

Piotr Moskal

Kłopoty z realizmem filozofii dziejów

Człowiek w Kulturze 2, 95-111

1994

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.

Ks. Piotr Moskal

Kłopoty z realizmem filozofii dziejów

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 2, s. 95-111

Wielkie przemiany w dzisiejszym świecie, związane z klęską systemu komunistycznego, prawdopodobnie spowodują kolejny wzrost zainteresowania problematyką historiozoficzną. Tymczasem jednak, na przestrzeni ostatnich lat, daje się zauważyć pewien impas w rozwój u tej tematyki. Spotyka się nawet publikacje obwieszczające koniec tradycyjnie pojmowanej filozofii dziejów. Charakterystyczna pod tym względem jest wypowiedź profesora z Bonn, H. M Baumgartnera¹. Jego zdaniem filozofia dziejów ma być krytyką wielkich systemów spekulatywnej filozofii dziejów, a także ma stanowić teorię poznania historycznego,

Wśród przyczyn spadku zainteresowania dla wielkich spekulatywnych historiozofii z pewnością znajduje się ich jakże częsty aprioryczny charakter, dowolność w konstrukcji przedmiotu dociekań, a w konsekwencji falsyfikacje poprzez faktyczne następstwo wydarzeń.

Postawmy zatem pytanie: czy możliwa jest realistyczna metafizyka dziejów rozumiana jako metafizyczna teoria określająca ostateczne przyczyny sprawcze, istotę, ukształtowanie, sens i cel ludzkich dziejów jako całości? Zdaniem S. Świeżawskiego. znakomitego historyka

¹ *Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 12:1987 z. 3 s. 1-21.

filozofii, taka metafizyka dziejów może powstać wyłącznie na gruncie filozofii apriorycznej i idealistycznej. Zaś historiozofie metafizyczne, które wyrastają na gruncie poglądów realistycznych, są właściwie rezultatem idealistycznej domieszki. Autor stwierdza, że „monizm, ewolucjonizm i determinizm są tym gruntem, na którym najlepiej przyjmują się ziarna systemów historiozoficznych”².

Postawione wyżej zagadnienie rozważymy w dwóch etapach. Najpierw poddamy analizie konkretną propozycję filozofii dziejów, powstałą w nurcie szeroko rozumianej tradycji tomistyecznej, a następnie zastanowimy się nad zasadniczą możliwością takiej historiozofii.

|

Ks. Konstanty Józef Michalski CM (1879-1947) należy do stosunkowo nielicznej grupy tomistów podejmujących metodologiczną refleksję nad dziejami. W jej ramach szuka odpowiedzi na pytanie o sprawcze czynniki dziejów, o cel ostateczny dziejów i środki do niego prowadzące oraz o kształt-formę dziejowego rozwoju. Nas będzie tu interesował przede wszystkim jeden problem: sposób rozumienia przedmiotu filozofii dziejów, czyli zagadnienie realizmu w interpretacji faktu „dzieje”.

K. Michalski w wykładzie rektorskim stawia pytanie o rzeczywistość historyczną³. Jest to jednak pytanie natury epistemologicznej: co jest przedmiotem w punkcie dojścia wiedzy historycznej? W ramach ogólnej teorii poznania poszukuje rozwiązania zagadnienia rzeczywistości, także historycznej. Opowiada się (bo analiz nie przeprowadza, ograniczając się do zreferowania stanowisk) za rozwiązaniem realistycznym (w teoriopoznawczym znaczeniu tego terminu), w myśl którego historyk rzeczywistość odpoznaje. Nie pokazuje jednak, w jaki sposób refleksja teoriopoznawcza ma prowadzić do odpowiedzi na postawione pytanie. Epistemologiczny punkt wyjścia jest jednak mo-

Zagadnienie historii filozofii, Warszawa 1966, s. 455-551.

Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów, Kraków 1931.

mentem bardzo znamienne. Przyjmując realizm poznania historycznego można próbować wejść w tzw. rzeczywistość dziejową poprzez nauki-syntezy historyczne. Każdy typ syntezy historycznej — objętnie, czy będzie to historia narracyjna czy też synteza typologiczna, generalizująca, czy jakakolwiek inna — jest pewnym bytem intencjonalnym, całością o określonej treści aspektywnie i wybiórczo traktującą o tzw. rzeczywistości dziejowej. I skoro historia — byt intencjonalny — jest pewną myślą całością, to także rzeczywistość dziejową poznający podmiot skłonny jest uznać za pewną realnie istniejącą całość, i to całość w sensie mocnym, a nie tylko jedność relacji kategoryalnych⁴. Wiąże się to z faktem, że przedmiotem naszego intelektu jest byt i że cokolwiek poznajemy, poznajemy na sposób samodzielnie istniejącego bytu, na sposób samej substancji⁵. Ten fakt oraz pokusa wnoszenia ze sposobu poznania o sposobie bytowania (błąd intuicjonizmu poznawczego) tłumaczy z kolei rozumienie różnych uogólnień czasowo-przestrzennych, właściwych poznaniu historycznemu, w duchu skrajnego realizmu pojęciowego.

