

Wojciech Rojek

Antropologiczny problem w filozofii dziejów: relatywne – absolutne

Wrocławski Przegląd Teologiczny 14/2, 75-84

2006

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.

WOJCIECH ROJEK

ANTROPOLOGICZNY PROBLEM W FILOZOFII DZIEJÓW: RELATYWNE – ABSOLUTNE¹

1. WPROWADZENIE

Współczesny człowiek jest żywo zainteresowany historią. Tym bardziej że są to jego własne dzieje. Chcąc poznać siebie, pragnie poznawać wszelkie uwarunkowania dziejowe, odkrywać prawidłowości rządzące historią, rozpoznać sens i cel dziejów. Te pytania mogą być postawione na gruncie filozofii dziejów, zwanej też historiozofią.

Historia ma to do siebie, że wszystko wydarza się tylko raz, że panuje w niej powszechna zmienność i przygodność. Czyż człowiek, widząc przemożny wpływ dziejów na warunki swego bytowania, nie dojdzie do wniosku, że i on sam, i wszystkie podstawowe wartości są tworem historycznym? Pojawia się pokusa relatywizmu. Ale jednak istnieje też silne pragnienie, aby oprzeć swe bytowanie, swą egzystencję, na czymś ontologicznie niezmiennym, stałym, absolutnym, by ocalić siebie wbrew burzliwym nurtom historii. Człowiek jest świadom swej tożsamości, swej substancjalności, próbując ustalić miejsce dla siebie i dla zasadniczych wartości w zmiennej rzeczywistości dziejowej.

Jak zatem historiozofia, której centralnym tematem jest człowiek zanurzony w swych dziejach, radzi sobie z problemem pogodzenia tego, co relatywne i co absolutne, w odniesieniu do istoty ludzkiej bytującej w dziejach? Prób analizy tego zagadnienia podjęli się także polscy filozofowie, twórcy lubelskiej szkoły

¹ Artykuł powstał w Katedrze Filozofii Systematycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Autor jest absolwentem Wydziału Filozofii KUL oraz Papieskiego Wydziału Teologii we Wrocławiu, obecnie zaś przygotowuje na PWT pracę doktorską z dziedziny filozofii dziejów, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jerzego Machnacza.

filozoficznej wyrosłej w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Stefan Swieżawski (1907-2004) i ks. Stanisław Kamiński (1919-1986). Obaj autorzy zgromadzili niezwykle bogaty materiał erudycyjny, który posłużył im do całościowego spojrzenia między innymi na zagadnienie relatywizmu w dziejach. W niniejszym artykule skorzystamy z refleksji obu tych filozofów.

2. KU ANTROPOLOGII HISTORIOZOFICZNEJ

Nowożytna i współczesna filozofia dziejów ma swe źródła w teologicznej refleksji nad dziejami, zainspirowanej przez chrześcijaństwo². Mówi się o genetycznej zależności historiozofii od teologii dziejów. Filozoficzna refleksja nad dziejami wywodzi się bowiem z religijnych pytań o sens i cel historii. Liczne implikacje teologiczno-religijne tkwiące w filozofii dziejów nie przeszkadzały jednak podejmowaniu od czasów oświecenia prób uprawiania historiozofii nieodnoszącej się wprost do danych objawienia chrześcijańskiego i odzęgającej się od dociekań teologicznych. Kulminacją zaś tych tendencji racjonalizujących stała się spekulatywna metafizyka dziejów przedstawiona przez Hegla. Jednak wydaje się, że autentyczna zmiana w problematyce historiozoficznej dokonała się dopiero w wyniku krytycznego ustosunkowania się do heglowskiej metafizyki tudzież do tendencji pozytywistycznych w uprawianiu filozofii dziejów. Stało się to za sprawą tzw. filozofii życia, dzięki której zaczęto w filozofii dziejów zauważać ważne problemy antropologiczne³. Procesy historyczne doczekały się swoistego ujęcia uwzględniającego różne przejawy ludzkiego bytowania w dziejach. Zaczęto spoglądać na człowieka jako twórcę swej własnej historii, w którym i poprzez którego realizuje się sens i cel dziejów. Dostrzeżono podbudowę ontologiczną biegu ludzkich wydarzeń w samym bycie ludzkim, w prawach natury ludzkiej. Zarazem zauważono, że człowiek jest nie tylko podmiotem historii, ale też przedmiotem jej oddziaływania. W dużej mierze jest uzależnio-

²Tym, co zainicjowało chrześcijańską refleksję historiozoficzną, stało się Wydarzenie Chrystusa i recepcja biblijnej historii zbawienia w filozofii dziejów.

³Można mówić o specyficznej grupie koncepcji historiozofii charakteryzujących się podejściem antropologicznym, a niekiedy etycznym oraz przewagą realistycznego spojrzenia na rzeczywistość dziejową. Źródłem ujęć tego typu można się dopatrywać, i to wydaje się tu interesujące, w filozofii I. Kanta. Królewiecki filozof związał swą historiozofię przede wszystkim z etyką (praksizm), a wewnętrzny rozwój i wyzwolenie człowieka z jego wewnętrznych konfliktów uczynił centralnym tematem swych rozważań w tym zakresie. Była to zatem „aprioryczna teleologia moralności”, teoretyczne ujęcie wartości związanych z człowieczeństwem, przede wszystkim uniwersalnej powinności moralnej, w odniesieniu do możliwości ich realizacji przez ludzkość w dziejach. Przedmiotem analiz stał się tu zatem wewnętrzny, moralny świat człowieka. Por. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 345-346.

ny od swych dziejów, od postępujących procesów historycznych. W nowszej historiozofii dawne terminy, odziedziczone po teodycei historii i spekulatywnej metafizyce, takie jak podmiot historii, prawa rozwoju historycznego, sens i cel dziejów, zaczęły nabierać innego sensu. Pojawiły się także nowe metody i style filozofowania. Wszystko to doprowadziło do nadania filozofii dziejów wymiaru antropologicznego.

Prekursorem nowej filozofii dziejów, którą można określić jako filozofię człowieka historycznego, stał się W. Dilthey. Odrzucił on dawne metafizyczne koncepcje historiozoficzne typu heglowskiego, które pojmowały dzieje w sposób abstrakcyjny, krytycznie odniósł się też do socjologicznej koncepcji historiozofii w ujęciu pozytywistycznym⁴. Niemiecki filozof skłaniał się ku w pełni humanistycznej koncepcji filozofii dziejów będącej rozwiniętą, pogłębioną i wszechstronną historiografią, której przedmiotem staje się życie⁵. Zdaniem Diltheya nie można zdobyć jakiegś ogólnej, całościowej wiedzy o dziejach. Dlatego przedmiotem filozofii dziejów może być tylko konkretny człowiek ujęty historycznie, a metodą – hermeneutyka, rozumiejąca interpretacją doświadczenia kulturowego i dziejowego ludzkości⁶.

W nowym podejściu zaczęto pojmować dzieje wyłącznie jako rzeczywistość ludzką, samego zaś człowieka w dziejach jako indywidualny, konkretny, autonomiczny byt. Inaczej też niż w metafizyce typu heglowskiego lub ujęciach pozytywistycznych ujmowano zagadnienia podmiotu historii, prawidłowości dziejowych oraz sensu i celu procesów historycznych. Dotychczasowe terminy i pojęcia historiozoficzne odnoszono do ontycznej struktury i egzystencji człowieka, odrzucano zaś możliwość filozoficznego ujęcia sensu całości dziejów lub odkrycia ścisłych praw dziejowych⁷. Działo się to w warunkach ogólnego wzrostu zainteresowania człowiekiem i dążenia do patrzenia nań możliwie z wielu aspektów, w tym przede wszystkim pod kątem historycznym. Doceniano nauki humanistyczne, które pokazywały swoistą prawdę o człowieku. Nowa historiozofia nie mogła już być metafizyką ponadjednostkowej, ogólnej rzeczywistości dziejowej, nie mogła też bazować na determinizmie typowym dla nauk przyrodniczych. W podstawowym znaczeniu filozofia dziejów stała się filozofią

⁴ Socjologia – zdaniem Diltheya – nie mogła spełniać tej inspirującej i jednoczącej roli, jaką miała teologia w życiu umysłowym do czasów renesansu. Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 2005, s. 318-319.

⁵ Por. tamże, s. 319.

⁶ Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 351 i 358. W tych nowatorskich poczynaniach wtórował Diltheyowi m.in. H. Rickert, który widział istotę filozofii dziejów w namyśle nad „kulturotwórczą działalnością człowieka”. Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 309.

⁷ Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 351.

człowieka ujętego jako historia⁸. Zmierzała zatem ku koncepcji historiozofii rozumianej jako „antropologiczna filozofia historii”⁹.

Do Diltheya nawiązywały całe zastępy filozofów zainteresowanych problematyką dziejów i historycznymi aspektami bytowania człowieka. Szczególnie cenił go sobie M. Heidegger. Filozof ze Schwarzwaldu uważał, że filozofia w ogólności ma wymiar dziejowy, próbując odkryć Byt ukrywający się w historycznych zdarzeniach. Jest hermeneutyką, bo poszukiwania te polegają na interpretacji ludzkiej egzystencji, a przez nią całych dziejów, w szczególności dziejów bytu (*Seinsgeschichte*)¹⁰.

Dla innego niemieckiego egzystencjalisty, K. Jaspersa, istotą dziejów były

⁸ Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 316 i 359.

⁹ Por. tamże, s. 360.

Przy tej okazji trzeba wspomnieć o uprawianiu historiozofii metodą hermeneutyczną. Oprócz Diltheya i Heideggera stosował tę metodę H.G. Gadamer, poddając twórczej interpretacji język, w którym zapisana jest tradycja i życiowe doświadczenie. P. Ricoeur w badaniu dziejów posługiwał się interpretacją subiektywną, którą łączył z metodą fenomenologiczną. Przedstawiciel szkoły frankfurckiej, J. Habermas, zajmował się sferami życia społecznego i międzyludzkiej komunikacji, poddając je krytycznemu rozumieniu i odkrywając dzięki temu sens ludzkiej aktywności i sens dziejów. Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 358-359.

Antropologiczne podejście w filozofii dziejów charakterystyczne było także dla historiozoficznej refleksji E. Husserla. Twórca fenomenologii uznał pod koniec życia, że koncepcja filozofii ma swe podłoże w dziejowym rozwoju rozumu szukającego ostatecznej prawdy. Z tego tytułu przed filozofią dziejów staje ważne zadanie: odślanianie poprzez analizę świadomości transcendentalnej powinności racjonalizacji świata. Por. tamże, s. 355-356.

Trzeba jeszcze wymienić koncepcje filozofii zaprezentowane przez myślicieli z kręgu współczesnego tomizmu. J. Maritain traktował filozofię dziejów jako poznanie teoretyczno-praktyczne, korzeniami tkwiące w etyce. Historiozofia, według francuskiego tomisty, ma stosować wypracowane przez metafizykę i antropologię ogólnofilozoficzne prawa do wyjaśniania konkretnych procesów i zdarzeń dziejowych. Po ustaleniu prawidłowości przebiegu historii następuje etap formułowania wniosków praktycznych. Metoda, jaką zaproponował Maritain, jest dość złożona: najpierw indukcyjnie, na podstawie rezultatów nauk szczegółowych: historiografii i antropologii kulturowej, ustala się pewne hipotezy w odniesieniu do procesu dziejowego, a następnie zgromadzony materiał porządkuje się, interpretuje i wyjaśnia poprzez zastosowanie praw opracowanych przez filozofię. Por. tamże, s. 362.

Inni filozofowie tomistyczni, jeśli zajmowali się filozofią dziejów, uważali ją za dział antropologii filozoficznej. Przyjmowali, że jej przedmiotem są ludzkie działania i wytwory kultury ujmowane w aspekcie czasowym i społecznym. Dzieje wyjaśnia się za pomocą racji bytowych, korzystając z metafizycznie rozumianych, dynamicznych praw natury ludzkiej. Por. tamże, s. 362-363.

Wspólną cechą tych antropologizujących filozofii jest uznanie, że przedmiotem dociekań historiozoficznych jest człowiek pojmowany jednostkowo i osobowo jako źródło wolnego działania. Naturalnie historiozofie o takim nastawieniu wiążą się najczęściej z filozoficznymi analizami o charakterze antropologicznym. Panują tu jednak w szczegółowym pojmowaniu przedmiotu filozofii dziejów pewne rozbieżności. Kładzie się nacisk albo na kwestie praktyczne (moralne), albo na zagadnienia teoretyczne (ontyczne). Pierwszy nurt antropologizującej filozofii dziejów można nazwać etycznym, drugi ściśle antropologicznym.

¹⁰ Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 356 i 358.

osobowe spotkania ludzkiej egzystencji z nieogarnioną Transcendencją. Dlatego też historiozofia ma poszukiwać sensu tych dawnych spotkań – wydarzeń, a przez to sensu ludzkiego istnienia. Filozofowanie o dziejach jest myśleniem historycznym, kierującym w rezultacie naszą uwagę poprzez te dawne wydarzenia na wewnętrzne, egzystencjalne doświadczenia postaw wobec Transcendencji¹¹.

3. NOVUM: DZIEJOWOŚĆ CZŁOWIEKA

Zasadniczą kategorią w tej nowej antropologii historiozoficznej stała się dziejowość (historyczność) człowieka. Termin ten do słownika filozoficznego został wprowadzony przez W. Diltheya¹². Pojęcie to miało charakteryzować sposób istnienia człowieka. Towarzyszyło mu pojęcie świadomości historycznej wskazujące na dziejowe uwarunkowania ludzkiego poznania. W rezultacie w ramach filozofii życia poprzez dziejowość i świadomość historyczną poddano krytyce z jednej strony statyczną, aczasową wizję bytu ludzkiego, z drugiej zaś strony naturalistyczną koncepcję człowieka.

Za sprawą M. Heideggera dokonano się jednak w stosunku do Diltheyowskich koncepcji odwrócenie ustalonej relacji człowiek – dzieje, a przez to zasadnicza zmiana w rozumieniu pojęcia dziejowości¹³. Dilthey uważał, że człowiek jest bytem dziejowym, bo jest zakorzeniony w dziejach, natomiast Heidegger przestawił kierunek tej relacji: dzieje w ogóle są możliwe, ponieważ człowiek jest istotą dziejową. Dziejowość i czasowość człowieka są pierwotne w stosunku do samych dziejów. Człowiek może mieć historię i ją odczytywać, gdyż sam jest bytem dziejowym¹⁴.

Zarazem przy takim podejściu dokonała się zmiana w samym sposobie uprawiania filozofii dziejów. Tym, co obowiązywało od czasów starożytnych (od św. Augustyna) w historiozofii, było przedmiotowe, obiektywistyczne podejście do dziejów. Poszukiwano praw rozwoju i sensu rzeczywistości historycznej niejako z zewnątrz, nie z perspektywy ludzkiego wnętrza. U Heideggera sposób uprawiania filozofii dziejów polegał na czym innym. Dzieje analizowane są przez pryzmat przeżyć konkretnej ludzkiej egzystencji zanurzonej i warunkującej dzieje. Sens

¹¹ Por. tamże, s. 356-357.

¹² Por. tamże, s. 369.

¹³ Pisz o tym A. Bronk w kontekście analiz twórczości H.G. Gadamera. Por. A. Bronk, *Rozumienie – