Piotr Wasyluk

Kategorie filozofii dziejów

Kultura i Edukacja nr 4, 7-24

2007

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Kultura i Edukacja 2007, nr 4/2007 ISSN 1230-266X

ARTYKUŁY–STUDIA

Piotr Wasyluk

KATEGORIE FILOZOFII DZIEJÓW

Każda nauka czy dyscyplina naukowa podejmuje próby metodologicznego uporządkowania wiedzy tak, by postrzegana przez nią rzeczywistość stawała się bardziej sensowna, bądź też stawia pytania o możliwość stworzenia generalnych klasyfikacji w oparciu o najbardziej fundamentalne kryteria. Nie chcę jednoznacznie decydować, czy jest to zadanie sensowne, czy nie, faktem jest, że przy całej niedoskonałości wszelkiego rodzaju klasyfikacji i kategoryzacji wielu filozofów dążyło do takiego właśnie ujęcia myśli i rzeczywistości. Próby usystematyzowania poszczególnych dyscyplin wiedzy ludzkiej zarówno z perspektywy epistemologicznej (podmiotowej), jak i ontologicznej (przedmiotowej) porządkuje dotychczasowy zasób informacji, jak też pomaga ustalić podstawowe reguły myślenia na temat rzeczywistości.

1. Podmiotowe kryteria klasyfikacji

Takie podejście nie obce jest również historiozofii, dyscyplinie filozoficznej wyrosłej na gruncie refleksji nad ludzkimi dziejami. Zakres i ilość wiedzy, która nagromadziła się przez wieki, jest tak ogromny, że niezbędne jest podjęcie próby jej uporządkowania w oparciu o pewne fundamentalne założenia i schematy myślenia historiozoficznego. Jak pisze Marek Wichrowski – „rezultatem pracy klasyfikacyjnej jest swoisty »ogród o rozwidlających się ścieżkach«, czyli pojęciowy plan zaktualizowanych i potencjalnych schematów historiozoficznych. Plan wyznacza zakres spekulatywnej filozofii, ale nie ignorując odpowiedzi negatywnych, powiązanych przeważnie z krytyczną filozofią historii. Każde stanowisko ma status nieco silniejszy od typu idealnego – jest »paradygmatem« decydującym o widzeniu bytu historycznego”[1]. Jeżeli potraktujemy filozofię dziejów jako dyscyplinę filozoficzną, która usiłuje wytłumaczyć przebieg dziejów, a jed-

[1] M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego),* Warszawa 1995, s. 11.

nocześnie ocenić ich elementy, konieczne będzie wskazanie formułowanych przez nią pytań, które staną się jednocześnie podstawą dla stworzenia klasyfikacji filozofii dziejów.

Jak już wspomniałem, historiozofia[2] jest dyscypliną filozoficzną. Mimo że nie mieści się ona w klasycznym podziale filozofii, to współcześnie wskazuje się, że jest ona jedną z ważnych refleksji filozoficznych obok filozofii bytu, filozofii poznania czy filozofii wartości. Jako samodzielna dyscyplina pojawiła się dopiero w myśli nowożytnej w filozofii Giambattisty Vico, który nazwał ja *Nauką nową*. Od samego początku filozofowie starali się określić sens dziejów, ich bieg, cel oraz prawidłowości nim rządzące. Każda ze szkół filozoficznych starała się we właściwy sobie sposób, zgodnie z własnymi ogólnofilozoficznymi założeniami, odnieść się do problematyki dziejowej, a także do samego postrzegania owego procesu i różnych sposobów jego przedstawiania i rozumienia, a nawet nadania im określonej wartości. W tym kontekście filozofia dziejów autonomizowała się. Korzystając z dokonań innych dyscyplin filozoficznych, często sama była dla nich inspiracją, niejednokrotnie wykraczając poza ramy filozoficznej refleksji. Stawała się podstawą dla wielu dyscyplin naukowych, takich jak historia, psychologia czy socjologia. W tym sensie historiozofii – jak zauważa Jakub Litwin – „uprawiać nie można (…), nie przekraczając jej bezpośredniego horyzontu, w którym zwykła się zamykać. Jest przecież filozofią również (która by się wyrodziła w oderwaniu od swoich podstaw), nie tylko historią"[3]. Jest ona źródłem inspiracji nie tylko dla filozofii, ale i nauk społecznych, a niekiedy nawet przyrodniczych. Jest refleksją nad najogólniejszymi prawami rządzącymi procesami rozwoju ludzkości i świata, próbuje odkryć i wyjaśnić ich ogólny sens. W tym znaczeniu stara się tłumaczyć świat, wykorzystując narzędzia filozoficznej interpretacji. Podstawą dla wszelkiej kategoryzacji historiozoficznej będzie więc filozofia.

Kiedy uwagę skierujemy na klasyczne pojmowanie problematyki filozoficznej, zauważymy, że w przestrzeni jej zainteresowania leżały kwestie istoty bytu, możliwości jego poznania i wartościowania. Przekładając to na płaszczyznę filozofii dziejów możemy poczynić pewną paralelę. Jeżeli spojrzymy na przedmiot dociekań historiozoficznych związany z poszukiwaniem sensu procesu dziejowego, to zauważymy co najmniej trzy konteksty owej refleksji. Problematyka dotycząca istnienia bądź nieistnienia sensu dziejów, istota zmienności dziejowej, a także kierunek tej zmienności oraz mechanizm i cel przemian dziejowych, sytuują ją w kontekście ontologicznym. Możemy zatem określić to jako perspektywę *metafizyki dziejów*. Z drugiej zaś strony, możliwość odczytania sensu dziejów, jego postrzeganie, jak również przedstawianie i rozumienie, wskazywać mogą na perspektywę epistemologiczną. W tym znaczeniu możemy zatem

---

[2] Na potrzeby niniejszego opracowania niezasadne jest określanie granic znaczeniowych pojęć historiozofia i filozofia dziejów, dlatego będziemy się posługiwali tymi pojęciami zamiennie.

[3] J. Litwin, *Przedmowa* [w:] *Zagadnienia historiozoficzne*, J. Litwin (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 6.

mówić o *epistemologii dziejów*. Kiedy jednak podejmujemy próbę oceny wartości przemian dziejowych i pytamy o to, czy wiąże się ona ze wzrostem lub zmniejszeniem wartości pożądanych, wkraczamy w kontekst aksjologiczny, który umożliwia nam mówienie o *aksjologii dziejów*. Te trzy perspektywy wskazują na najbardziej ogólny, klasyczny przedmiot zainteresowań historiozoficznych – istnienie sensu, jego poznanie i wartość procesu dziejowego.

Spróbujmy zatem odnaleźć pewne kryteria dla każdego z nich. W ten sposób możliwe będzie uporządkowanie kierunków i stanowisk filozofii dziejów z punktu widzenia specyfiki zarówno metafizyki i epistemologii dziejów, jak również ich aksjologii.

