natomiast wyłożona w pracy *Microfoundations*, z której Little czerpie pełną garścią (praca omawia także jego rozumienie instytucji społecznych), włącznie z konkluzją, iż ostatecznym źródłem zmian społecznych są jednostki pozostające w obrębie relacji społecznych<sup>7</sup>. Nie są to zatem ani *contributions to the philosophy of history*, ani nawet *new contributions* do

<sup>4</sup> P. F. Strawson, *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1980, s. 42.

<sup>5</sup> T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2006, s. 273-274.

<sup>6</sup> D. Little, *Varieties of Social Explanation. An Introduction to the Philosophy of Social Science*, Westview Press, Boulder 1991.

<sup>7</sup> D. Little, *Microfoundations, Method, and Causation: On the Philosophy of the Social Sciences*, Transaction Publishers, New Brunswick-London 1998, s. 24-25.

czegokolwiek innego. Jeśli w rozdziałach z zakresu teorii społecznej zawarta jest jakaś filozofia historii (czyli namysł nad historią, a nie historyczna i bezkrytyczna aplikacja pojęć socjologii), to jest nią filozofia tworzenia historii: oto Little wskazuje, kto „tworzy” historię, jakie mechanizmy przyczynowe mają na to wpływ i z jakich powodów dalsza reprodukcja nowo ufundowanych instytucji społecznych jest możliwa. Nawet w takim przypadku Little nie wystrzega się jednak swoistej naiwności, jak np. wtedy, gdy pisze, że należy budować *evidence-based narrative*, tj. gromadzić dokumenty i przeprowadzać badania bezpośrednio w trakcie trwania danego wydarzenia, co więcej: poprzez ten proces nadaje się sens historii (s. 7). Pominięty zostaje tu całkowicie kontekst hermeneutyczny, tj. fakt, że sens ten jest właśnie „nadawany”, a relacja naocznego świadka, choć niewątpliwie bardziej szczegółowa, nie jest w wyniku osobistego, a czasem także emocjonalnego, zabarwienia, bardziej *evidence-based* niż praca historyka w archiwum. Tematu krytyki źródeł, pracy w archiwum czy nawet współpracy z archeologią Little nie podejmuje prawie wcale, choć są to zagadnienia z zakresu epistemologii historii, do której programowo ogranicza się w pracy. Brak jest m.in. odpowiedzi na pytanie, co czyni źródło źródłem. Interpretacje i uogólnienia Little’a pracują na gotowych danych, podczas gdy powinien on najpierw zapytać o proces tworzenia, opracowania i interpretacji tych danych. Naiwność epistemologiczna prowadzi stąd do pozytywistycznej akceptacji nauk społecznych w takiej postaci, w jakiej funkcjonują. Surowszy krytyk mógłby wytknąć w tym miejscu błąd naturalistyczny, tj. zauważyć, iż obecny kształt metod nauk społecznych nie stanowi o tym, czym owe nauki być powinny. Rudymenty pozytywizmu powracają raz po raz w pracy. Z jednej strony, Little pisze, iż działanie ludzkie podlega rozmaitym interpretacjom, stąd jest raczej „konstruowane” niż „dane” (s. 45), z drugiej strony, definiuje wydarzenie historyczne jako obiektywne, mówi też o zbieraniu danych historycznych do postaci zunifikowanej reprezentacji. Czy takie zdarzenie jak masakra nankińska, której zaprzecza japońska historiografia, jest obiektywne, czy nie? Czy w sytuacji, gdy Japończycy przeczą „masakrze”, ale uznają „zbrodnię”, mamy do czynienia z dwoma różnymi (bo różnie skonstruowanymi) wydarzeniami, czy dwiema interpretacjami jednego? Podobnie rzecz ma się z „wyzwoleniem” Tybetu przez ChRL w 1950. Tego typu kontrowersji Little w ogóle nie rozpatruje. Autor nie odnosi się w żadnym miejscu do *Historikerstreit*, który stanowi istotne źródło refleksji nad problemem obiektywności w historii, np. u wspomnianego Chrisa Lorenza. Little nie porusza zresztą w ogóle tematu Holocaustu, zaś faszyzm rozpatruje jako przykład ogólnego pojęcia nauk społecznych. Podobnie autor wie, iż archiwa są niekompletne, wymagają interpretacji, a historia wolna od perspektywy nie istnieje (s. 6, 15). Tworząc program mezohistorii i uogólnień wydarzeń historycznych (w sensie indukcyjnym) Little nie wspomina jednak ani o perspektywie, z jakiej to czyni, ani o możliwości perspektywy „indukcji” różnych wydarzeń, o źródłach różnic w reprezentacjach historycznych już nie wspominając. Praca w wielu miejscach unika uogólnień, zapewne z obawy przed powrotem do „wielkiego planu” historii, a te uogólnienia, które są przyjmowane, jak np. przewidywania statystyczne czy analizy demograficzne, nie dotyczą (bezpośrednio) filozofii historii.

Oczywiście, pozytywistyczna wizja nauk historycznych, tudzież program redukcji filozofii historii do filozofii historiografii, jest również pewną opcją w ramach namysłu nad naukami historycznymi. Rzecz w tym, że tego typu nurty nie są niczym nowym, sam Little nie powołuje się natomiast na nie i nie cytuje jakiegokolwiek czołowego przedstawiciela

współczesnego nurtu filozofii historiografii: A. Tuckera<sup>8</sup>, C. Lorenza<sup>9</sup> czy J. Kuukkanena<sup>10</sup>. W tezie o niezdeternowaniu narracji przez fakty (s. 29) brak odniesienia do twórcy tej idei, Paula Rotha. Co więcej, filozofie H. White'a i F. Ankersmita zostają odrzucone bez żadnej próby polemiki bądź krytyki ich tez, są wręcz wyśmiane jako wynikające z modnego zwrotu lingwistycznego, a nie praktyki historiografii. W całej książce pojawia się jedno odwołanie do najważniejszego czasopisma z zakresu filozofii historii, jakim jest „History and Theory” (w dodatku do artykułu z 1967), brak cytatów z „Journal of the Philosophy of History”. Brak również odniesień do związanych z zagadnieniem prac zbiorowych, jak np. w rozdziale „History of Technology”, w którym przy okazji rozpatrywania problemu determinizmu technicznego w filozofii historii należałoby odwołać się do pionierskiej zbiorówki *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism* pod redakcją Merritta Smitha i Leo Marxa<sup>11</sup>. Odcięcie się od powoływania się na innych filozofów poskutkowało „wyważaniem otwartych drzwi”, a w efekcie – faktem, iż praca Little'a przeszła bez echa. Choć krytyce innych myślicieli nieraz poświęcano zbyt wiele uwagi (czasem więcej niż prezentacji własnych idei), to jednak brak jakichkolwiek polemik jest drugą niepożądaną skrajnością. Jeśli intronizacji naszych poglądów nie towarzyszy próba wykazania błędów czy niespójności oponenta, popadamy w dogmatyzm. Tak też dzieje się w przypadku Little'a. Ten nie tylko przechodzi obojętnie obok alternatyw dla własnego ujęcia, lecz także nie czuje na sobie obowiązku podawania racji dla żywionych przekonań, np. s. 54 (*I take the view that...*, bez uzasadnienia) czy s. 62 (*what I have come to believe is...*, podobnie). Dla nominalizmu czy poglądu o przygodności wydarzeń historycznych nie są podane żadne racje, arbitralnie przyjmuje się np., iż instytucja państwowa jest realna, lecz instytucja państwa – nie (s. 56). Jest to więc filozofia historii Daniela Little'a: jeśli każdy z nas może podobnie wyznaczyć granicę między tym, co realne i nierealne w dziejach, mamy także własne historiozofie. Co zrozumiałe, do tak przedstawionej całości wkrada się szereg błędów teoretycznych. Na s. 55 określenia abstrakcji i idealizacji używane są zamiennie (o tym, że jest to błędne utożsamienie, przekonuje choćby idealizacyjna teoria nauki Leszka Nowaka). Podejście to Little łączy z nominalizmem, uważając, iż relacje i instytucje są realne, będąc częścią „umeblowania świata” (na tej samej stronie). Tymczasem nominaliści nie uznają idei umeblowania świata, tj. ich zdaniem słowa nie odzwierciedlają świata, lecz są jedynie konwencjami. Broniąc prawdy i obiektywności na gruncie nominalizmu, należałoby raczej stwierdzić, jak czyni to Marek Tamm, iż prawda oraz obiektywność są wartościami cenionymi przez wspólną historię<sup>12</sup>. Definicja przyczyny Little'a zawiera z kolei błąd *idem per idem*: A jest przyczyną (*cause*) B, gdy istnieje mechanizm przyczynowy (*causal mechanism*)

<sup>8</sup> A. Tucker, *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

<sup>9</sup> C. Lorenz, *Przekraczanie granic. Eseje z filozofii historii i teorii historiografii*, przeł. M. Bobako, R. Dziągwa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009. Zbiór wcześniejszych artykułów.

<sup>10</sup> J. Kuukkanen, *Postnarrativist philosophy of historiography*, Palgrave MacMillan, London 2015. Monografia jest wydana po premierze *New Contributions to the Philosophy of History*, ale Kuukkanen zajmował się tą tematyką dużo wcześniej.

<sup>11</sup> M.R. Smith, L. Marx (eds.), *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*, MIT Press, Cambridge 1994.

<sup>12</sup> M. Tamm, *Truth, Objectivity and Evidence in History Writing*, „Journal of the Philosophy of History”, vol. 8 issue 2 (2014), s. 265-290.



sprawiający, że wydarzenia typu A prowadzą do (*lead to*) wydarzeń typu B. Skąd wiemy, co prowadzi do czego? Czy nie stąd, że jedno jest przyczyną drugiego? Czy stwierdzenia te (A jest przyczyną B; istnieje mechanizm przyczynowy między A i B; A prowadzi do B) nie są synonimiczne? Teoretycznym usterkom towarzyszy mętność wyrażen użytych w podstawowych definicjach, nierzadko zaczerpniętych wprost z języka potocznego. Na s. 103 autor pisze, iż zamiast poszukiwać praw społecznych, należy zidentyfikować cechy, które sprawiają, że dany mechanizm pracuje (*work*). Główne pojęcie mentalności zdefiniowane zostaje jako *shared way of looking at the world* (s. 196), choć przypuszczam, iż mentalność wiąże się z czymś więcej niż percepcją wzrokową. Dwie strony dalej mentalność zostaje także określona jako „rama, poprzez którą rozumiem świat społeczny”. Jeśli podstawowe pojęcia w filozofii historii, z założenia analitycznej, mają postać takich niewyjaśnionych metafor, operowanie zdaniami, które zawierają te terminy, jest co najmniej kłopotliwe, a kryteria ich aplikacji niejasne.

Powyzsza słabość powoduje również niespójność teoretyczną pracy. Związek między rozdziałem o narracji historycznej a rozdziałami o zależnościach przyczynowych jest niejasny; wydaje się, iż jedynym powodem, dla którego Little podjął ten temat (i umieścił go w punkcie wyjścia, choć interesuje go przede wszystkim ontologia społeczna), są post-White’owskie debaty o strukturze narracji historycznej, bez których praca nie mieści się w nurcie filozofii historii. Historia ekonomiczna i historia technologii, które komentuje Little, nie są w żadnym wypadku częścią jego systemu, ale dyscyplinami wiedzy, wykładanymi na uniwersytetach. Ich streszczenie nie wnosi nic do propozycji autora. Przykłady przytaczane w pracy nie są wystarczająco teoretycznie zinterpretowane (wystarczy porównać to z *Metahistory*), a casusy ze współczesnej historiografii są w całości przytaczane za autorami tych dzieł i przy użyciu ich języka. Little nie podejmuje się teoretycznej parafrazy nawet w studium przypadku, jakim jest rozdział 8. Kończy go słowami: „wreszcie, Wong podobnie jak inni uczeni podkreśla plastyczność wielkich zmian historycznych. Istnieje wielość przygodnych czynników, które są zaangażowane w wielki proces historyczny i miejsce dla wyboru aktorów, w trakcie [tego procesu – D.R.] i pod każdym względem” (s. 194). Ostatnie zdanie jest jednym z wielu trywializmów, jakie pojawiają się w pracy. Little przekonuje nas m.in., że poszczególne wsie i państwa różnią się między sobą i badacze społeczni powinni to uwzględnić (s. 65); dalej, że efektywniejszy transport jest ważny dla przepływu idei (s. 110); że mechanizmy reprodukcji mentalności różnią się w zależności od miejsca i pokolenia (s. 197), *etc.* Należy postawić pytanie, który z filozofów historii (współczesnych lub w ogóle) temu zaprzeczał. Dlaczego Little poświęca tyle czasu, by zaprzeczyć, iż „państwo” jest aczasowym bytem, jeśli nawet dla Hegla państwo było „całością etyczną”, związaną z *Sittlichkeit* i duchem danego narodu? Jeśli w teorii zniżamy się do tego poziomu, nie traktujemy poważnie czytelnika. Z ostatnim punktem związana jest ściśle moja ogólna diagnoza problemu i ocena książki Daniela Little’a. Dzieło to z wielu powodów nie jest oryginalną pracą z zakresu filozofii historii. Może za to posłużyć jako doskonały podręcznik do socjologii teoretycznej lub metodologii nauk społecznych: napisane prostym językiem, erudycyjne, prowadzone w formie pytań i odpowiedzi, pełne przykładów, a jednocześnie niezbyt skomplikowane, bez zbyt wielu hermetycznych odniesień i poświęcające oryginalność na rzecz objęcia w jednym miejscu jak największej ilości zagadnień luźno związanych z głównym tematem. W warstwie ściśle teoretycznej (którą po odjęciu przykładów i uściśleniu można by z powodzeniem ująć w formie artykułu naukowego), Little proponuje powrót do przeszło-

ści – „utraconego raju” postnarratywistycznej filozofii historii. Zamiast tego oferuje nam jednak powrót do obecnych idei socjologicznych. W części poświęconej narracji obywa się bez większości koncepcji powstałych w ostatnich trzydziestu latach, a w swoich pozytywistycznych ideałach, naiwnym ujęciu narracji historycznej i dość zdroworozsądkowej ontologii społecznej proponuje powrót do przeszłości w zupełnie innym znaczeniu, cofając nas do dawno przedyskutowanych ujęć.

## ZASADY I REGULY EDYTORSKIE PRZYGOTOWYWANIA TEKSTU DO „FILO-SOFIJI”

Wszelkie prace przygotowane z zamiarem ich opublikowania w kwartalniku „Filo-Sofija” należy przekazać w postaci plików tekstowych w jednym z wymienionych formatów: \*.rtf, \*.doc, \*.docx lub \*.odt i przesłać na internetowy adres do korespondencji: redakcja@filo-sofija.pl

Pliki nie powinny przekraczać objętości 1,0-1,5 ark. wyd. (1 ark. wyd. = 40 tysięcy znaków wraz ze spacjami). Ilustracje do tekstu należy dołączyć osobno jako pliki \*.jpg lub \*.tiff o objętości przynajmniej 1 MB. Do tekstu publikacji należy dołączyć streszczenie w j. polskim i j. angielskim (wraz z tłumaczeniem tytułu oraz słowami kluczowymi), spis cytowanej literatury oraz krótką notę o autorze, która powinna zawierać przede wszystkim informację o stopniu naukowym, miejscu pracy, zainteresowaniach badawczych oraz informację o najważniejszych publikacjach.

Teksty powinny być pisane czcionką Times New Roman wielkości 11 lub 12 pkt. bez stosowania dzielenia wyrazów, interlinia 1-1,5. W przypadku używania czcionki szczególnej (np. j. greckiego, j. hebrajskiego, znaków fonetycznych j. praindoeuropejskiego, *etc.*) należy czcionkę dołączyć w osobnym pliku. Wskazane jest unikanie specjalnego formatowania. W przypadkach uzasadnionych autor może dołączyć plik PDF, zawierający zapis artykułu np. ze zbiorem znaków logicznych. Przypisy, zgodnie z nadrzędną zasadą obowiązującą dla prac naukowych, nie powinny wprowadzać w błąd. Preferowany jest ich zapis w systemie klasycznym (tradycyjnym) właściwym dla danego języka tekstu. Dopuszczalny jest zapis w systemie harwardzkim lub numerycznym, o ile nie narusza wspomnianej zasady.

Tekst przygotowany do publikacji w języku obcym jest sprawdzany pod względem językowym przez specjalistów z danego języka lub wybitnych tłumaczy danego języka, lub tzw. native speakerów. Każda rozprawa jest poddawana procedurze recenzyjnej, w tym przez recenzentów spoza komitetu redakcyjnego i rady naukowej czasopisma. W przypadku tekstów powstałych w języku obcym, co najmniej jeden recenzent jest afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość autora. Zarówno recenzenci, jak i autorzy recenzowanych prac pozostają dla siebie anonimowi, przynajmniej do czasu ich upublicznienia. Recenzja ma formę pisemną i kończy się jednoznacznym wnioskiem co do dopuszczenia do publikacji lub odrzucenia tekstu. Recenzenci posługują się formularzem recenzyjnym. W ten sposób wszystkie teksty oceniane są wedle ujednoliconych kryteriów. O konkluzjach poszczególnych recenzji autor zostaje poinformowany natychmiast po ich otrzymaniu przez redakcję. Od roku 2011 nazwiska recenzentów współpracujących z kwartalnikiem „Filo-Sofija” publikowane są każdorazowo w ostatnim numerze za dany rok kalendarzowy. W stosunku do tekstów przyjętych do publikacji redakcja kwartalnika przestrzega zasad rzetelności i uczciwości naukowej związanych z tzw. zaporą ghostwritingową oraz z tzw. guest authorship lub honorary authorship. Przy zgłoszeniu tekstu z zamiarem publikowania w „Filo-Sofiji” przez więcej niż jednego autora redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji. Od autorów przyjętych do druku tekstów redakcja wymaga informacji o źródłach finansowania publikacji (granty, instytucje naukowo-badawcze, stowarzyszenia, *etc.*) oraz osobnego złożenia deklaracji: (1) o autentyczności i oryginalności przyjętego do publikacji tekstu oraz (2) o nienaruszaniu praw autorskich osób trzecich. Wydawca z zasady nie płaci honorariów za teksty przyjęte do publikacji, chyba że postanowi inaczej.

## EDITORIAL RULES AND GUIDELINES FOR PREPARING SUBMISSIONS TO “FILO-SOFIJA”

All papers prepared for submission to the “Filo-Sofija” quarterly should be sent as text file attachments in \*.rtf, \*.doc, \*.docx, or \*.odt file format to the following e-mail address: grzegorz.a.dominiak@post.pl .

The files should not exceed 1.0–1.5 publisher’s sheets in length (1 publisher’s sheet = 40,000 characters with spaces). Illustrations to the text should be attached as separate \*.jpg or \*.tiff files of no less than 1 MB in size. The submission should be accompanied by a summary in both Polish and English (including a translation of the title and key words), list of cited literature, as well as a short note about the author, containing at least the information about the author’s academic degree, place of employment, research interests, and a list of her/his most important publications.

Submissions should be typed in 11 or 12 pt. Times New Roman font, single or 1.5 line spaced, and do not use hyphenation. In the case when a special font is used (e.g. Greek, Hebrew, Pre-Indo-European phonetic script, *etc.*) the font file should be attached separately. It is advised to avoid any special formatting. In justified cases the author may attach a PDF file containing a printout of an article containing, e.g., a set of logic symbols. Footnotes should not mislead, which is the most important rule for all scientific publications. The preferred footnote format is traditional, appropriate to the language of the text. Footnotes in Harvard or numerical format are also acceptable, provided it does conform to the aforementioned rule.

Submissions prepared to be published in a foreign language are checked for grammar and style by specialists in a given language, outstanding translators in said language, and the so-called native speakers. Each work undergoes a review process which includes reviewers who do not belong to either the Editorial Board or the Scientific Board of the Journal. In the case of papers written in a foreign language, at least one reviewer is affiliated with a foreign institution of a nationality different than the author’s. Both the reviewers and the authors of the reviewed works remain anonymous to one another at least until the contributions are published. The reviews are submitted in writing and end with an unambiguous statement whether the paper should be accepted or rejected for publication. Reviewers use a review form. All submissions are thus evaluated according to unified criteria. The conclusions of individual reviews are communicated to the author immediately upon their reception by the editors. From 2011 on, the names of reviewers collaborating with the “Filo-Sofija” quarterly are published regularly in the last issue each year. The editors of the quarterly adhere to the rules of scientific honesty and integrity regarding the submissions accepted for publication; therefore, measures against ghost-writing, as well as guest authorship and honorary authorship have been introduced. If an article submitted for publication in “Filo-Sofija” has more than one author, it is required that the authors disclose each person’s contribution to the article. The authors of articles accepted for publication are also required to indicate the source(s) of funding for the article (e.g. grants, scientific and research institutions, associations, *etc.*) and to make separate declarations of: (1) the authenticity and originality of the article accepted for publication, and (2) not infringing the copyright of any third parties. As a rule, the publisher does not pay royalties for articles accepted for publication, unless he/she decides otherwise.