Czym jest — zdaniem Michalskiego — rzeczywistość dziejowa? Chodzi oczywiście o dzieje ludzkie. Te dzieje są „procesem życiowym”. Autor mówi o „strumieniu dziejowym”, o „prądzie dziejowym”. Dzieje są pewną całością składającą się z faktów, mającą swój kierunek oraz „zwrotne punkty”. Rozwój dziejowy ma swoje fazy:

⁴ Są jeszcze inne względy, dla których filozof dziejów powinien bardzo ostrożnie i krytycznie korzystać z wyników badań historycznych. Po pierwsze, przedmiot historii nie utożsamia się z przedmiotem filozofii dziejów. Przedmiot historii to zdarzenia minione, i to wydzielone, wyselekcjonowane z olbrzymiej ilości faktów. Natomiast filozof ma ambicje wyjaśnienia całej rzeczywistości dziejowej. Po drugie, wejście w tzw. rzeczywistość dziejową poprzez syntezy historyczne wikia historiozofię w metodologiczne zależności od innych typów wiedzy i światopoglądowych przekonań. Nauki historyczne mają bowiem swoją bazę zewnętrzną, tzw. wiedzę pozaźródłową, m.in. w postaci filozoficznych i światopoglądowych rozstrzygnięć na temat natury człowieka i świata oraz wyjaśnień właściwych naukom szczegółowym, np. socjologii, psychologii czy ekonomii. Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacji nauk*, Lublin 1981.

⁵ M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 308-309, 406-407.

„Każda faza w rozwoju staje się i stać powinna szczeblem, z którego trzeba się podnieść do dalszej doskonałości. Scholastycy powiedzieliby, że każda faza dziejowa zawiera w sobie następną *in potentia*, zawiera ją w ten sposób, że cały zespół czynników zewnętrznych stwarza konkretną sytuację, wśród której dokonuje się przejście z możliwości w rzeczywistość”⁶.

Z kolei nasuwają się dwa pytania: o determinację podmiotu procesu życiowego oraz o charakterystykę owego życia. Wskazaliśmy już, że chodzi o proces życia ludzkiego. Autor jednak mówi nie tylko o życiu osób-jednostkowych bytów, ale także o życiu większych całości-organizmów. Mówi o jednostkach, które włączają się w „ogólny prąd dziejowy”, ale również o świecie, który poprzez kryzys zmierza do swego przeobrażenia, o zwrotnych punktach dziejów, od których rozpoczynają się nowe okresy istnienia ludzkości. To ludzkość ma się upodobnić do Boga, to ona się udoskonala, to narody i państwa prowadzi Bóg po szlakach dziejowych, to społeczeństwo po tych szlakach się porusza. Przy zachowaniu postawy realistycznej takie sformułowania są właściwe i wielce użyteczne dla poznania humanistycznego, właściwego zwłaszcza ujęciom socjologicznym i badaniom historycznym. Są jednak teksty, które naprowadzają także na inne rozumienie powyższych sformułowań.

Na inklinacje holistyczne i monistyczne autora wskazuje uznanie, z jakim referuje poglądy W. Sterna, E. Radia, a zwłaszcza O. Spanna. Ograniczymy się do zasygnalizowania niektórych tylko momentów referowanych przez Michalskiego poglądów.

Według W. Sterna osobami są nie tylko jednostki ludzkie, ale także wszystkie inne byty materialne i duchowe oraz — co dla naszych analiz jest szczególnie ważne — wszelkie grupy społeczne ze społeczeństwem ludzkim włącznie. Mamy więc taki konstrukt jak „osoba zbiorowa”.

Stanowisko E. Radia zreferowane jest następująco: „na miejsce ewolucji (chodzi o H. Bergsona koncepcję ewolucji twórczej — P.M.) należy wprowadzić pojęcie cywilizacji jako rzeczywistości *sui generis*”.

⁶ *Stwórczy Duch*, w: *Nieznanemu Bogu*, Warszawa 1936, s. 126.

ris. gdzie staje do pracy wolny i odpowiedzialny za swoje czyny człowiek, ażeby z przeszłości obrać to, co może służyć jako pierwiastek twórczy do budowania jutra⁷. Zauważmy, że pojęcie cywilizacji zostaje wprowadzone w miejsce koncepcji ewolucji twórczej i pędu życiowego z tej racji, że koncepcja Bergsona — zdaniem Radia i Michalskiego — jest zbyt naturalistyczna, pozbawiona pierwiastków duchowych, cywilizacyjnych, ściśle historycznych. A jeżeli tak, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby przyjąć, że istnieje pewna dynamiczna całość społeczna, na podobieństwo żywego organizmu, przeniknięta pierwiastkiem życia duchowego, tj. ludzkiego, które to życie zajmuje miejsce *élan vital*.

Spośród zreferowanych przez Michalskiego poglądów O. Spanna przytoczymy następujące tezy: Społeczeństwa są żywymi całościami, w których dokonuje się stopniowo organiczna przemiana. Znaczy to m. in., że nowe części mogą wchodzić w miejsce dawnych. Również dzieje są żywą całością.

Decydujące znaczenie dla naszych analiz ma sposób, w jaki autor odpowiada na pytanie o ostateczny cel dziejów: „dla Św. Tomasza cel ostateczny dziejów polega na tym, że przez nie dokonuje się asymilacja ludzkości do Boga. (...) To samo hasło «bądźcie jako bogowie» podejmuje filozofia tomistyczna (... w myśl której) asymilacja ma się dokonać wysiłkiem i pracą niezliczonych stuleci⁸».

A oto tekst Akwinaty będący — zdaniem Michalskiego⁹ — podstawą dla determinacji celu dziejów: „... *assimilari ad Deum est ultimas omnium finis. Id autem, quod proprie habet radonem finis, est bonum. Tendant igitur res in hoc, quod assimilentur, Deo proprie in quantum est bonus. Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum*”⁹.

Pomijając inne aspekty tekstu Tomasza zwróćmy uwagę, że to *res tendant*. Chodzi tu o byty emanujące działanie, a więc o substancje

⁷ *Zagadnienia*, s. 19.

⁸ *Dokąd idziemy*, „Znak” 1:1946 nr 1, s. 13.

⁹ *Summa contra gentiles* III, 20. Por. *Dokąd idziemy*, s. 13 przyp. 1.

— konkretne, jednostkowe, samodzielne w istnieniu bytu. Można też mówić o procesach ich upodabniania się do Boga. Mamy wówczas koncepcję bytu społecznego rozumianego nie jako sieć relacji osobowych, ale jako organiczną, substancjonalną całość. Ludzie rodzą się i umierają, ale organizm społeczny trwa i ma swój dziejowy rozwój. Czy konkretny człowiek jest tylko momentem większej, substancjalnej całości? Oczywiście nie. Jest osobą, podmiotem. Ale podmiotowość, substancjalność cechuje też grupę społeczną i całą ludzkość w całym wymiarze czaso-przestrzennym. Dzieje są więc pewną całością: procesem rozwoju, życiem pewnej substancjalnej całości, jaką jest ludzkość.

Scharakteryzujemy obecnie rodzaj tego życia. Chodzi o życie ludzkie, jako ludzkie: „*Genus humanum arte et ratione vivit*”¹⁰. Referując poglądy E. Radia Michalski mówi o cywilizacji. Częściej jednak posługuje się nazwą „kultura”. Zakresowa definicja kultury obejmuje zdaniem autora naukę, sztukę, instytucje państwowe i prawne, moralność, technikę i religię. Jaka jest metafizyczna interpretacja kultury? Michalski — jak wynika z jego prac drukowanych oraz ze skryptów z jego wykładów — nie zna koncepcji wtórnej intencjonalności¹¹. Aby dać interpretację metafizyczną kultury, sięga do ontologii N. Hartmanna¹². Kulturę interpretuje więc jako „obiektywację”, „obiektywizację”, „duch obiektywny” i „duch zobiektywizowany”. Kultura jest oczywiście dziełem człowieka. Tylko człowiek („duch

¹⁰ *Dokąd idziemy*, s. 15; *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984, s. 41¹³. Jest to parafraza zdania, jakie św. Tomasz napisał na początku komentarza do Drugich Analitik Arystotelesa: *hominum genus arte et rationibus vivit*. Podaje za: A. Usowicz, K. Klósak, *Książd Konstanty Michalski (1879-1947)*, Kraków 1949, s. 204.

¹¹ Chodzi o takie rozumienie bytu intencjonalnego, które prezentuje M. A. Krąpiec (*Intencjonalny charakter kultury*, w: *Logos i Ethos*, Kraków 1971, s. 203-218).

¹² *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*, Gniezno 1935, s. 11; *Między heroizmem a bestialstwem*, s. 41-50; *Dusza i Duch*, „*Verbum*” 4:1937, s. 691-717. Nie wnikamy tu ani w samą ontologię Hartmanna ani w to, czy Michalski ją poprawnie rozumiał. Dla naszych analiz ważne jest to, jak autor zrozumiał myśl Hartmanna i co z jego ontologii przejął.

personalny") tworzy ducha zobiektywizowanego, rozumie go, przyswaja sobie i przekazuje przyszłym pokoleniom. Człowiek też jest celem kultury. „Wytwory kultury (...) wyszedłszy raz z twórczej czynności człowieka, usamodzielniają się, zdobywając *sui generis* byt. Związany zawsze w pewien sposób z materią”¹³; „składniki ducha zobiektywizowanego istnieją we właściwy sobie sposób (...), ale życie realne zdobywają jedynie przez kontakt z duchem personalnym, który je potrafi zrozumieć i zamienić na treść własnej myśli i uczucia”¹⁴. Na czym polega owo istnienie we właściwy sobie sposób, owo usamodzielnienie, ów *sui generis* byt, oraz czym jest owo życie realne kultury, tego autor głębiej nie wyjaśnia. Zatrzymuje się właściwie na progu koncepcji bytu intencjonalnego i tzw. wtórnej intencjonalności. Kultura jest sposobem istnienia człowieka jako człowieka, jednostkowego podmiotu, ale także jest zasadą życia wspólnotowego. Co więcej, jest ona zasadą substancjalnego zjednoczenia ludzkości w całym wymiarze czasu i przestrzeni; jest zwornikiem całości organicznej, także w jej aspekcie dynamicznym¹⁵. Tak jak istnieje jedno życie ludzkości, jak istnieje proces rozwoju rozumianego jako substancjalna jedność rodzaju ludzkiego, tak też kultura jest nie tylko całością wytworów ludzkiego ducha (duch przedmiotowy), ale jest „żywym, nieustającym procesem” i „nurtem życia”, skoro ona właśnie jest sposobem życia człowieka jako „osoby jednostkowej” i „osoby zbiorowej”-

A zatem dzieje — w rozumieniu Michalskiego — są procesem kulturowego życia ludzkości. Interpretacja metafizyczna tego wniosku — w świetle implikowanej koncepcji bytu społecznego i kulturowego — jest następująca: dzieje są ruchem, procesem przechodzenia z możliwości do aktu ludzkości — samoistnego, cechującego się substancjalną jednością bytu społecznego, który to byt jest podmiotem ruchu.

¹³ *Między heroizmem a bestialstwem*, s. 41.

¹⁴ *Dusza i Duch*, s. 713.

¹⁵ dobro kulturalne rozumiane jako duch przedmiotowy wchodzi jako ożywczy i karmiący duch w poszczególne jednostki ludzkie, ażeby włączyć je w ogólny prąd dziejowy jako osobowości przez tradycję historyczną wychowane" (*Zagadnienia*, s. 9).

Źródeł powyższej — wyraźnie monizującej — interpretacji dziejów należy szukać przede wszystkim w esencjalnym charakterze metafizyki, jaką prezentuje Michalski. Autor nie zna analogii bytowej (wewnątrzbytowej i międzybytowej). W rezultacie mamy esencjalną koncepcję bytu¹⁶ oraz zatarcie zasadniczej różnicy między bytami istniejącymi obiektywnie, niezależnie od poznającego podmiotu, a samymi treściami poznawczymi, istniejącymi istnieniem poznającego podmiotu, a w dalszej konsekwencji fakt hipostazowania ujęć poznawczych. Nie pozbawiony znaczenia jest epistemologiczny punkt wyjścia w rozważaniach autora, prowadzący — jak się wydaje — do utożsamienia treści poznania historycznego, operującego różnymi pojęciami ogólnymi, i przedmiotu tegoż poznania w punkcie dojścia z samą rzeczywistością dziejową (platonizm). U źródeł wskazanej interpretacji dziejów leży również postawa asymilująca w filozofowaniu. Autor programowo korzysta z rozwiązań różnych systemów filozoficznych i różnych typów ludzkiej wiedzy, w pewnym stopniu je modyfikując (Radia koncepcja cywilizacji, Spanna teoria całości społecznej i przemiany organicznej, Sterna idea osoby zbiorowej, Hartmanna koncepcja ducha zobiektywizowanego). Zwłaszcza inspiracja Radiem, Spannem i Stemem zdaje się współtworzyć źródło metafizycznej koncepcji bytu społecznego. Model społeczeństwa, jaki implikuje historiozofia Michalskiego, przypomina organizm biologiczny z tą jednak różnicą, że żyje on życiem duchowym, a jego elementy są nie tylko momentami większej całości, ale mają także swoje własne, osobowe życie. Byłby to refleks biologizmu idącego poprzez Bergsona ewolucję twórczą zmodyfikowaną przez Radia, a także drogą socjologii i historiozofii Spanna, która chociaż akcentuje moment życia duchowego, to jednak operuje modelem społeczeństwa i jego przemiany wziętym z nauk przyrodniczych. Kategorie wzięte ostatecznie z nauk szczegółowych urastają do rangi kategorii metafizycznych. Byt społeczny staje się podmiotem-substancją. Podobnie jak osoba ludzka

¹⁶ „Metafizyka w ujęciu perypatetycznym pomija nawet tę stronę rzeczy, czy byt jest realny czy idealny” (K. Michalski, *Filozofia*, Wykłady. Cz. III, Metafizyka, Kraków 1929 s. 3 mps powiel.).

ma swoje własne, osobowe życie, tak życie takie, mianowicie dzieje, posiada „osoba zbiorowa”, byt społeczny noszący znamiona substancjalnej jedności. I jak w organizmie ludzkim wymieniają się pewne materialne części, następuje przepływ materii, tak i w owej wielkiej „osobie zbiorowej” wymieniają się osoby ludzkie. Autor nie dostrzega, że istnieją różne typy jedności. Inną jednością (substancjalną) cechuje się byt osobowy, a inną (relacyjną) byt społeczny. Koncepcja bytu społecznego pojawia się na zasadzie niekonsekwencji w stosunku do koncepcji bytu osobowego, chociaż — rzecz paradoksalna — jest daleką konsekwencją jednoznacznej, esencjalnej koncepcji bytu.

W stosunku do tak zinterpretowanego przedmiotu filozoficznej eksplanacji jako rozwoju, działania czy ruchu jednego podmiotu natury humanistycznej, można postawić jak najbardziej metafizyczne pytania o przyczynę celową, wzorcą i sprawczą tego rozwoju. Są to bowiem metafizyczne pytania pod adresem jakiegokolwiek konkretnego ruchu-działania. I Michalski problemy te rzeczywiście podejmuje. W rezultacie otrzymujemy aprioryczną i jedynie równokształtną z realistyczną filozofią historiozofię. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że sama ontologiczna interpretacja dziejów jest idealistycznym konstruktem o wyraźnie monizującym obliczu.

II

Zastanowimy się teraz nad zasadniczą możliwością przedmiotowej i ściśle filozoficznej refleksji nad dziejami.

Otóż każdy typ wiedzy o dziejach (podobnie jak o jakimkolwiek innym przedmiocie) będzie się cechował jednością poznawczą, a mówiąc dokładniej, „jednością treści poznawczych. Jedność treści poznawczych jest jednak wtórna wobec jakiegoś typu jedności bytowej, będącej przedmiotem poznania. Trudno kwestionować fakt historyczności bytu ludzkiego, fakt ludzkich dziejów. Cały problem polega jednak na tym, aby poprawnie opisać ten fakt i prawidłowo go zinterpretować w kategoriach bytowych, a to oznacza także: prawidłowo określić charakter jedności przedmiotu filozofii dziejów.

Teoretycznie możliwe są następujące interpretacje, które w bardziej lub mniej „wydestylowanej” postaci w dziejach filozofii faktycznie zaistniały:

1. Historiozofia ma postać daleko idącej syntezy historycznej, odwołującej się często do psychologii, socjologii czy antropologii kulturowej. Posługuje się zasadniczo jakościowym językiem humanistyki (rzadziej ilościowym językiem matematycznego przyrodoznawstwa), stosuje różnego rodzaju czasowo-przestrzenne uogólnienie, jak np. „nurt filozoficzny” czy „historia ludzkości”. Tych uogólnień nie musi wcale rozumieć w duchu skrajnego realizmu pojęciowego, a co za tym idzie, tak uprawiana historiozofia nie musi implikować monistycznego rozumienia ludzkich dziejów jako jednego ruchu (działania) jednego podmiotu (w tym wypadku podmiotem byłaby ludzkość). Podstawą jedności treści poznawczych jest tu bowiem jedność relacji przyczynowo-skutkowych lub innych stosunków (np. podobieństwa) pomiędzy faktami-zdarzeniami. A więc jedność natury akcydentalnej, a nie substancjalnej. Tak rozumianą historiozofia jest w dużej mierze propozycja J. Maritaina¹⁷.

W ramach tego typu historiozofii podejmuje się zagadnienia tzw. czynników dziejowych, ukierunkowania dziejów czy pewnych tendencji dziejowych oraz różnego rodzaju analogie historyczne nazywane nieraz prawami dziejowymi. Podkreślmy jednak, że taka historiozofia jest zasadniczo humanistyczną refleksją nad dziejami, która wcale nie musi implikować nierealistycznej interpretacji metafizycznej swego przedmiotu. Ale jako refleksja humanistyczna nawet nie podejmuje problematyki właściwej dla poznania ściśle filozoficznego.

2. Jedność przedmiotu filozofii dziejów oparta jest na jedności działania Absolutu. Wszystko, co się dzieje — wszystkie konkretne ludzkie aktywności i całe procesy życia konkretnych osób — jest ostatecznie kierowane przez transcendentny w stosunku do świata Absolut. Jedność dziejów to jedność realizacji boskiego planu w drodze sukcesywnego pojawiania się osób i ich działań.

¹⁷ *On the Philosophy of History*, New York 1957.

Jednak nie mamy intuicji Bytu Bożego i nie znamy sposobu boskiego działania. Filozoficzne poznanie Boga jest poznaniem pośrednim, opartym o ostatecznościowe tłumaczenie konkretnych, realnych bytów i nie upoważnia do snucia dalszych spekulacji na temat tego, co ewentualnie Bóg chciałby osiągnąć na drodze sukcesywnego pojawiania się tych bytów. Bóg może swoje zamiary jakoś człowiekowi objawić. Ale wtedy wkraczamy na teren wiedzy teologicznej, a historiozofia staje się — jawnie lub w sposób ukryty — teologią dziejów. Na bazie Objawienia można w sposób zasadny mówić o najgłębszym sensie (treści) dziejów, o ich początku i kresie, o wzajemnym oddziaływaniu Boga i człowieka, sił łaski, ludzkiej wolności i mocy grzechu. Klasycznym przykładem teologii dziejów jest historiozofia św. Augustyna.

3. Jedność przedmiotu filozofii dziejów zasadza się na jedności podmiotu (substratu) zmian dziejowych, dziejowego procesu. Jest to zatem perspektywa monistyczna. Nieprzeliczalną wprost ilość konkretnych, jednostkowych bytów, emanujących z siebie konkretne działania, sprowadza się do jedności substancjalnej wyższego rzędu. Każdy konkretny jest momentem czy przejawem wyższej, „prawdziwej” jedności, a każde jednostkowe ludzkie działanie jest przejawem działania substancji dziejów. Dzieje są ostatecznie konieczną ewolucją, metafizykalnie rozumianym ruchem jednego podmiotu natury duchowej lub materialnej. Jest to interpretacja idąca nie w kierunku wyjaśnienia danego w doświadczeniu faktu pluralizmu bytowego, ale w kierunku zakwestionowania tego faktu i wskazania na iluzoryczny charakter naszego doświadczenia świata!

3.1. Gdy ten podmiot jest natury duchowej, mamy panteistyczną lub panenteistyczną interpretację świata i jego dziejów. Najbardziej reprezentatywną historiozofia tego typu jest propozycja G.F. W. Hegla, wedle którego dzieje są ostatecznie dziejami samego Absolutu i to według żelaznych praw dialektyki. O faktach historycznych, które owego ruchu Idei-Absolutu nie realizują, Hegel wyraża się pogardliwie, że posiadają jedynie „kiepskie istnienie” (*Jaule Existenz*). Temu, co nie mieści się w schemacie triadycznego rozwoju, Hegel po prostu odmawia racjonalności i rzeczywistego istnienia! Hegłowska historiozofia nie liczy się z faktami.

Autor przytacza jedynie te, które (odpowiednio zinterpretowane) „potwierdzą” aprioryczną kategorię całości dziejowej ewolucji samego Absolutu: rozwoju fundowanego ostatecznie na ruinach racjonalności, jeśli zważymy, że cała heglowska metafizyka opiera się na sprzecznościowej koncepcji bytu, który jest jeden i który zarazem będąc i nie będąc, musi się dopiero stawać. System heglowski żyje wewnętrzną „logiką” dialektyki, gdzie siłę kreatywną posiada sprzeczność, a nie odczytywaniem rzeczywistości. Rzeczywistości pozostaje jedno: dopasować się do apriorycznej konstrukcji Hegla! A aprioryczna konstrukcja Hegla określa wszystko: także sprawcę, rytm i kształt dziejów, ich nieuchronny kierunek i cel, a nawet relację Boskiej Opatrzności i ludzkiej wolności. Ta aprioryczna konstrukcja rozpoznaje wreszcie w sobie samej (!) najpełniejszą realizację Absolutu — szczyt absolutnej samowiedzy.

3.2. Równie dowolną i bezwzględną wobec faktów jest materialistyczna wersja monizmu, zwłaszcza materializm marksistowski. Według materializmu historycznego ostatecznym podmiotem dziejów jest materia rozwijająca się wedle praw heglowskiej dialektyki, a więc w sposób sprzecznościowy, czyli — nieracjonalny! To właśnie materia stanowi ostateczny substrat całej rzeczywistości i staje się podmiotem-nosicielem dziejowych zmian, a więc i zasadą jedności filozofii dziejów. Wszystko, co humanistyczne, jest ostatecznie funkcją procesów materialnych. Determinizm materii określa w ostatniej instancji kształt kultury i poszczególne, konieczne etapy ewolucyjnego rozwoju (tzw. formacje społeczno-ekonomiczne) aż do stanu ziemskiego królestwa eschatologicznego w postaci bezklasowego społeczeństwa komunistycznego dobrobytu i szczęśliwości. Wszystko musi się „zmieścić” w kategoriach bazy i nadbudowy oraz kulturotwórczej roli walki klas, czyli międzyludzkiej nienawiści. Stąd wykrzywiona, „zatruta” humanistyka i skazanie na niepamięć tego, czego żadną miarą nie udało się zinterpretować schematem koniecznej, dialektycznej ewolucji materii.

Materializm historyczny jest możliwy dzięki apriorycznej konstrukcji jednego bytu materialnego, który jest podmiotem jednego procesu dziejowego, dokonującego się z nieubłaganą koniecznością praw dia-

lektyki. Prawa te są negacją niesprzeczności bytowej, są negacją racjonalnej struktury świata, a ich koniecznym dopełnieniem jest uznanie nienawiści (walka klas) za siłę napędową dziejów. Tak oto negacja racjonalności i miłości staje się instrumentem wyjaśniania, a właściwie ujarzmiania świata i nade wszystko samego człowieka.

Teoria materializmu historycznego, przez całe lata ignorująca fakty, doczekała się na naszych oczach — właśnie ze strony faktów — zasadniczej falsyfikacji. Tym większym zdumieniem napawa fakt pewnej żywotności idei marksistowskich w krajach trzeciego świata. Chodzi tu zwłaszcza o asymilację treści marksistowskich w tzw. teologii wyzwolenia. Także w krajach tzw. soc-demoliberalizmu pojawiają się na nowo głosy o zasadniczej słuszności poglądów i analiz klasyków marksizmu, zwłaszcza samego K. Marksa!

3.3. Za podstawę całości-jedności dziejów uznaje się osobliwie rozumianą jedność świata kultury. Chodzi mianowicie o koncepcję tzw. świata intencjonalnego (E. Husserl) czy tzw. trzeciego świata (K. Popper). Dzieje byłyby rozwojem takiego właśnie obiektywnie, samodzielnie istniejącego świata. Problem jednak w tym, że te światy to swoiste hipostazy naszych treści poznawczych, najzwyczajniejsze konstrukcje naszego umysłu. A zatem historiozofie bazujące na takiej koncepcji kultury są po prostu idealistyczne a nie realistyczne.

3.4. Źródła jedności procesu dziejowego można upatrywać w ludzkości rozumianej organicystycznie na wzór konkretnego człowieka, cechującego się substancjalną jednością. Jest to interpretacja monistyczna i holistyczna, nie rozróżniająca między substancjalną jednością bytu osobowego i relacyjną jednością bytu społecznego.

Przy takiej interpretacji bytu społecznego dzieje można tłumaczyć jako metafizykalnie rozumiany ruch (ewolucję) ludzkości od stanu mniej doskonałego do stanu bardziej doskonałego. Z pokolenia na pokolenie następuje sukcesywna aktualizacja ludzkiej natury. Dla tak nierealistycznej konstrukcji, tak jak dla każdej postaci metafizykalnie rozumianego rachunku-działania, można poszukiwać przyczyny sprawczej (kto jest sprawcą dziejów?), celowej (co jest celem dziejów?) oraz wzorczej (jaki jest kształt i kierunek dziejów?). Tego typu namysł nad dziejami jest jednak w zasadzie jedynie równokształtny

z refleksją metafizyczną, bo dotyczący nierealistycznej konstrukcji ludzkiego intelektu.

Zarysowany tu błąd pojawia się dość często także wśród propozycji autorów związanych z tradycją perypatetycką. Przykładem tego błędu jest właśnie zanalizowane wyżej stanowisko K. Michalskiego.

4. Inną (teoretycznie) możliwość uprawiania filozofii dziejów stwarza monizm procesualny, czyli procesualna wizja świata. Jednością dziejów byłaby jedność procesu — ciągu zdarzeń.

Wedle filozofii procesu podstawową kategorią ontologiczną jest nie substancja, ale zdarzenie czy raczej proces (ciąg zdarzeń). W świecie nie ma jakiegось substancjalnego fundamentu. Są za to zdarzenia pozostające w relacji do innych zdarzeń. Nawet Bóg zostaje uwikłany w procesualną strukturę świata (panenteizm!). I chociaż twórca filozofii procesu — A.N. Whitehead — nie zastosował swojej teorii do refleksji nad dziejami, to jednak możliwość taka istnieje¹⁸: wszak została ukonstytuowana pewna jedność — jedność procesu bez podmiotu. Na tym apriorycznym tworze, nie liczącym się z doświadczalnym faktem podmiotowania działań, można budować dalsze, ale także już tylko dowolne konstrukcje intelektualne, zaskakujące być może oryginalnością sformułowań, ale tylko tak prawdziwe, jak prawdziwy jest aprioryczny punkt wyjścia ignorujący fakty codziennego doświadczenia.

Jawi się zatem poważny problem determinacji i interpretacji w kategoriach bytowych przedmiotu filozofii dziejów. Jeśli bowiem dzieje są faktem, to jest możliwa i filozofia dziejów. Jaką zatem jednością są dzieje będące przedmiotem filozofii dziejów? A pytanie to jest równoważne pytaniu: jakiej kategorii bytem są dzieje?

Aby na to pytanie dać poprawną odpowiedź, należy wpierw poprawnie określić, co jest faktem, a co ewentualną hipostazą rzeczo-

¹⁸ Na tę możliwość zwraca uwagę D. H. Porter (*History as Process*, „History and Theory” 14:1975, s. 297-313).

wo-czasowo-przestrzennych uogólnień, czyli treści poznawczych. Następnie tak określone fakty należy scharakteryzować w kategoriach bytowych. Okazuje się wówczas, że dziejów nie można traktować jako jednego ruchu jednej substancji — obojętne jakiej natury. Także wizja ewentystyczna czy procesualna kłóci się z doświadczeniem chociażby ludzkiej podmiotowości.

Jedynie życie konkretnego człowieka (jego dzieje) jest me ta fizycznie rozumianym ruchem-procesem zapodmiotowanym w tej konkretnej osobie. I to życie, jak i jego każdy etap w postaci konkretnego działania, podlega wyjaśnieniu przez określenie przyczyny celowej, wzorczej i sprawczej.

Co poza tym stanowi o ludzkich dziejach? Z całą pewnością takie fakty, jak sukcesywne pojawianie się osób, ich działań i wytworów kulturowych, a także to, że życie osobowe, także w wymiarze społeczno-kulturowym, jest uwarunkowane do pewnego stopnia faktami zaistniałymi wcześniej i tymi, które są jakoś przewidywane. Jest faktem nabudowywanie się dorobku kulturowego oraz istnienie związków przyczynowo-skutkowych między faktami. Pomiedzy sukcesywnie występującymi zdarzeniami zachodzi często pewne podobieństwo dające podstawę właściwym humanistyce czasowo-przestrzennym uogólnieniom typu „nurt filozoficzny” czy „epoka oświecenia”. Niekiedy naśladuje się fakty bardziej oddalone w czasie (tzw. renesansy). Innym razem zrywa się radykalnie z dotychczasowym stylem życia społeczno-kulturowego (tzw. odejścia od przeszłości). Z pokolenia na pokolenie zmieniają się pod pewnym względem formy życia ludzkiego, ale z drugiej strony daje się zauważyć względną jednorodność faktów humanistycznych na przestrzeni wieków.

Z jakiego typu jednością mamy więc do czynienia? Nie jest to z pewnością jedność jednej substancji czy jednego procesu owej substancji, ani jedność procesu bez podmiotu. Jest to natomiast jedność różnego typu relacji (jedność relacyjna).

Wszystkie fakty dziejowe łączą faktyczność transcendentalnych relacji przyczynowych (w płaszczyźnie przyczynowania celowego, wzorczego i sprawczego) z Absolutem. Teza ta stanowi filozoficzną podstawę dla teologii dziejów, która wykorzystuje przede wszystkim

dane objawione o zbawczych zamiarach Boga i interpretuje dzieje jako dzieje zbawienia. Niemniej sama z siebie filozoficzna teza o związkach przyczynowych każdego konkretnego z Absolutem nie stanowi wystarczającej przesłanki do określenia jakichś ewentualnych zamiarów Boga, które miałyby być sukcesywnie w dziejach zrealizowane.

Fakty dziejowe łączą ponadto rozliczne relacje katcgorialne. Są to relacje uprzedniości i następstwa, podobieństwa i niepodobieństwa, relacje o charakterze poznawczym i dążeniowym osób do innych osób i do zaistniałych wcześniej wytworów kulturowych. Oczywiście, dla jedności dziejów w rozumieniu jedności relacji kategoriaalnych można poszukiwać — zgodnie z epistemologią i metodologią szczegółowych nauk o człowieku i kulturze — różnych tzw. tendencji historycznych, uwarunkowań rozwoju dziejowego, jakichś prawidłowości historycznych. Nie będzie to jednak wiedza właściwa dla filozofii klasycznej w rozumieniu filozofii bytu.

Filozofia klasyczna poszukuje bowiem ostatecznych uniesprzeczeń bytowych. Mówi się nieraz, że wyjaśnia rzeczywistość poprzez odwołanie się do przyczyn ostatecznych. Relacje kategoriaalne interpretuje i wyjaśnia przez wskazanie członów relacji, charakteru tej relacji i jej bytowych podstaw. W wypadku relacji dziejowych ich filozoficzna eksplanacja będzie się koncentrowała na wskazaniu wielokrotnie złożonej struktury bytu ludzkiego, jego przygodności, spencjalizowania i przyporządkowania do dobra wspólnego, aktualizującego jego bytowość.

Nieporozumieniem zaś byłoby szukanie przyczyny celowej, formalnej i sprawczej dla procesu dziejowego, bo dzieje nie są — w sensie ontologicznym — jednością jednego ruchu jednej substancji. Tym samym — właśnie ze względu na charakter świata realnie istniejącego — niemożliwa jest realistyczna metafizyka dziejów w sensie teorii metafizycznej określającej ostateczne przyczyny sprawcze, formę oraz cel i sens ludzkich dziejów jako całości. Natomiast wszelkie historycznie zaistniałe historiozofie tego typu stają się nieuchronnie zlaicyzowanymi teologiami dziejów (teologiami w najwyższym stopniu karykaturalnymi), dotyczącymi na dodatek dowolnie skonstruo-

wanego przedmiotu nazywanego dziejami. Jako takie — chociaż w wybranych aspektach i fragmentach mogą „pasować” do rzeczywistości — w sposób zasadniczy ignorują fakty i stają się fałszywymi prorocत्वami. Historiozofie stają się wówczas utopiogenne. Stają się gnozą wyprowadzającą tak poza porządek sprawdzalnej, rzetelnej ludzkiej wiedzy, jak i poza religijną myśl objawioną. Zinstrumentalizowane jako ideologia stają się po prostu niebezpieczne.

Ks. Piotr Moskal

ZUSAMMENFASSUNG

Schwierigkeiten mit dem Realismus in der Geschichtsphilosophie

Der Artikel befasst sich damit, ob eine realistische Geschichtsmetaphysik möglich ist. Darunter wird eine metaphysische Theorie verstanden, die die letzten Wirkursachen, das Wesen, die Gestaltung, den Sinn und das Ziel der menschlichen Geschichte als Ganzes bestimmt. Die Antwort ist negativ. Derartige Probleme kann man begründeterweise auf der Basis humanistischer und theologischer Erkenntnis angehen und lösen. Eine Geschichtsmetaphysik, wie sie oben verstanden wird, geht jedoch immer von einer unrealistischen Interpretation dessen aus, was wir als Geschichte bezeichnen.

Nichtsdestoweniger ist Geschichte eine Tatsache — und dazu eine facettenreiche. Im metaphysischen Verstaendnis bedeutet sie mannigfaltige Relationen, und der letzte Grund fuer ihr Geschehen ist einerseits das schoepferische Wirken Gottes, andererseits das nicht notwendige und potentialisierte Sein des Menschen.

Uebersetzer: Klaus-Peter Friedrich