

# Piotr Wasyluk

---

## Specyfika filozoficznego myślenia o dziejach = Pecularity of the Philosophical Thinking about History

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 16, 37-48

---

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

*Piotr Wasyluk*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## SPECYFIKA FILOZOFICZNEGO MYŚLENIA O DZIEJACH

### Pecularity of the Philosophical Thinking about History

Słowa kluczowe: filozofia dziejów, historiozofia, czas, przeszłość, historia, człowiek.

Key words: philosophy of history, historiography, time, past, history, human.

#### Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie specyfiki filozoficznego myślenia o dziejach. Powstanie historii jako samodzielnej dyscypliny nie doprowadziło do całkowitego zaniku refleksji historiozoficznej, która znalazła swoje miejsce pośród nauk społecznych jako ich synteza oraz próba uzgodnienia i uogólnienia ich wyników. Pytania, które zawsze stawiała filozofia dziejów, są nadal aktualne i niezbędne, jeżeli postrzegamy przeszłość jako jeden z fenomenów istnienia.

#### Abstract

The goal of this article is to show peculiarity of the philosophical thinking about history. Constitution of history as an autonomous science did not eliminate fundamental questions about human history. Philosophy of history as a synthesis of social sciences and their generalization is still present. Questions raised by philosophy of history are still current and topical if we find human past as one of phenomenon of being.

Próba odpowiedzi na pytanie: „czym jest historia?” nie należy do najłatwiejszych. Wielość odpowiedzi, które się pojawiały, wzbogaca naszą wiedzę, ale wciąż nie daje ostatecznej pewności, co do natury historyczności. Według historyków, pojmowana jest ona w dwojaki sposób: jako dzieje (*res gestae*) i relacja o nich (*rerum gestarum*). W pierwszym znaczeniu obejmować może zarówno przeszłość ludzkości (zakres węższy), jak i uwzględniać przeszłość całego wszechświata (zakres szerszy)<sup>1</sup>. W tym znaczeniu historia określana jest przez

<sup>1</sup> Cz. Bartnik wskazuje, że nazwa „historia” obejmować może różne zakresy, zależnie od kontekstu, w jakim została użyta. Mówi o „makrohistorii” jako historii jednostki ludzkiej, „makrohistorii”, czyli historii zbiorowości ludzi, a także „megahistorii” (dzieje rodzaju ludzkiego) i „panhistorii” (dzieje ludzkości wraz z wszechświatem), zob. Cz. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 8.

samo pojęcie dziejów, które można rozumieć jako zdarzenia przeszłości<sup>2</sup>. Jednakże nawet ten termin nie jest przez samych historyków uznawany za jednoznaczny. Jeżeli zastosujemy go bez wyznaczenia jakiegoś zakresu chronologicznego czy rzeczowego, dzieje będziemy traktować jako całość zaszłych w przeszłości faktów albo jako świadomość historyczną. Kiedy jednak użyjemy go z przymiotnikiem określającym przynajmniej jeden z tych zakresów, oznaczał będzie po prostu „dzieje”. Historia traktowana jako relacja o dziejach określa procedury rekonstrukcji przeszłości i przekształca w naukową relację historyczną bądź naukę historii. W tym znaczeniu „historia” oznaczać może zarówno procedury badawcze rekonstruujące dzieje (metodologia historii), jak również rezultaty owej rekonstrukcji wyrażone w postaci twierdzeń o dziejach (historiografia)<sup>3</sup>.

Rozwój refleksji nad dziejami prowadził do ukonstytuowania się historii jako samodzielnej dyscypliny naukowej z odrębnymi narzędziami badawczymi i specyficznym aparatem pojęciowym. W znacznym stopniu wymierzony był przeciwko spekulacjom filozofów nad przebiegiem i celem procesu dziejowego. Wiek XIX, związany z narodzinami historyzmu, doprowadził do zwiększenia świadomości badaczy historii, a w efekcie do powstania nowego wzorca badań historycznych. Ów przełom, związany z nazwiskami W. von Humboldta, J.G. Droysena i L. von Rankego, upowszechnił krytyczne podejście do zdarzeń przeszłości, przez co historia przestała być postrzegana jedynie jako ilustracyjny przekaz wiedzy odziedziczony po poprzednich pokoleniach. Dążenie do samodzielności zmuszało historyków do postawienia granicy między naukowym a nienaukowym sposobem gromadzenia wiedzy o przeszłości. Zdaniem L. von Rankego, historia powinna odtwarzać to, co rzeczywiście miało miejsce, a więc unikać spekulacji podporządkowującej zdarzenia arbitralnie przyjętemu pojęciu prawdy. Historia nie może być podporządkowana filozofii, ponieważ różni je sposób konstruowania wiedzy o rzeczywistości: „Filozofia przypomina ustawicznie o postulowanej najwyższej idei, natomiast historia – o warunkach egzystencji; tamta rzuca na szalę interes uniwersalny, ta zaś partykularny; dla tamtej najważniejszy jest postęp, a to, co indywidualne, liczy się tylko jako część całości, ta natomiast ma skłonność także do indywidualności”<sup>4</sup>. Bezstronne i krytyczne poznanie zdarzeń i ujmowanie ich we wzajemnym powiązaniu staje się naczelnym postulatem naukowej historii. Według W. von Humboldta, historyk powinien przedstawiać wydarzenia jako części pewnej całości, porządkować chaos

<sup>2</sup> P. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, przeł. J. Jedlicki, Warszawa 1975, s. 58.

<sup>3</sup> J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 49–50.

<sup>4</sup> L. Von Ranke, *Idea historii powszechnej*, przeł. J. Kałużny, (w:) *Opowiadanie historii w niemieckiej refleksji teoretycznohistorycznej i literaturoznawczej od późnego Oświecenia do współczesności*, red. i przekł. J. Kałużny, Poznań 2003, s. 85.

zjawisk zgodnie z zasadami matematyki i przyrodoznawstwa<sup>5</sup>. „Musi on oddzielić to, co konieczne, od tego, co przypadkowe, wykryć wewnętrzną konsekwencję, ukazać rzeczywiście działające siły i tak swą prezentację ukształtować, by ani nie przydawać jej wartości filozoficznej czy poetyckiego uroku, ani też jej tych walorów nie pozbawiać, lecz by spełnić pierwszy i najistotniejszy warunek, jaki stanowi prawda i wierność”<sup>6</sup>.

Dążenia historyków zyskały wsparcie ze strony filozofii pozytywistycznej, która określiła zbiór reguł i kryteriów pozwalających odróżnić rzeczywisty przedmiot poznania od pozornego, nie ujawniającego się w bezpośrednim doświadczeniu. Reguły pozytywizmu stanowiły więc pierwsze świadome stanowisko metodologiczne i miały określać drogę oczyszczenia filozofii z wszelkiej metafizyki. W perspektywie historycznej skutkowało to upowszechnieniem się metody genetycznej, a więc opisem faktów w ich wzajemnym powiązaniu i determinacji.

Wydawało się, że historia ostatecznie wyzwoliła się spod wszechogarniających schematów filozoficznego myślenia o dziejach odziedziczonych po filozofii Hegla i aksjologicznego optymizmu historiozofii oświeceniowych. Jak podkreśla H. Schnädelbach: „unaukowanie historiografii, a przede wszystkim narodziny socjologii sprawiły, że to, co niegdyś było przedmiotem filozofii dziejów – początek, bieg i cel historii jako całości – stało się w znacznej mierze problematyką podejmowaną w ramach nauk empirycznych”<sup>7</sup>. Filozofię dziejów sprowadzono do teorii poznania bądź teorii nauk historycznych (metodologii historii). Jej roszczenia do ostatecznego wyjaśnienia procesu historycznego jako całości zostały więc znacznie ograniczone. Zmienił się także status samej filozofii. Kwestionując zasadność metafizyki, filozofia pozytywistyczna podważyła najważniejszy postulat nowożytnego myślenia – tożsamość i autonomię filozofii. Musiało to doprowadzić do samounicestwienia pozytywizmu jako filozofii właśnie. Zdaniem S. Sarnowskiego, „pozytywizm jest filozofią, która nie zbliża się do ogólności właściwej filozofii nowożytnej, ogólności wyznaczonej przez problem nauki, dlatego właściwie w ogóle nie jest filozofią, albo też unicestwia się, gdy usiłuje nią zostać”<sup>8</sup>. Ogłoszony w drugiej połowie XIX wieku koniec filozofii dziejów (J. Burckhardt) bądź kres kultury historycznej (F. Nietzsche) w tym kontekście powinien być więc odczytywany nie tylko jako sprzeciw wobec heglowskiej metafizyki, ale również jako głos przeciwko pozytywistyczne-

<sup>5</sup> W. von Humboldt, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. E.M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 36.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>7</sup> H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 107.

<sup>8</sup> S. Sarnowski, *Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej*, Warszawa 1985, s. 43.

mu realizmowi. Krytyczny wzorzec filozofii, reprezentowany przez W. Diltheya, W. Windelbanda, H. Rickerta, wniósł świadomość niepowtarzalności i wyjątkowości rzeczywistości kreowanej przez człowieka. Postawił jednocześnie przed badaczami historii nowe zadania. Według S. Swieżawskiego, u źródeł krytycznej filozofii dziejów tkwiło „uzasadnione przekonanie, że (wbrew koncepcji pozytywistycznej) historycy w swojej pracy badawczej nigdy nie jest i nie może być tylko bierny, że musi być twórczy, ale ta twórczość musi być krytyczna, aby w pełni być naukową i filozoficznie uzasadnioną”<sup>9</sup>.

Zdaniem M. Blocha, historia to nauka o ludziach w czasie<sup>10</sup>, ludziach, którzy postrzegają teraźniejszość i przeszłość we wzajemnych relacjach, gwarantując tym samym świadomość trwania, a więc jedność procesu historycznego. Podmiotem owej ciągłości jest człowiek jako byt świadomy przemijalności, a przez to poszukujący miejsca w strukturze rzeczywistości. W sposób nierozzerwalny historia związana jest więc z myśleniem filozoficznym, ponieważ jak zauważa E. Domańska: „opowiada ona o człowieku, który został »wrzucony« w świat, o ludzkim byciu w świecie, o ludzkim doświadczeniu świata i o sposobach tego doświadczenia”<sup>11</sup>. Filozoficzna refleksja nad dziejami nie może zatem zostać ograniczona wyłącznie do rozważań metodologicznych w obrębie nauki historycznej, ponieważ one same powstały jako reakcja na problemy występujące w ramach rozważań filozoficznych. Pytania o znaczenie przeszłości w procesie rozumienia człowieka i świata pojawiały się, w różnej formie, od samego początku powstania refleksji filozoficznej<sup>12</sup>. Filozoficzny namysł nad ludzką historią zro-

<sup>9</sup> S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 463.

<sup>10</sup> M. Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Warszawa 1960, s. 52.

<sup>11</sup> E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 2005, s. 62.

<sup>12</sup> Jak podkreśla E. Angehrn, filozofia dziejów jest fenomenem nowożytnego myślenia. Nie oznacza to jednak, że wcześniejsze epoki nie rozwijały takiej refleksji. Czyniły to jednak w kontekście ogólnofilozoficznych rozważań nad przyrodą i światem ludzkim. „Pierwociny filozofii – która zaczęła się najpierw jako kontemplacja natury, a potem w tradycji antycznej sprowadzona została przez Sokratesa z nieba na ziemię – są także pierwocinami refleksji nad sprawami ludzkimi, do której w nowożytnym rozumieniu należy i historia. Ponadto filozofia dziejów jest od początku najściślej spleciona z kwestiami metodycznymi, antropologicznymi, etyczno-politycznymi i metafizycznymi i w ich ramach sytuuje się w ciągłości z tradycją, której impulsy sięgają czasów antycznych. W jakiej mierze sama historia jest przedmiotem zacyznającej się filozofii, stanowi po części kwestię terminologiczną. Jeśli definiujemy filozofię dziejów jako systematyczno-sensowną interpretację historii ludzkości, to w filozofii antycznej nie znajdujemy po temu żadnych wypracowanych koncepcji. Inna możliwość polegałaby na rozumieniu filozofii dziejów jako refleksji nad »tym, co historyczne«, jak stanowi to konstytutywny element ludzkiej egzystencji. W tym sensie ujmował J. Burckhardt przedmiot historycznej refleksji po rozpadzie wielkich filozofii dziejów. Nic nie stoi na przeszkodzie, by wykazać coś analogicznego w ich stadium wstępnym”. E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2007, s. 8–9. Znaczący jest również spór między J. Buryem i R. Nisbetem, którzy analizując ideę postępu, w odmienny sposób postrzegali powstanie filozoficznej

dził się z chęci wyjaśnienia sensu ludzkiego istnienia, stając się narzędziem refleksji nad możliwością przekroczenia przypadkowości egzystencji, poszukiwania ładu, praw i mechanizmów procesu dziejowego. W kontekście filozoficznym dzieje stały się ontologiczną podstawą rozważań nad kondycją człowieka, jego miejscem w świecie i sensem istnienia. Szukając źródeł myślenia filozoficznego w płaszczyźnie wydarzeń historycznych, filozofowie szukali uzasadnień dla podmiotowości i aktywności człowieka.

Zdaniem wielu myślicieli, wiedza o przeszłości stanowi klucz do naszego zrozumienia samych siebie<sup>13</sup>. Dla filozofów dziejów nie sprowadza się wyłącznie do empirycznych danych. Prawda historyczna, pojmowana jako zgodność z faktami, może stanowić jedynie punkt wyjścia do rozważań nad sensem dziejów. Historyk może przygotować materiał niezbędny do filozoficznych uogólnień, jednak zgodnie z pragmatyką swojej dyscypliny sam owych generalizacji powinien unikać. W tym znaczeniu celem filozofów dziejów staje się godzenie historycznych teorii, które zgadzają się często co do faktów, nie są jednak zgodne co do całości rzeczywistości<sup>14</sup>. Odmienna perspektywa postrzegania rzeczywistości stanowiła często o nieporozumieniach między historykami i filozofami. Ci pierwsi traktowali historiozofię jako bezzasadną spekulację pozbawioną merytorycznych racji. J. Burckhardt jako jeden z pierwszych wypowiedział się „przeciwnie do poszukiwaniu wszelkiej »idei powszechnodziejowej«, służącej porządkowaniu wydarzeń i ich koordynacji, przeciwko konstrukcji jakiegokolwiek planu dziejów. Głosił tezę o całkowitej rozbieżności między filozofią a dziejami, nie poddającymi się żadnym zabiegom porządkującym”<sup>15</sup>.

Współcześnie można jednak dostrzec proces przełamywania tej jednostronnej niechęci. Historycy coraz częściej poszukują odpowiedzi na stawiane pytania, odwołując się do poglądów filozoficznych i historiozoficznych. Znamienna wydaje się w tym kontekście książka P. Bagby’ego pt. *Kultura i historia*, stawiająca postulat reformy nauki historycznej, która zdaniem autora znalazła się w impasie. Bagby, mimo nieukrywanej niechęci do spekulacji filozoficznej<sup>16</sup>, właśnie w poglądach filozoficznych poszukuje uzasadnienia własnego paradyg-

---

refleksji nad historią. Zdaniem Nisbeta, nowożytna idea postępu jest rozwinięciem i konkretyzacją starożytnej idei wzrostu i żydowskiej wizji konieczności historycznej, Por. R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New Brunswick, London 2008, s. XII.

<sup>13</sup> Zob. E.H. Carr, *Historia. Czym jest. Wykłady im. George’a Maculaya Travejanya wygłoszone na uniwersytecie w Cambridge, styczeń–marzec 1961*, przeł. P. Kuś, Poznań 1999, s. 166.

<sup>14</sup> H.D. Kittsteiner, *Philosophy of History After the Philosophy of History: Toward a Cultural History with Historical-Philosophical Background*, (w:) *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historicism*, red. P. Koslowsky, Berlin – Heidelberg 2005, s. 281.

<sup>15</sup> Z. Kuderowicz, *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*, Warszawa 1973, s. 100.

<sup>16</sup> P. Bagby, op. cit., s. 25–27.

matu. O ile Wolter jest według niego „ojcem historii kultury”, a Rousseau „ojcem antropologii”, to Herder łączy oba pojęcia, nadając im znaczenie bliskie współczesnemu: „Herder podjął systematyczną analizę dziejów, próbując połączyć koncepcję narodowej swoistości z wiarą w ciągły racjonalny postęp rodu ludzkiego. To właśnie w tym dziele słowa »filozofia historii« i »kultura« zostały po raz pierwszy użyte w znaczeniach bliskich ich nowoczesnej wykładni”<sup>17</sup>. Taką tendencję można zaobserwować w dziełach innych autorów współczesnych kojarzonych raczej z naukami społecznymi niż filozofią – A. Toynbee’ego, P. Sorokina, A. Webera, S.A. Huntingtona czy I. Wallersteina, których teorie nabierają charakteru uogólnień historiozoficznych, wykraczając tym samym poza ściśle naukowy opis rzeczywistości.

Filozofia dziejów pozostaje więc w ścisłych związkach z historią, co oznacza ciągłą konfrontację z realnymi procesami historycznymi. Dotyczy to nie tylko metod, jakimi posługuje się w rekonstrukcji przeszłości, ale też samego przedmiotu owej rekonstrukcji. Zdaniem Angehrna, ontologiczna tożsamość historii i filozofii dziejów nie oznacza jednak jedności poznawczej. Pytania i odpowiedzi formułowane przez filozofię dziejów nabierają innego charakteru niż te, które stanowią o istocie poznania historycznego. Różnica między nimi nie polega więc na próbach określenia różnego przedmiotu badań, ale na odmiennej jego interpretacji<sup>18</sup>. W tym znaczeniu historia i filozofia dziejów są ze sobą nierozdzielnie splecione. Historia określa, czym jest historyczność, filozofia nadaje temu pojęciu znaczenie wykraczające poza źródłowo określoną czasowość i przestrzenność. Obie łączy kategoria „świadomości historycznej”, która obejmuje zarówno indywidualnie, jak i społecznie ukształtowane formy świadomości, przemiany w obrębie struktury społecznej, a także cały świat kultury. Jak zauważa E.H. Carr, „czyn z przeszłości jest martwy, a więc bez znaczenia dla historyka, jeżeli nie potrafi zrozumieć on myśli, która leżała u jego podstaw. [...] »Historia jest historią myśli« i »historia jest odtworzeniem w umyśle historyka myśli, której historię bada«”<sup>19</sup>. Historia – jak zwraca uwagę Angehrn – nie jest więc definiowana wyłącznie przedmiotowo, przez pryzmat niezmiennych praw i sumy przeszłych zdarzeń. Jej przedmiot zmienia się wraz z przekształceniami rzeczywistości społecznej, a przez to zmianie podlega również świadomość historyczna. Historyczność stanowi określoną modalność życia, której nie sposób oddzielić od realnych procesów społecznych, politycznych i kulturowych<sup>20</sup>. Cechą historyczności jest zatem świadomość czasu historycznego, którą określa doświadczenie nieprzerwanego trwania (bądź braku ciągłości), a także umiejętność rozróżnienia między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Historia

<sup>17</sup> Ibidem, s. 44.

<sup>18</sup> E. Angehrn, op. cit., s. 4–5.

<sup>19</sup> E.H. Carr, op. cit., s. 33.

<sup>20</sup> E. Angehrn, op. cit., s. 5–6.

może być więc rozumiana „jako nauka o czasie, który upłynął nasycony ludzkimi działaniami oraz obiektywnymi, utrwalonymi w kulturze rezultatami tych działań”<sup>21</sup>. Istotą historyczności jest więc czasowość, którą pojmuje się w dwóch aspektach. Po pierwsze, czas historyczny nabiera charakteru obiektywnego, kiedy odsyła nas do wszelkich utrwalonych ludzkich działań. W tym znaczeniu traktowany jest jako niezależny od ludzkiej świadomości. Po wtóre, nabiera charakteru subiektywnego, kiedy wiąże się z przeżywaniem czasu, świadomością przeszłości, która staje się udziałem historyka i historycznej pamięci zbiorowej<sup>22</sup>. Oba aspekty czasu historycznego łączą się ze sobą w doświadczeniu historyka, stając się rzeczywistym przedmiotem jego dociekań<sup>23</sup>. Zgodnie z tym, historię należy traktować jako rekonstrukcję myśli kształtowanej przez upływający czas. Zdaniem J. Topolskiego, „myślenie historyczne nie tylko pozwala na gromadzenie doświadczeń (m.in. w zakresie skuteczności lub nieskuteczności działania), lecz przede wszystkim czyni umysł ludzki wrażliwym na zmiany w czasie. Gromadzenie wiedzy historycznej okazuje się z kolei koniecznym warunkiem kształtowania się społecznej świadomości historycznej niezbędnej do działań grupowych”<sup>24</sup>.

Prawda historyczna jest ściśle związana z wymiarem praktycznym, określonym przez reguły naukowości, i oznacza jak najwierniejsze odtwarzanie zdarzeń przeszłości. To relacja o faktach mieszcząca się w granicach ludzkiego doświadczenia. Pisząc o uwikłaniu historyka w kulturę, W. Wrzosek zauważa, że badacz dziejów manifestuje obowiązujący w niej sens. Jego składową jest prawda jako umowa ludzi nauki, która oznacza obiektywność, prawdziwość, faktyczność, realność czy autentyczność<sup>25</sup>. W związku z tym „historycy nie zawsze, a może i rzadko odwołują się do Prawdy przez duże P. Prawdą przez duże P zajmują się nade wszystko filozofowie, a bywa, że także ideolodzy, politycy, artyści”<sup>26</sup>.

Odwołując się do źródeł, historyk bada realnie zachodzące procesy, wiążąc je chronologicznie z płaszczyzną ludzkich działań oraz doświadczeń indywidualnych i zbiorowych, rekonstruuje lub konstruuje kształt przeszłości. Według M. Wichrowskiego, „dzieje człowieka są strumieniem powiązanych z nim zdarzeń, istniejących od powstania rozumu (duszy, umysłu) aż po chwilę obecną. Historia jako nauka próbuje wnikać do nieistniejących już zdarzeń, wykorzystując pozostawione przez nie ślady w źródłach. Jej spojrzenie jest z zasady se-

<sup>21</sup> Z. J. Czarniecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 11–12.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>23</sup> O relacji czasowej między przeszłością a teraźniejszością i jej związkach ze świadomością historyczną zob. J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska i J. Stryczyk, Warszawa 2007, s. 41–64.

<sup>24</sup> J. Topolski, *Świat bez historii*, Warszawa 1976, s. 43–44.

<sup>25</sup> W. Wrzosek, *O myśleniu historycznym*, Poznań 2009, s. 115.

<sup>26</sup> Ibidem.



lektywno-aspktowe, a obrazy dziejów fragmentaryczne – przedmiotem naukowych dociekań historyka bywa skrawek przeszłości, lecz nie ludzka przeszłość w ogóle<sup>27</sup>. Nie oznacza to jednak, że historyk zajęty jest wyłącznie chronologiczną rekonstrukcją dziejów, która nie wykracza poza wąsko rozumiane fakty historyczne. Współczesna historia zrywa z klasycznym idiografizmem, patrząc na proces dziejowy z szerszej perspektywy, uwzględniając dokonania innych nauk, w szczególności filozofii. Badając wszelkie aspekty życia społecznego, pozostaje jednak w obrębie paradygmatu naukowego<sup>28</sup> i partykularności. Jak podkreśla K. Mannheim: „tylko czasem, wycinkowo poszczególne problemy uchwytywane są w swym organicznym powiązaniu (nie tylko w sensie jednej dyscypliny), w konkretnych związkach; potem jednak nagle wszystko się przeżywa. Problemy historyczne są zawsze [ujmowane] monograficznie albo w sensie ograniczenia tematycznego, albo – ograniczenia aspektu”<sup>29</sup>.

Filozofia dziejów wykracza poza sferę dociekań empirycznych. Jak zauważa A. Piskozub: „zaczyna się ona tam, gdzie kończy się nauka empiryczna, czy też, spoglądając z przeciwnej strony, kończy się tam, gdzie pojawiają się badania empiryczne”<sup>30</sup>. O ile celem nauki jest wyjaśnienie rzeczywistości, o tyle filozofia nadaje jej sensowność. Jej zadanie polega „na sformułowaniu w swym

<sup>27</sup> M. Wichrowski, *Spór o naturę czasu historycznego (Od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 9.

<sup>28</sup> Mam na myśli odejście nauki historycznej od skrajnie pojmowanego pozytywizmu, który charakteryzował się idiografizmem, ujęciem genetycznym i naturalistycznym. Skutkowało to statycznym ujmowaniem procesu dziejowego, który zamykano w niezmiennych, obiektywnych prawach rozwoju dziejowego, a także problemem w uzasadnianiu historycznej aktywności człowieka. Tradycyjna historiografia zajmowała się działaniami ludzkimi, ale nie potrafiła wyjaśniać ich w kategoriach działań ludzkich, zob. J. Topolski, *Problemy przelomu antypozytywistycznego w naukach historycznych*, (w:) *Zagadnienia przelomu antypozytywistycznego w humanistyce*, pod red. J. Kmity, Warszawa – Poznań 1978, s. 12. Współczesna teoria historyczna w większym stopniu uwzględnia osobliwość nauk humanistycznych, uzupełniając dotychczasowe zainteresowania historyczne o elementy socjologii, ekonomii, polityki i zjawiska kultury. Owo antypozytywistyczne nastawienie widać wyraźnie we francuskiej szkole Annales, która współcześnie stanowi jeden z najsilniejszych ośrodków badań historycznych na świecie. Jeden z jej przedstawicieli, Fernand Braudel, kreśląc paradygmat „nowej historii”, zauważa: „Dotrzeć trzeba do rzeczywistości społecznych, do nich samych i dla nich samych. Mam tu na myśli wszelkie szerokie formy życia zbiorowego, systemy gospodarcze, instytucje, struktury społeczne, cywilizacje wreszcie, te przede wszystkim dziedziny rzeczywistości, których wczorajsi historycy byli świadomi, ale które widzieli najczęściej – z wyjątkiem zadziwiających prekursorów – jako tło, rozciągnięte tylko po to, aby tłumaczyło czy też w ich intencji miało tłumaczyć czyny wyjątkowych jednostek, wokół których historyk krąży z upodobaniem”. F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 30.

<sup>29</sup> K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Lublin 1992, s. 79.

<sup>30</sup> A. Piskozub, *Między historiozofią a geozofią. Szkice z filozofii czasoprzestrzeni ludzkiej*, Gdańsk 1994, s. 9.

własnym języku ogólnych twierdzeń o świecie<sup>31</sup>. W tym kontekście filozofia dziejów staje się systematycznym wyjaśnianiem historii jako całości<sup>32</sup>, dzięki czemu jej rozwiązania nie mogą być traktowane jako naukowe uogólnienia tez i twierdzeń badań szczegółowych. Zdaniem J. Szczepańskiego, filozofia dziejów „tworzy podstawy ontologiczne rozumienia procesu dziejowego oraz tworzy podstawy aksjologiczne orientacji działania człowieka w tym procesie. Nadaje ona sens tym działaniom czy też powstrzymaniu się od działań, nadaje im uzasadnienie i orientację”<sup>33</sup>. O ile świadomość historyczna uzasadniana jest przez realne procesy historyczne zachodzące w czasie, o tyle świadomość filozoficzna przez miejsce człowieka w strukturze ontologicznej, epistemologicznej i aksjologicznej świata jako całości.

Zdaniem Z. Kuderowicza, „refleksje nad historią nabierają znaczenia filozoficznego, jeżeli dotyczą poszukiwania sensu dziejów jako procesu”<sup>34</sup>. Oznacza to, że filozofia dziejów pojawia się tam, gdzie działania ludzkie nabierają znaczenia, zaczynają być odbierane jako sensowne i powiązane. Z kolei K. Löwith zauważa, że „nie byłoby pytań o sens historii, gdyby sens ów uobecnił się już w samych wydarzeniach historycznych”<sup>35</sup>. Dlatego filozofia dziejów w pełni rozwija się wtedy, kiedy życie ludzkie ujmuje jako składnik szerszego procesu, obejmujący większe zbiorowości, a niekiedy całą ludzkość. Kiedy postrzega się rzeczywistość dynamicznie, a zjawiska jako proces, w którym stare zastępowane jest przez nowe. W tym znaczeniu filozofia dziejów spleciona jest z historycznością, ponieważ najpierw ustala, co może zostać uznane za historyczne, by potem nadać owej historyczności określoną wartość. Dzięki temu tworzy się określona struktura znaczeń, która stanowi podstawę aksjologiczną procesu dziejowego i ludzkiej egzystencji. Owe wartości kształtują świadomość człowieka, „konstituują go jako podmiot określonych działań, czyli wyznaczają ich intencjonalność. Działania nie tylko wyróżniających się spośród innych ze względu na właściwą im formę, czyli wartości, ale również i treści”<sup>36</sup>. Pojawienie się historyczności, tożsame z sensownym postrzeganiem rzeczywistości, pozwala przekroczyć przypadkowość egzystencji i uczynić życie prawdziwie ludzkim. M. Bierdajew, pytając: „czym jest historyczność?”, wskazuje, że pojawia się ona

<sup>31</sup> M. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Warszawa 1989, s. 31.

<sup>32</sup> W.H. Walsh, *Philosophy of History. An Introduction*, New York 1960, s. 27.

<sup>33</sup> J. Szczepański, *Filozofia dziejów – oczekiwania i nadzieje*, [w:] *Zagadnienia historyczofizyczne*, pod red. J. Litwina, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1977, s. 19.

<sup>34</sup> Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 5.

<sup>35</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 8.

<sup>36</sup> A. Zachariasz, *Idea postępu i jej kryzys we współczesnej kulturze europejskiej*, (w:) *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, pod red. Z. Czarneckiego, Lublin 1992, s. 69.

jako ostatni etap narodzin człowieka. Pierwszym etapem jest organiczne trwanie, w którym statyczna myśl nie potrafi objąć dynamiki rzeczywistości. Dopiero, gdy pojawiają się kataklizmy i katastrofy, zburzona zostaje owa pierwotna harmonia trwania. W drugim etapie narodzin następuje rozszczepienie podmiotu i przedmiotu, które prowadzi do pojawienia się pierwszej refleksji nad poznaniem historycznym. Owo rozdwojenie, charakterystyczne dla poznania naukowego, nie pozwala jednak uchwycić rzeczywistego sensu historyczności, dlatego człowiek musi je przekroczyć i znaleźć prawdziwy, wewnętrzny sens tego co historyczne. To właśnie trzeci etap, „kiedy po przeżyciu upadku określonego ładu historycznego, po przeżyciu momentu rozszczepienia i rozdwojenia, można przeciwstawić te dwa momenty – moment bezpośredniego trwania w historii i moment rozszczepienia z nią, aby przejść w trzeci stan ducha, który nadaje szczególną ostrość świadomości, szczególną możliwość refleksji i równocześnie dokonuje się szczególne zwrócenie ludzkiego ducha ku tajemnicy tego co historyczne”<sup>37</sup>.

Historia jest więc dla filozofii dziejów naturalnym podłożem narodzin człowieka. Ludzka egzystencja realizuje się w czasie historycznym, ale jej rzeczywisty sens wykracza poza proste następstwo czasowe, ponieważ jak zauważa Z. Czarniecki: „jest udziałem w procesie dziejowym wykraczającym poza skalę osobistych doświadczeń jednostki i poza chronologię, w której jest ono zamknięte, sama świadomość czasu historycznego pojawia się dopiero wtedy, gdy granice tego doświadczeni zostają przekroczone – gdy uświadomieniu ulega ogólniejszy charakter relacji, od jakich w życiu społecznym zależy los człowieka i gdy zarazem wynikające stąd uogólnienia przekraczają granice teraźniejszości, w jakiej człowiek żyje”<sup>38</sup>. W oczach filozofów historia jest płaszczyzną przejawiania się wartości fundamentalnych, miejscem konstytuowania się ponadindywidualnych celów, norm i idei normatywnych<sup>39</sup> lub świata symboli. W tym znaczeniu jest ona całą rzeczywistością człowieka i ma sens, kiedy służy życiu<sup>40</sup>. Historia staje się dla filozofów drugą naturą człowieka. Dynamika dziejów kontrastuje ze statycznością i przewidywalnością przyrody. J. Ortega y Gasset zauważył, że człowieka nie ma natury; tym, co posiada, jest... historia<sup>41</sup>. Stawia to człowieka przed koniecznością ciągłego zmagania się z rzeczywistością, zmagania o tyle niepewnego, że nie wie, co go czeka w przyszłości. Historia otwiera szereg perspektyw i możliwości, których efektem jest „metafizyczne wahanie”,

<sup>37</sup> M. Bierdajew, *Sens historii*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 11.

<sup>38</sup> Z.J. Czarniecki, *Wartości i historia...*, s. 15.

<sup>39</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 18-19.

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2006, s. 63.

<sup>41</sup> J. Ortega y Gasset, *History as a system*, (w:) idem, *Toward a Philosophy of History*, przeł. W.W. Norton, Illinois 2002, s. 217.

ale też zmusza do wyboru: „Nawet kiedy zrozpaczeni poddamy się losowi, wtedy także postanawiamy niczego więcej nie postanawiać”<sup>42</sup>.

Filozofia dziejów jest refleksją nad czasem naznaczonym ludzkimi wyborami oraz ich rezultatami. Okazuje się on narzędziem wartościowania zdarzeń i zjawisk, które same stają się obiektywizacją pewnych wartości nawet wtedy, kiedy przez historyka odczytywane są jako aksjologicznie obojętne<sup>43</sup>. Dzięki temu filozofia dziejów, inaczej niż nauka historyczna, jest w stanie poznać najbardziej ogólne właściwości procesu dziejowego. Może dotrzeć do uniwersalnych schematów analiz historycznych, sił i prawidłowości rządzących procesem dziejowym. W tym znaczeniu bliższa jest filozofii, ponieważ stawia pytania, na które nie można znaleźć empirycznej odpowiedzi. Jej istotą jest pragnienie zrozumienia świata w jego ogólnym wymiarze, dotarcie do przyczyn i celu (celów), określających uniwersalny sens historii. Zdaniem G. Mitrowskiego, „filozof w przeciwieństwie do historyka, nie tyle opisuje, ile wyjaśnia, poszukuje »ostatecznej« przyczyny lub celu – co jest niczym innym jak wartościowaniem szeroko pojętego doświadczenia. Dlatego w większym stopniu mówi on nie o rzeczywistym zachowaniu, lecz ideale zachowania się człowieka”<sup>44</sup>.

Sens dziejów wymyka się prostym schematom wyjaśniającym. Sens – jak zauważa B. Skarga – zawdzięcza swoje istnienie myśli, która go poszukuje<sup>45</sup>. W tym kontekście powinna uwzględniać perspektywę hermeneutyczną, która w procesie samoporozumienia wiąże podmiot z przedmiotem. Człowiek jest bytem historycznym, co oznacza, że można go zrozumieć tylko przez historię i w historii. Jak zauważa Braudel: „właściwy problem historii nie kryje się w stosunku między malarzem a obrazem, ani nawet – co niektórzy mogliby uznać za zbyt nie już zuchwalstwo – między obrazem a pejzażem, ale właśnie w samym pejzażu, w samym sercu życia”<sup>46</sup>. Filozoficzne znaczenie sensu wykracza poza perspektywę teoretycznych wyjaśnień nauki historycznej. Racjonalność naukowa<sup>47</sup>

<sup>42</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 2004, s. 49.

<sup>43</sup> Filozofia dziejów, w przeciwieństwie do nauki historycznej, podejmuje również próby przewidywania przyszłych zdarzeń, przekształcając się w myślenie futurystyczne i utopijne. Widać to szczególnie w oświeceniowych koncepcjach postępu, historiozofii pozytywistycznej, a także eschatologicznych wizjach dziejów. Jak zauważa Z. Czarniecki, wraz z pojawieniem się filozoficznej refleksji nad dziejami, „musi się zrodzić skłonność do wykraczania poza granice teraźniejszości”. Z.J. Czarniecki, *Przyszłość i historia*, Lublin 1981, s. 16.

<sup>44</sup> G. Mitrowski, *Kosmos, Bóg, Czas*, Katowice 1993, s. 53.

<sup>45</sup> B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 167.

<sup>46</sup> F. Braudel, op. cit., s. 27.

<sup>47</sup> Używam pojęcia „racjonalność naukowa” dla odróżnienia jej od racjonalności filozoficznej. Uznając, że filozofia i nauka wspólnie realizują postulat racjonalności poznania, chcę jedynie wskazać, że racjonalność filozofii nie polega na formułowaniu praw służących interpretacji faktów empirycznych. Należy więc odróżnić racjonalność naukową, której ściśle reguły określa metodologia nauk, od racjonalności filozoficznej, którą można sprowadzić do postulatu racjonalnego uzasadniania i krytycyzmu. Jak zauważa M. Hempoliński: „Postulat

nie zawsze pozwala uchwycić rzeczywisty sens zjawisk. Domaga się ona ścisłości, eliminowania wieloznaczności. Określa raczej obecność niż rzeczywiste bycie. Zdaniem H.G. Gadamera, „nie byłoby rozumu historycznego, gdyby nie czasowość i dziejowość ludzkiego istnienia. Nie byłoby dziejów powszechnych, gdyby to czasowe istnienie człowieka nie »miało świata«. Nie byłoby chronologii, gdyby dziejowe istnienie człowieka samo nie było czasem”<sup>48</sup>. Sens często wymyka się kontroli rozumu, otwierając drogę dla religii, poezji czy metafizyki. Sens jest efektem zakorzenienia w świecie, połączenia wspólną pamięcią i horyzontem wielu znaczeń, które w procesie historycznego rozwoju próbują się scalić w jeden wspólny wszystkim sens. Nie jest czymś danym ostatecznie. Tworzy się w zależności od historycznych i kulturowych przekształceń, przez co zawsze pozostaje otwarty i nie do końca ustalony<sup>49</sup>. Filozoficzne poszukiwanie sensu dziejów wymyka się niejednokrotnie wymogom racjonalności naukowej, otwierając drogę spekulacji filozoficznej, która ujmuje rzeczywistość w pełnej gamie znaczeń, różnorodności i zmienności. Stąd zdaniem B. Skargi, „bytowanie myśli jest przede wszystkim nieustannym poszukiwaniem nie tylko sensu, ale i racji, nie tylko tego, co możliwe, ale i tego, co konieczne, choć tyle razy w różnych wypadkach sens ujawnia, że poszukiwanie racji jest złudne, że nie ma odpowiedzi na pytanie, dlaczego coś jest, że róża, piękno jej kwiatu, jest bez »dlaczego«”<sup>50</sup>.

O wyjątkowości filozoficznej refleksji nad historią świadczyć mogą nieustannie podejmowane próby poszukiwania tego, co pewne i niezienne, przekraczania historyczności przez stawianie pytań, na które nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Nawet kiedy neguje się sensowność samej historii i kiedy przedmiotem filozofii dziejów staje się przede wszystkim świadomość historyczna, potwierdza się miejsce i rolę człowieka w pozornie uporządkowanym procesie zdarzeń i zjawisk historycznych. Ponieważ jak zauważa K. Löwith: „świadomość historyczna może się tylko zaczynać u samej siebie, choć jej celem jest uobecnienie mentalności innych epok i innych ludzi. Historia musi być wciąż wspominana, przemyślana i na nowo analizowana przez żyjące każdorazowo pokolenia”<sup>51</sup>.

---

racjonalności jest najstarszym postulatem filozoficznym. Postulat ten ustanawia trwały pomost między filozofią i nauką. Dzieje myśli filozoficznej dowodzą jednak, że utrzymanie rozważań filozoficznych w granicach tego postulatu nie jest łatwe, stąd spekulacje filozoficzne łamiące rygory racjonalności, a nawet świadoma rezygnacja z całkowitej lub częściowej realizacji tego postulatu”. M. Hempoliński, op. cit., s. 33.

<sup>48</sup> H.G. Gadamer, *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*, przeł. K. Michalski, (w:) idem, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 28.

<sup>49</sup> B. Skarga, op. cit., s. 168.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 171.

<sup>51</sup> K. Löwith, op. cit., s. 6.