Sposób rozumienia problematyki metafizyki dziejów – w historycznym ujęciu – podporządkowany był przynajmniej dwu tendencjom. Z jednej strony, w dziejach upatrywano działanie jakiejś siły transcendentnej bądź immanentnej, zawsze rozumnej, działającej według własnej logiki, porządkującej ludzkie działania wedle określonego planu. „Zadaniem filozofii dziejów było zatem uchwycić zasady działania ducha dziejów, determinujące porządek dziejów, lub też odkryć zasady logiki dziejów, stanowiące immanentną cechę procesu, wtedy gdy nie przyjmowano istnienia ducha, transcendentnego w stosunku do samego procesu”[4]. W drugim znaczeniu sens dziejów zależny był od szeregu przyczyn społeczno – kulturowych, działających wedle własnych mechanizmów na zasadach wzajemnych oddziaływań, modyfikacji i przystosowań. W tym znaczeniu proces dziejowy relatywizował się. Nie stwierdzano w dziejach działalności absolutnej siły, kierującej całym procesem historycznym. Sens dziejów zawierał się w działaniach poszczególnych jednostek i grup społecznych albo zależny był od szeregu determinant związanych z rozwojem politycznym, ekonomicznym czy technologicznym. Proces dziejowy ujmowany na podobieństwo układu mechanicznego umieszczał sens dziejów w nich samych, ale pozbawiał go tym samym charakteru absolutnego. Na gruncie metafizyki dziejów możemy więc mówić o stanowiskach zakładających **heteronomiczny** i **autonomiczny** sens dziejów[5]. W pierwszym znaczeniu sens dziejów leży w nich samych, bądź dany jest przez jakiś byt transcendentny. Dzieje rządzą się własnymi prawami wedle określonych prawidłowości – cykliczności i powtarzalności. Taki sposób myślenia charakteryzował filozofów starożytnych, ale również św. Augustyna, Hegla, Fichtego i Marksa. Kierunki autonomizujące sens dziejów nadają im charakter relatywny. Nie dopatrując się istnienia ostatecznego sensu przemian dziejowych, zwracają uwagę na występowanie wielu sensów zależnych od kontekstu historycznego, kulturowego czy cywilizacyjnego. W tym znaczeniu, sens – a raczej sensy – są tworzo-

---

[4] J. Szczepański, *Filozofia dziejów – oczekiwania i nadzieje* [w:] *Zagadnienia historiozoficzne*, s. 13–14.

[5] Heteronomii i autonomii nie należy w tym kontekście odnosić do kantowskiej koncepcji istnienia wartości moralnych, w jednym i drugim przypadku niezależnych od podmiotu, a tylko przezeń świadomie, bądź nieświadomie uznawanych. Taktujemy heteronomię jako uznanie istnienia sensu dziejów poza człowiekiem (a więc zarówno transcendentnej, jak i immanentnej prawidłowości dziejowej), a autonomię jako uznanie istnienia aktywnego podmiotu dziejów, jako dawcy sensu.

ne na nowo, na każdym etapie rozwoju ludzkości, w zależności od wielu czynników społecznych, ekonomicznych, kulturowych czy technologicznych (Voltaire, Kant, Fromm czy Weber). Oba te ujęcia wiąże się często z **prowidencjalizmem** i **antyprowidencjalizmem.**

Na postrzeganie dziejów z punktu widzenia ich sensowności ogromny wpływ ma również koncepcja podmiotu dziejów, która łączy ze sobą perspektywę ontologiczną i antropologiczną. Dzieje postrzegane są tu przez pryzmat, nie tyle sposobu istnienia sensu, ale jego dawcy. W ten sposób można mówić o **fatalizmie** i **woluntaryzmie** historiozoficznym. Koncepcje filozofii dziejów „zawierają się zatem między biegunami swego rodzaju »continuum« rozwijającego się od stanowiska widzącego podstawowe siły sprawcze dziejów poza człowiekiem i jego działaniem do stanowiska, które ową siłę sprawczą widzi w swobodnym działaniu obdarzonych szczególnymi talentami jednostek”[6].

Fatalizm historiozoficzny, inaczej nazywany też skrajnym determinizmem, uzależnia wszelkie zdarzenia zachodzące w świecie od jednej przyczyny głównej, działającej w sposób konieczny. W takim ujęciu procesu dziejowego można wyróżnić trzy zasadnicze podejścia. Pierwsze zakłada istnienie determinant dziejów w czynnikach zewnętrznych wobec człowieka. Mogą one mieć charakter nadprzyrodzony (Bóg, Idee) i wtedy będziemy mówić o **fatalizmie supranaturalistycznym**, albo wyprowadzać je będziemy ze świata przyrodniczego, co pozwoli nam wskazywać na **fatalizm naturalistyczny.** W trzecim znaczeniu będziemy mówić o istnieniu koniecznych prawidłowości, które są wbudowane w sam proces historyczny (immanentnie w nim tkwiące), działające w sposób niezależny od woli człowieka. Takie stanowisko możemy nazwać **fatalizmem historycznym**.

W drugim znaczeniu fatalizm umieszcza czynniki determinujące proces dziejowy w samym człowieku jako jednostce biologicznej lub biologiczno-psychicznej, ale pozostające poza jego kontrolą. Można wskazać kilka takich determinant, np. Freudowską koncepcję nieświadomości, Levi – Straussowskie wrodzone struktury umysłu, czy kategorie rasowe wskazywane przez Gumplowicza czy Gobineau. W tym ujęciu będzie on przybierał formy – odpowiednio – **fatalizmu psychologistycznego**, **fatalizmu ratiocentrycznego** i **etnicznego.**

Zostaje nam trzecie ujęcie fatalizmu historiozoficznego, które można nazwać **fatalizmem incydentalistycznym**. Jak pisze Jerzy Topolski, obejmuje on te poglądy, „które bieg dziejów pozostawiają przypadkowi. To nie jakieś siły bądź też świadoma i twórcza działalność człowieka wyznaczają bieg wypadków. Rządzi nimi przypadek, będący w historii bądź nieoczekiwanym przecięciem się jakichś ciągów zdarzeń – typu działań ludzkich (jak na przykład spotkanie się dwóch osób) lub typu fakt fizyczny – działanie (na przykład spadnięcie dachówki na idącego człowieka) – bądź też zmianą w otocze-

[6] J. Topolski, *Wolność i przymus w tworzeniu historii*, Poznań 2004, s. 27.

niu przyrodniczym, przekształcającą warunki działania ludzkiego (jak na przykład trzęsienie ziemi")[7]. Aby uporządkować stanowiska fatalizmu historiozoficznego w jego różnych znaczeniach i ujęciach, można je przedstawić w formie tabeli:

Odmiany fatalizmu	Sposób ujęcia determinant procesu dziejowego	Rodzaje fatalizmu	Stanowiska
Fatalizm transcendentny	– determinanty procesu dziejowego leżą poza człowiekiem	– fatalizm supranaturalistyczny – determinanty mają charakter supranaturalny	– idealizm obiektywny (Hegel, Fichte) – irracjonalizm (św. Augustyn, Vico)
		– fatalizm naturalistyczny – determinanty mają charakter naturalny	– kosmocentryzm (Czyżewski) – geocentryzm (Monteskiusz, Herder) – biocentryzm (Darwin, Lamarck)
		– fatalizm historyczny – determinanty leżą w samym procesie dziejowym	– materializm historyczny (Marks) – pozytywizm (Comte)
Fatalizm antropocentryczny	– determinanty procesu dziejowego leżą w samym człowieku ale pozostają poza jego kontrolą	– fatalizm psychologistyczny	– psychologizm (Freud)
		– fatalizm ratiocentryczny	– ratiocentryzm (Levi-Strauss)
		– fatalizm etnocentryczny	– etnocentryzm (Gumplowicz, Gobineau)
Fatalizm incydentalistyczny	– nie można wymienić jednoznacznej determinanty procesu dziejowego, dzieje podlegają szeregowi przypadków związanych z działalnością człowieka albo przyrody	– incydentalizm społeczny – incydentalizm naturalistyczny	

Przeciwstawnym biegunem ujęcia procesu dziejowego jest kierunek, który można nazwać woluntaryzmem. Woluntaryzm uwalnia człowieka od sterujących nim sił. Człowiek staje się aktywnym podmiotem przemian dziejowych, działając bez absolutnej presji czynników zewnętrznych wobec niego – tworzy historię w oparciu o swoją wolę. Podejście woluntarystyczne przypisywano często tym kierunkom refleksji dziejowej, które zakładały, że największy wpływ na historię mają jednostki wybitne, obdarzone specyficznymi cechami, predystynującymi je do dokonywania czynów wielkich i ważnych z punktu widzenia historii. Ludzie przestawali być jedynie biernymi narzędziami

[7] Ibidem, s. 28–29.

konieczności, których losy były jednoznacznie wyznaczone. To od nich zależało upowszechnianie nowych wartości, które wpływały na ożywienie społeczne. Stanowisko takie można znaleźć w kierunkach romantyzmu (Hoene-Wroński, Cieszkowski) czy heroizmu historiozoficznego, zarówno w odmianie konserwatywnej (Carlyle, Scott), jak i demokratycznej (Ławrow, Tkaczow). Jak zauważa Kuderowicz – *szczególne dyspozycje psychiczne rozstrzygały o roli jednostki w dziejach. Ktokolwiek to był, poeta czy mąż stanu, zawsze musiał wyrażać wartości ważne dla zbiorowości, dla narodu, dla „ducha ludu". Jednostkę wybitną – reprezentanta całości społecznej – obdarzali romantycy wolnością i swobodnym wpływem na dzieje*[8]. Oczywiście, stanowiska romantyzmu i heroizmu powstały w określonym czasie historycznym i miały swoje odzwierciedlenie w konkretnym projekcie społeczno – politycznym, ale wyrosły również na gruncie filozoficznego problemu wolności i konieczności dziejowej. Były próbą przekroczenia radykalizmu tych filozofii, które z jednej strony pomniejszały rolę jednostki a wynosiły znaczenie konieczności dziejowej, a z drugiej tych, które wynosiły wybitne jednostki ponad kontekst społeczny czy kulturowy (heroizm demokratyczny). W tym znaczeniu romantyzm był próbą pogodzenia wolności i konieczności, w której wolność stawała się specyficzną formą urzeczywistnienia konieczności.

Powyższa próba klasyfikacji stanowisk filozofii dziejów w oparciu o kryterium podmiotu dziejów nie powinna być traktowana jako ostateczna. Należy również dodać, że jest to klasyfikacja bardzo ogólna, rysująca wyraźne (może nazbyt wyraźne) linie podziałów. W rzeczywistości, wskazanie wyraźnych różnic między fatalizmem i woluntaryzmem historiozoficznym jest niezwykle trudne, ponieważ rzadko występowały one w czystej formie. W każdym z nich zawiera się pewna wiedza o sposobie pojmowania procesu dziejowego i widzeniu w nim określonego sensu, a także o podmiocie dziejowym. Nie należy jednak czynników tych traktować w sposób wyizolowany, niezależny od całego procesu dziejowego, rozumianego jako sieć zależnych od siebie elementów tego procesu.

2. Znaczenie wymiaru temporalnego

Na metafizykę dziejów można spojrzeć również z innej strony. Jak zauważa Wichrowski, „dogłębna ruchomość czasoprzestrzenna domaga się wyjaśnienia, sensu – a jeśli inteligibilność zostanie odrzucona, to trzeba wyjaśnić dlaczego. Kiedy pytamy o »sens zmiany historycznej«, to interesuje nas głównie »kierunek« i »wartość«"[9]. My jednak nie będziemy tu zajmować się kwestią wartościowania przemian dziejowych. Ten element zaliczmy do szeroko pojętej aksjologii dziejów, dlatego powiemy o tym nieco później. W kontekście metafizycznym interesować nas teraz będzie kierunek zmiany

[8] Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 93–94.

[9] M. Wichrowski, op.cit., s. 10.

dziejowej, podporządkowany określonemu wektorowi czasowemu. Bardzo ciekawą próbą określenia wektorów czasowych kierunków i wartości zmiany dziejowej jest ta, zaproponowana przez Marka Wichrowskiego[10]. Łącząc ze sobą kierunek i wartość, stara się w modelowy i całościowy sposób ująć problematykę filozofii dziejów, dotyczącą zmienności. Tworząc siedem paradygmatów (modeli) wskazuje, że oś podziału między nimi dotyczy kwestii przewidywalności i nieprzewidywalności przyszłych stanów. Można zatem mówić o **determinizmie** i **indeterminizmie** historiozoficznym.

Determinizm historiozoficzny zakłada przewidywalność mechanizmów dziejowych, zarówno w kontekście powtarzalności pewnych stanów przyszłych, jak również możliwości odczytania pewnych schematów dziejowych, które już nastąpiły lub też dopiero mają nadejść. Od samych początków należało to do istoty filozoficznej refleksji nad dziejami. „Ta właśnie prospekcyjna orientacja jest szczególną, bogatą w aksjologiczne założenia i konsekwencje cechą filozofii historii. Nawet wtedy, gdy pozornie zmierza jedynie, jak w przypadku teorii Heglowskiej, do odkrycia koniecznych praw historii dotychczasowej, przyświecają jej ideały, których realizacji oczekuje się od nadchodzących czasów, bądź z dokonanej rekonstrukcji minionych procesów wyprowadza wizje nadciągającej zagłady dotychczasowych wartości”[11]. Poszukując pewnych zasad procesu dziejowego, filozofia dziejów starała się odnaleźć pewne stałe związki między zjawiskami i umieścić je w strukturze modelowej. Dotyczy to również mechanizmów historycznych, dla których podstawą staje się wartościowanie czasu historycznego. Przybierało to bardzo często postać faz (etapów) rozwoju ludzkości, które stawały się jednocześnie pewnymi aksjologicznymi manifestacjami. Zarówno Comte'owskie trzy fazy rozwoju, jak i koncepcje Marksa, Vico, Joachima z Fiore i innych historiozofów były próbami wskazania pewnych mechanizmów dziejowych, a jednocześnie nadawały im określoną wartość i ważność dla ludzkich losów. Takie podejście wymagało jednak dokonania pewnych założeń teoretycznych. Przede wszystkim musiał istnieć jakiś podmiot dziejów, po drugie – co wydaje się bardziej istotne – należało przyjąć istnienie czasu historycznego, jako wyraźnego rozróżnienia między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, a w końcu uznać, że dzieje to proces linearny, zmierzający w określonym kierunku.

Indetermiznim dziejowy był poglądem, który odrzucał istnienie prawdy historycznej, a jednocześnie uniwersalizm wartości historycznych. Dzieje nie były *monolinearne*, zyskiwały wielopostaciowość. Ich bieg nie był wytyczony przez jeden model czasowy, wytyczała go nie wiedza, lecz wyobraźnia. Czas historyczny stawał się relatywny. Był

---

[10] Zob. ibidem, s. 11–12; Wichrowski łącząc ze sobą perspektywę kierunku i wartości przemian historycznych w stanowiskach filozofii dziejów, tworzy siedem modeli dynamiki dziejów: skrajny agnostycyzm, koncepcja historii jako chaosu, wizja niezmienności, umiarkowany agnostycyzm, model cykliczny, model linii opadającej i linii wznoszącej się. My jednak uprościmy nieco ten model, ponieważ nie interesuje nas w tym kontekście perspektywa wartościowania procesu dziejowego.

[11] Z.J. Czarnecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 35.

postrzegany jednocześnie przez zbiorowość i jednostkę z różnych perspektyw. Idee i wartości jako miara historii przestały być wartościami uniwersalnymi, a stawały się faktami szczegółowymi i historycznymi, bezpodstawnie wyniesionymi do rangi powszechników. Modele jednoznacznie określające linię rozwoju były określane jako fałszywe, ponieważ ograniczały wielość wydarzeń i interpretacji do arbitralnie przyjętego schematu. Przeszłość jako bezpośredni przedmiot poznania nie istniała, tak jak dzieje nie posiadały jasno określonego sensu. Indeterminizm znajdziemy zarówno w myśli antycznej, jak w nowożytnych koncepcjach narratywistycznych, fenomenologii Husserla, hermeneutyce Heideggera, historyzmie Crocego czy filozofii postmodernistycznej.

Na podstawie tych generalnych założeń historiozofowie przyjmowali kilka interpretacji mechanizmów dziejowych – model **cykliczny, multilinearny**, **linearny** i **spiralny**. Dwa pierwsze można zaliczyć do paradygmatów indeterministycznych, następne do schematów determinizmu historiozoficznego

Model **cykliczny**, który charakteryzował myśl antyczną, nie był paradygmatem, który decydował o determinizmie w dziejach. Historia nie była dla starożytnych (poza ideami Cesarstwa Rzymskiego, które choć zapoczątkowały myślenie w kategoriach linearno – postępowych, to nie miały charakteru filozoficznego, a raczej polityczny) całościowym procesem, a jedynie schematem opisanym za pomocą kołowrotu dziejów, bez immanentnego i transcendentnego celu. Świat podlegał ciągłej destrukcji i *apokatastazie*, a człowiek powracał wiele razy. W tym wypadku pytanie o sens i zmianę, która miałaby charakter progresywny dziejów, traci jakiekolwiek znaczenie. Można raczej mówić o *ograniczonym* postępie czy *ograniczonej* zmianie dziejowej. Zdarzenia przyszłe nie były jakościowo nowe, powielały się zgodnie ze zmitologizowanym widzeniem świata, ginąc i powstając na nowo wymykały się jakiejkolwiek racjonalnej konieczności. „Zmianę skojarzono z destrukcją i degeneracją: czas przynieść mógł tylko śmierć. Nad tym porządkiem nie panowali nawet greccy bogowie, którzy co najwyżej wprowadzali w życie tajemne decyzje przeznaczenia, ale oni także musieli podlegać losowi”[12]. Historia nie posiadała znaczenia filozoficznego. Wszelką zmianę traktowano jako fragment mechanizmu kosmicznego, a wszelkie zjawiska jako próbę dostosowania się do określonego porządku świata. Zmienność pojmowano jako składnik jedności i nienaruszalności świata, a nie jako proces przemian, w którym pojawiają się zjawiska wcześniej nieznane, jakościowo nowe. Był to raczej determinizm kosmologiczny niż historyczny. „Nowość była zawsze czymś względnym, jako powtórzenie czegoś, co było, lub jako zbliżanie się do wiecznego wzorca. Starożytność znała zmianę bez rozwoju, ruch bez produkcji czegoś nowego”[13].

Drugie ujęcie wyrosło jako przeciwwaga dla prób ograniczania interpretacji historycznej przez modelowe ujęcie mechanizmów dziejowych. Ten indeterminizm miał

[12] M. Wichrowski, op.cit., s. 19–20.
[13] Z. Kuderowicz, op.cit., s. 9.

podkreślać względność każdego paradygmatycznego ujęcia dziejów, wskazując, że każde nasze stwierdzenie o świecie jest tylko konstruktem, jego subiektywną interpretacją. Nie ma historii ludzkości, istnieje tylko nieskończona ilość historii, tak jak nie ma jednego mechanizmu dziejowego. **Multilinearny** model dziejów próbował przezwyciężyć *historyczny obiektywizm* pozytywistów przez wskazanie na niemożność oddzielenia przedmiotu historii i podmiotu poznającego. Agnostycyzm epistemologiczny rozumiany jako krytyczna filozofia dziejów uwypuklał rolę podmiotu dziejów w interpretacji rzeczywistości historycznej. Zakorzenienie w doświadczeniu życiowym było podstawowym elementem tworzenia historii. Zatem wszelkie paradygmaty - modelowe ujęcia dziejów i czasu – są redukowaniem rzeczywistości, a więc fałszowaniem historii. Jak pisał Dilthey – „nawet moc, którą ma pojęcie postępu, polega nie tyle na myśli o jakimś celu, ile raczej na doświadczeniu zmagań naszej własnej woli, pracy naszego życia, radosnej wiadomości ujawnionej w niej energii. Można dokonać projekcji tego doznania samego siebie w postaci obrazu ogólnego postępu nawet wtedy, kiedy nie dałoby się w żaden przekonujący sposób odnaleźć takiego w przebiegu dziejów”[14]. Konsekwencją musiało być uznanie wielu modeli przemian dziejowych, różnych ujęć czasu historycznego i odrzucenie wartościowania procesu dziejowego. Historia nie była jednym trwaniem, ale ich wielością, które łączyły się i przeplatały nawzajem – wielością czasów i przestrzeni związanych perspektywami indywidualnych doświadczeń życiowych i percepcji. Jak pisał Michel Foucault w *Powrocie do historii*: „Nadszedł czas – jeśli mogę tak rzec – gdy historia wyzwoliła się od czasu, tzn. kiedy historycy nie uznają już owego wielkiego wyjątkowego trwania, niosącego ze sobą w jednym ruchu wszystkie ludzkie zjawiska; (…) w rzeczywistości znajdują się tam wielorakie trwania, z których każde jest nośnikiem pewnego typu zdarzeń”[15].

W modelach linearnym i spiralnym przyszłość niosła nowe nieznane wcześniej zdarzenia. Już u św. Augustyna, którego uznaje się za twórcę **linearyzmu**, znajdujemy zarzuty wobec antycznych koncepcji cyklicznych. Miały one jego zdaniem pozbawiać człowieka nadziei i szerzyć postawy pesymistyczne. W filozofii św. Augustyna mechanizm dziejowy nabiera nowego znaczenia. Dzieje nie były już kołowrotem zdarzeń, stawały się liniowe, umożliwiały rozwój i pojawianie się zjawisk względnie nowych. Wizja dwóch światów – boskiego i ziemskiego – nakładała na ludzkość obowiązki wynikające z nadrzędności tego pierwszego. Dzieje ludzkie zyskiwały wymiar eschatologiczny. Historia to kroczenie w kierunku celu, który leży poza nią. „W ten sposób czas, a co za tym idzie historia, został niebywale dowartościowany. Czas nie jest jedynie czymś, od czego trzeba uciec, co trzeba przezwyciężyć, by dotrzeć do prawdziwego bytu, lecz w nim musi rozgrywać się historia ludzka, mająca religijne znaczenie”[16].

---

[14] W. Dilthey, *Krytyka filozofii dziejów* [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1967, s. 158.

[15] M. Foucault, *Powrót do historii* [w:] M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 111.

[16] Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 19.

Linearyzm augustiański zrywa z antycznym cyklizmem i rozszerza perspektywy postrzegania ludzkiej historii, od tego momentu pojmowanej jako historia ludzka. Linearyzm Augustyna można nazwać **finitystycznym** bądź **teleologicznym,** ponieważ dzieje ludzkie ograniczała perspektywa apokaliptyczna. Ponowne przyjście Chrystusa na ziemię oznaczało kres ludzkich dziejów. Mimo wielu ograniczeń, koncepcja ta dała podstawy dla przyszłych koncepcji, które rozszerzają perspektywę widzenia przyszłości. Linearyzm **infinitystyczny** związany był najczęściej z koncepcjami progresywistycznymi. Volter, Turgot, Condorcet czy Comte wierzyli w postęp ludzkości. Pozbycie się koncepcji Opatrzności i grzechu pierworodnego sprzyjało upodmiotowieniu człowieka. Dzieje ludzkie ograniczone były tylko możliwościami samego człowieka, to on stawał się jedynym twórcą postępu. Kierunek rozwoju dziejów wytyczony był jedynie przez pragnienie zbudowania wyższej formy kultury czy cywilizacji. Rozwój cywilizacyjny sprzyjał ogólnemu dobrobytowi i pozwala wartościować dzieje. Postęp naukowo-przemysłowy warunkował postęp moralny: dzięki wiedzy ludzie stawali się lepsi. Wzrost wykształcenia i popularyzacja wiedzy przyczyniały się do wyeliminowania zła społecznego, a ludzki rozwój nie był ograniczony wyłącznie przez myślenie w kategoriach religijnych, a jedynie przez rozum i możliwość przekształcania przyrody. Odrzucając Opatrzność upodmiotowiono człowieka, odrzucając grzech pierworodny wskazano na możliwość doskonalenia moralnego. „Myśl o istnieniu grzechu pierworodnego wykluczała ideę postępu moralnego ludzkości, stawiając nieprzekraczalną barierę jej samodoskonaleniu, tak jak idea sądu ostatecznego sprawiała, iż przyszłość dziejowa nie była nieskończona. Dopiero odejście od tych wyobrażeń umożliwia rozumienie przyszłości jako nieskończonego, otwartego horyzontu, strukturalnie odmiennego od przeszłości”[17]. Przyszłość dała się przewidzieć, racjonalizm i empiryzm określały sposoby postrzegania świata. Wiedza pozwalała przewidywać przyszłe stany i zjawiska. W dziejach ludzkich widziano uniwersalny schemat, który był przewidywalny przez występowanie naturalnych i kulturowych determinacji.

Model **spiralny**, którego twórcą był Giambattista Vico, zrywał z linearną koncepcją dziejów. Był sprzeciwem zarówno wobec augustiańskiej wizji dziejów, jak i kartezjańskiej koncepcji poznania i wizji człowieka. Dla Vico historia była najważniejszą nauką o człowieku – samowiedzą. Rozumiał ją jako wiedzę o prawidłowościach dziejowych, o fundamentalnych zasadach kierujących ludzkimi dziejami. Nie była to wizja historii biegnącej od absolutnego początku do absolutnego kresu, nawiązywała do antycznej cykliczności. W przeciwieństwie jednak do klasycznego ujęcia schemat Vico nie wykluczał zmiany i rozwoju – znajdujemy u niego „rozwój cykliczny, w którym powtarzały się ogólne stadia, a każdy kolejny cykl był wzbogacony o nowe zjawiska i nowe właściwości. Oznaczał dalszy etap w historycznym rozwoju. (…) Rozwój cykliczny przypominał niejako ruch po spirali”[18]. Vico wykluczał całkowity upadek ludzkich

[17] Ibidem, s. 21.

[18] Z. Kuderowicz, op.cit., s. 39.

dziejów, wierzył też w aktywność ludzką w tworzeniu historii i uporządkowaną powtarzalność cykli dziejowych. Na straży tego porządku ustanawiał Vico Opatrzność. To ona kierowała porządkiem dziejowym, to ona gwarantowała obiektywność procesu dziejowego. „Prowidencja działała na dwa sposoby: albo immanentnie (nie bezpośrednio) i wtedy kieruje człowiekiem za pośrednictwem zdrowego rozsądku, albo w sposób transcendentny (bezpośrednio) interweniuje w proces zdarzeń"[19]. Historia była tak samo rozumna, jak rozumne było postępowanie jednostek. To gwarantowało regularność przemian i porządek społeczny. Dzięki Opatrzności i uporządkowaniu cykli proces dziejowy można było przewidywać.

Problematykę mechanizmów dziejowych z uwzględnieniem koncepcji czasu historycznego możemy znowu przedstawić w formie nieco bardziej uporządkowanej.

Rodzaj mechanizmu dziejowego	**Sposób ujmowania rzeczywistości**	**Kierunki**	**Stanowiska**
Determinizm dziejowy	– przewidywalność mechanizmów dziejowych, zarówno w kontekście powtarzalności pewnych stanów przyszłych, jak również możliwości odczytania pewnych schematów dziejowych, które już nastąpiły lub też dopiero mają nadejść	– linearyzm – dzieje opisane są za pomocą mechanizmu linearnego, który jednoznacznie rozgranicza przeszłość od teraźniejszości i przyszłości	linearyzm finitystyczny – św. Augustyn, utopiści
			linearyzm infinitystyczny – Condorcet, Turgot, Comte
		– spiralizm – dzieje opisane są za pomocą cykli, w których powtarzały się ogólne stadia, ale każdy cykl wzbogacony był o wartości nowe (Vico)	
Indeterminizm dziejowy	– nieprzewidywalność mechanizmów dziejowych, dzieje albo nie posiadają jednego kierunku rozwoju albo opisane są przez cykliczne ujęcia, pozbawiające je sensu	– cyklizm – zmienność pojmowano jako składnik jedności i nienaruszalności świata, a nie jako proces przemian, w którym pojawiają się zjawiska wcześniej nieznane, jakościowo nowe, dzieje nie miały sensu (filozofia antyczna)	
		– multilinearyzm – nie ma historii ludzkości, istnieje tylko nieskończona ilość historii, tak jak nie ma jednego mechanizmu dziejowego (Foucault, Croce)	

[19] M. Wichrowski, op.cit., s. 75.

Tematyka metafizyki dziejów jest o wiele szersza niż dotychczas przedstawiona. Obejmuje problemy gwałtowności zmiany dziejowej, co pozwala na mówienie o ewolucjonizmie i rewolucjonizmie procesu dziejowego. Umieszcza perspektywy rozwoju w mitologicznej przeszłości i w bliżej nieokreślonej czasowo przyszłości, co pozwala wskazywać na kierunki utopistyczne (regresywne i progresywne), a także eskapistyczne. W tym kontekście bardzo istotne miejsce w refleksji filozoficznej nad dziejami ma nurt futurystyczny (Toffler), który wyznacza przyszłe tendencje dziejowe. Trudno w tak ogólnym opracowaniu zawrzeć całość problematyki historiozoficznej, zwłaszcza, kiedy podejmuje się próby wstępnych klasyfikacji stanowisk i kierunków. Należy również przypomnieć, że powyższych klasyfikacji i typologii nie należy traktować fundamentalnie, ponieważ nigdy nie przybierają one formy zdań sprawdzalnych. Jak pisał Alain Touraine: „typologia może mieć wartość tylko na początku określonej obserwacji, gdy służy do wprowadzenia pewnych narzędzi analizy, ale należy jak najprędzej zaniechać jej stosowania”[20]. Należy je zatem potraktować jako wstępne założenia teoretyczne, dla określenia najogólniejszego problemu metafizyki dziejów.

3. Epistemologia dziejów

Podobnie rzecz ma się z epistemologią dziejów. Możliwość odczytania sensu historii, jego postrzeganie, jak również przedstawianie i rozumienie wiąże historiozofię z filozofią historii, historiografią, a nawet z metodologią historii. Kierunki filozofii dziejów zajmujące się sensem historii z punktu widzenia możliwości poznania i interpretacji, rozwijały się symetrycznie do rozwoju filozofii nauki i metodologii nauk społecznych. Stąd można powiedzieć o dwu podstawowych nurtach epistemologii dziejów – nurcie optymistycznym i pesymistycznym. **Optymizm** był związany z uznaniem możliwości odczytywania sensu dziejów i jego zrozumieniem. Mieściły się w nim dwie przeciwstawne tendencje filozoficzne – **determinizm i idealizm obiektywny**. Pierwsza, akceptując empiryczne ujęcie nauk przyrodniczych, wskazywała na rozpoznanie i stopniowe rozwiązywanie problemów społecznych dzięki wyspecjalizowanej wiedzy nauk społecznych. Obiektywne wyjaśnianie było naczelnym postulatem każdej refleksji nad rzeczywistością, w tym rzeczywistością historyczną. Myśleniem historycznym kierowała kartezjańska zasada *ratio*, rozwijały się nauki pomocnicze historii, a ona sama oddzielona została od literackiej fikcji. „Celem historyka stało się dotarcie do prawdy o przeszłości. Charakterystyczna była ponadto subtelna linia oddzielająca historyka i filozofa. Proces ten można określić mianem zarówno »ufilozoficznienia historii«, jak i »uhistorycznienia filozofii«. Większość ówczesnych filozofów i historyków uległo

[20] A. Touraine, *Socjologia akcjonalistyczna* [w:] *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 2, Warszawa 1984, s. 204.

dążeniom do unaukowienia dyscyplin humanistycznych"[21]. W kontekście możliwości odczytywania sensu dziejów skutkowało to **optymizmem historiozoficznym**, który zakładał, że sens dziejów jest odczytywalny, że manifestuje się on w dziejach przez stałe uniwersalne prawa przyrodnicze lub kulturowe. Prawidłowości dziejowe i postęp wiedzy sprawiały, że sens dziejów był możliwy do odczytania, a przyszłe etapy przewidywalne. Ewolucjonizm historyczny wiązał się z traktowaniem każdej epoki jako koniecznego etapu rozwoju dziejów, zgodnego z historyczną prawidłowością. Konsekwencją było jednak pomniejszanie roli jednostki w historii. „Ludzkość jako podmiot dziejów rozwija się wedle własnych praw, osiąga doskonałość stopniowo i nieuchronnie. Ludzkość, społeczeństwo oto faktyczna rzeczywistość, a jednostka jest, jak mawiał Comte, „abstrakcją", tzn. fragmentem ludzkości, która nadaje sens jej życiu i działaniu"[22].

Idealizm obiektywny w historiozofii, uznając istnienie sensu dziejów poza nimi, widząc jego dawcę w jakimś bycie idealnym, pozbawiał człowieka podmiotowości. Sens nie był tu pojmowany jako sens autonomiczny, dzieje człowieka miały wyłącznie sens zależny od celu nadrzędnego, jakim było zbawienie. W filozofii św. Augustyna sens dziejów nadany był przez Stwórcę, a jego odczytanie nie miało charakteru ani racjonalnego ani empirycznego. Albo weń wierzymy, albo nie. Sens dziejów rozpoznawalny jest wyłącznie przez akt wiary. W innym rozumieniu idealizmu historiozoficznego sens czy cel dziejów był zawarty w nich samych, związany był z realizacją obiektywnych wartości. Podobnie jak w filozofii Hegla, który twierdził, że dziejami rządzi rozum, przesądzając o występowaniu w nich obiektywnej, niezależnej od ludzkich dążeń tendencji rozwojowej. Także Jaspers, pytając o sens dziejów, odpowiadał, „że dzieje są miejscem objawienia, czym jest i czym może być człowiek, czym się staje i do czego jest zdolny. (…)", a mówiąc o ludzkiej historii stwierdzał, że jest ona miejscem, gdzie objawia się byt boskości. „Byt objawia się w człowieku za sprawą drugiego człowieka. Gdyż Bóg nie ukazuje się w dziejach w jakiś jedyny, wyłączny sposób. Możliwość bezpośredniego zbliżenia się do Boga dana jest każdemu człowiekowi. Wśród różnorodności dziejów powszechnie obowiązuje samoistne prawo tego, co nie daje się niczym zastąpić ani z niczego wywieść"[23]. Takie ujęcia sensu dziejów możemy znaleźć w wielu poglądach filozoficznych takich myślicieli, jak Dilthey, Croce, Collingwood, Gadamer czy Husserl. Uchwycenie sensu dziejów możliwe jest tylko dzięki specyficznemu rodzajowi poznania, jakim jest wczucie. Odszukiwanie sensu w świecie urządzeń ludzkich rodziło relatywizm. Uważano bowiem, że żaden byt nie jest sam w sobie wyposażony w sens, a treść zasad i wartości jest historycznie zmienna. Dlatego sens należy bezpośrednio uchwycić, zrozumieć historię. Należy – jak mówił Ricoeur – przekształcić subiektywność daną w obiektywność oczekiwaną. Chodziło, tak jak u Diltheya, o uchwycenie ducha histo-

---

[21] E. Domańska, *Filozoficzne rozdroża historii* [w:] W. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994, s. 18.

[22] Z. Kuderowicz, op.cit., s. 114.

[23] K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, Wrocław 1998, s. 72.

rii, w którym zawiera się to, co wspólne dla każdego człowieka. „W owym obiektywnym duchu przeszłość staje się dla nas trwałą i stała obecnością. Jego sfera rozciąga się od stylu życia, form porozumiewania się, aż po zespół celów, jakie wytwarza sobie społeczeństwo: obyczajowość, prawo, państwo, religię, sztukę, naukę i filozofię"[24]. A więc sens dziejów był obiektywny, niezależny od partykularnych działań człowieka. Nad sensami indywidualnymi, które mają charakter relatywny, dominuje sens wyższy, absolutny, związany z istnieniem wartości fundamentalnych – Diltheyowski „duch historii" czy Heglowska *świadomość wolności*. Można go odczytać za pomocą doświadczenia wewnętrznego – rozumienia, wczucia, przeżycia czy uświadomienia.

Pesymizm historiozoficzny rozpatrywany z perspektywy epistemologii dziejów albo neguje możliwość odczytania sensu dziejów, albo poddaje w wątpliwość istnienie obiektywnego sensu historii. Relatywiści nie negowali możliwości istnienia sensu dziejów, wskazywali raczej na pewne trudności w podejmowanych próbach ich obiektywizowania. Nie mówili o obiektywnym sensie, a raczej o wielu sensach zależnych od wartości dominujących w danym społeczeństwie w określonym czasie historycznym. Tacy filozofowie jak Nietzsche, Schopenhauer czy Dilthey podważyli scjentystyczny model poznania, a tym samym występowali przeciwko obiektywizmowi poznawczemu. „Ów relatywizm opierał się na uznaniu deformującej roli poznawczej bądź sytuacji społecznej poznającego, bądź wyznawanego przezeń systemu wartości"[25]. Narzędzia poznawcze były niedoskonałe, język, którym ludzie posługiwali się, nie odzwierciedlał rzeczywistości (jak twierdził Peter Winch, nie istnieje język, który docierałby do „prawdziwej" rzeczywistości), miejsce w określonej strukturze społecznej determinowało sposób patrzenia na świat, a wyznawane wartości stanowiły podstawę dla wielości interpretacji. Dlatego trudno było mówić o obiektywnym sensie dziejów. Prowadziło to w stronę skrajnego pesymizmu historiozoficznego, który negował cel i strukturę ludzkiej historii. Dla filozofów takich jak Spengler czy Toynbee istniała tylko mnogość powiązań przyczynowych i wielość historii, które są niemożliwe do ścisłego uchwycenia. Jak pisał Spengler – „jeżeli chodzi o »cel ludzkości«, to jestem radykalnym i zdecydowanym pesymistą. Nie widzę żadnego postępu, żadnego celu, żadnej drogi ludzkości poza tym tylko, co istnieje w głowach zachodnich filistrów postępu. Nie dostrzegam ducha, a tym bardziej jedności dążeń, uczuć i rozumienia w owej masie ludzkiej. Sensowne kierowanie życia ku jakiemuś celowi, jedność duszy, wolę i przezywanie odnajduję jedynie w dziejach poszczególnych kultur"[26]. Pogląd ten, charakterystyczny dla relatywizmu absolutnego, zakładał, że historia to twór historyka, konstruującego przeszłość, która jest zawsze teraźniejsza, niezdolna do osiągnięcia prawdy. W tym kontekście skonstruowanie i odczytanie obiektywnego sensu dziejów okazywało się zadaniem niezmiernie trudnym, a nawet niemożliwym do zrealizowania.

---

[24] W. Dilthey, *Rozumienie* [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1967, s. 191.

[25] J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984.

[26] O. Spengler, *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 95.

4. Aksjologia dziejów

Podobne spory dotyczyły innego zagadnienia filozofii dziejów, związanego z ocenami procesu historycznego. Od samego początku refleksji filozoficznej, stawiano pytania o możliwości doskonalenia się ludzkości w procesie dziejowym. Nie będę rozstrzygał sporów o pochodzenie idei postępu i regresu w dziejach. Niektórzy teoretycy idei tej dopatrują się już w myśli starożytnej, inni w eschatologii Średniowiecza. Poza dyskusją pozostaje jednak pogląd, że rozkwit idei postępu, a więc pozytywnego wartościowania procesu dziejowego nastąpił w myśli oświeceniowej. „Idea postępu historycznego stała się jednym z najistotniejszych elementów myśli oświeceniowej, wprowadzając do ówczesnej refleksji historiozoficznej szczególne, właściwe oświeceniu treści aksjologiczne. Mimo że stanowiła ona bezpośrednią konsekwencję historyzacji aktywności poznawczej, jej rzeczywiste treści wykraczały jednoznacznie poza granice wartości i wartościowań swoistych dla samego tylko poznania”[27]. Jej źródłem była emancypacja człowieka, która stawała się aksjologiczną podstawą dla uzyskania maksymalnego poziomu szczęścia. Podporządkowanie przyrody, poznanie mechanizmów życia społecznego i psychiki ludzkiej, racjonalność pozwalały przekroczyć granice irracjonalności i uległości człowieka wobec innych ludzi i natury. Idea postępu, stając się podstawową kategorią oceny ludzkiej historii, miała być realizacją pewnego stanu idealnego. I była aż do XIX wieku, kiedy pojawiły się pierwsze zwątpienia. „Sytuacja – jak pisał Jakub Litwin – uległa radykalnej zmianie już pod koniec wieku XIX i w wieku XX, jako że pękła podówczas tama, przez którą potoczyła się rozległa fala krytyki – o tyle totalnej, o ile zaprzeczała nie tej czy innej, i dlatego szczegółowej odmianie idei postępu, ale temu, co było racją fundamentalną i ogólną jej istnienia, racją ontologiczną, metodologiczną, empiryczną”[28]. Można uznać, że zaczęły wysychać ideowe źródła idei postępu. Upadło przekonanie o jednoznacznej pozytywnej waloryzacji przeszłości, upadł mit o jedności ludzkości, która miałaby wspólnie dążyć do jakichś pozytywnych celów i w końcu, myślenie w kategoriach progresywnych przestano traktować jako empirycznie uzasadnione. Postrzeganie dziejów w kategoriach regresywnych było związane z kilkoma teoretycznymi założeniami filozofii irracjonalistycznych i racjonalistycznych. Tacy filozofowie jak Nietzsche, Dilthey, Bergson, ale także Schopenhauer, Kierkegaard, Rickert, Weber czy Popper podważali zasadność idei postępu, traktując wszystkie prawa dziejowe jako pewne tylko formuły wartości bez możliwości uznania ich za powszechne. Krytykowano ludzkość jako jedyny podmiot rozwoju historycznego i racjonalną koncepcję człowieka, co wymuszało modyfikację idei wspólnoty, dotąd pojmowanej jako uniwersalny podmiot dziejów. Efektem upadku scjentystycznego ideału poznania był irracjonalny tłum i twórcze elity, a dynamika historyczna traciła swoją racjonalność. Idea progresu ustąpiła miejsca idei kryzysu, który „zostaje uznany za podstawowy element dynamiki dziejowej,

---

[27] Z.J. Czarnecki, op.cit., s. 86.

[28] J. Litwin, *Dylematy postępu i regresu*, Warszawa 1973, s. 164.

zrywający ciągłość procesu historycznego, bo unicestwiający bez reszty istnienie poprzednich jego podmiotów – kultur, cywilizacji, społeczeństw oraz systemów wartości, wokół których były one poprzednio zintegrowane"[29].

Waloryzacja procesu dziejowego przebiegała zatem dwutorowo, co z perspektywy jego aksjologii pozwala podzielić kierunki filozofii dziejów na **progresywistyczne** i **regresywistyczne.**

Progresywiści zakładali, że dzieje mają charakter postępowy – ludzkość zmierzała ku stanom przyszłym, które dało się wartościować pozytywnie. Takie widzenie dziejów opierało się na założeniu, że postęp zależał od szeregu czynników, które stawały się jednocześnie kryteriami ich pozytywnego wartościowania. Znajdujemy je zarówno w kierunkach zakładających istnienie autonomicznego sensu, i tych, w których sens dziejów zależny był od przyczyny transcendentnej bądź tkwił w nich samych.

W pierwszym przypadku mówiono o postępie biologicznym (utożsamiano rozwój z postępem), kulturowym, społecznym, technologicznym i moralnym, antropologizując niejako proces dziejowy, w drugim wskazywano na istnienie wartości transcendentnych wobec człowieka, od realizacji których uzależniano postęp jako zasadę uniwersalną rozwoju świata.

Regresywiści nie uznawali za zasadne przekonanie o możliwości doskonalenia się ludzkości w czasie. Albo podważali założenia teoretyczne, na których zbudowano przekonanie o istnieniu postępu, albo negowali samą ideę, twierdząc, że nie istnieją uniwersalne prawa dziejowe. Z jednej strony, dzieje stawały się procesem powolnego upadku i degradacji, z drugiej, odmawiano prawa ich jednoznacznej oceny. Pierwszy można nazwać **katastrofizmem** historiozoficznym, drugi **agnostycyzmem** historiozoficznym. Katastrofiści, odwołując się do fatum, przeznaczenia, bądź do czynników naturalnych i kulturowych, wskazywali na nieuchronny upadek ludzkości. Agnostycy (zarówno irracjonaliści, jak racjonaliści) uwypuklali albo wielokierunkowość dziejów, albo negowali istnienie ich sensu.

Cena procesu dziejowego	Charakter oceny dziejów	Kierunki refleksji dziejowej	Stanowiska filozofii dziejów
Regresywizm	– dzieje to proces powolnego upadku, degeneracji – nie można mówić o postępie, ponieważ nie istnieją uniwersalne prawa dziejowe	– katastrofizm historiozoficzny	– fatalizm (Schopenhauer) – naturalizm (Spengler) – kulturalizm (Rousseau)
		– agnostycyzm historiozoficzny	– irracjonalizm (Dilthey) – racjonalizm (Popper)

[29] Z.J. Czarnecki, *Kryzys optymizmu historycznego. Studium przewodnich idei* [w:] *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, Z.J. Czarnecki (red.), Lublin 1992, s. 37.

Cena procesu dziejowego	Charakter oceny dziejów	Kierunki refleksji dziejowej	Stanowiska filozofii dziejów
Progresywizm	– dzieje to proces stopniowego doskonalenia się ludzkości – postęp zależy od szeregu determinant: biologicznych, kulturowych, technologicznych i moralnych – postęp zależeć może również od bytu transcendentnego wobec dziejów bądź zawarty jest w nich samych	– autonomiczny sens dziejów	– naturalizm (Monteskiusz, Darwin, Lamarck)
			– kulturocentryzm (Wolter, Condorcet, Herder, F. Bacon)
			– socjocentryzm (Mill, Marks, Fromm)
			– technocentryzm (Galbraith, Brzeziński, Aron)
			– aksjocentryzm (Kant, Comte, Toynbee)
			– ekonomizm – (Marks, Kula, Kautsky)
		– heteronomiczny sens dziejów	– idealizm obiektywny (Hegel, Vico)
			– irracjonalizm (św. Augustyn)
			– historyzm (Dilthey)

Powyższy przegląd kierunków filozofii dziejów i próba klasyfikacji stanowisk pozwala zorientować się, jak szeroki zakres przedmiotowy obejmuje filozoficzna refleksja nad dziejami. Trzy perspektywy ich postrzegania i wielość rozwiązań, jakie w nich proponowano, mogą utrudniać postrzeganie tej dziedziny filozofii. Warto zatem postawić pytanie, czy konteksty filozoficzne, w jakich funkcjonowała historiozofia, dadzą się uporządkować? Wydaje się, że mimo wielości ujęć, istnieją pewne kategorie wspólne dla nich wszystkich. Jeżeli za kategorie uznamy najbardziej podstawowe działy jakiejś kwestii, to w perspektywie rozważań historiozoficznych będą nimi **optymizm** i **pesymizm** historiozoficzny. Obie łączą przez swoją ogólność trzy aspekty refleksji dziejowej. Na gruncie metafizyki dziejów optymizm będzie oznaczał uznanie istnienia sensu dziejów, pesymizm zaś będzie jego istnienie negował. Jeżeli spojrzymy na epistemologię dziejów, odpowiednio – możliwość i niemożność jego poznania. Optymizm historiozoficzny jako źródło idei postępu i pesymizm jako podstawa stanowisk regresywistycznych, kategoryzują kierunki filozofii dziejów z perspektywy aksjologicznej.

Jednak jeszcze raz należy podkreślić, że powyższe klasyfikacje i kategoryzacje mają być jedynie punktem odniesienia dla przyszłych prób porządkowania problematyki historiozoficznej i nie pretendują do miana rozwiązań ostatecznych. Tym bardziej, że filozoficzna refleksja nad dziejami wciąż się rozwija, korzystając z dokonań współczesnych nauk i nowych koncepcji filozoficznych.

LITERATURA:

Czarnecki Z.J., *Kryzys optymizmu historycznego. Studium przewodnich idei* [w:] *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, Z.J. Czarnecki (red.), Lublin 1992.

Czarnecki Z.J., *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992.

Dilthey W., *Krytyka filozofii dziejów* [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1967.

Dilthey W., *Rozumienie* [w:] Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1967.

Domańska E., *Filozoficzne rozdroża historii* [w:] W. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994.

Foucault M., *Powrót do historii* [w:] M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, Warszawa–Wrocław 2000.

Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii*, Wrocław 1998.

Krasnodębski W., *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.

Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973.

Litwin J., *Dylematy postępu i regresu*, Warszawa 1973.

Litwin J., *Przedmowa* [w:] *Zagadnienia historiozoficzne*, J. Litwin (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977.

Spengler O., *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, Warszawa 1990.

Szczepański J., *Filozofia dziejów – oczekiwania i nadzieje* [w:] *Zagadnienia historiozoficzne*, J. Litwin (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977.

Topolski J., *Metodologia historii*, Warszawa 1984.

Topolski J., *Wolność i przymus w tworzeniu historii*, Poznań 2004.

Touraine A., *Socjologia akcjonalistyczna* [w:] *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii wspólczesnej*, t. 2, Warszawa 1984.

Wichrowski M., *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego),* Warszawa 1995.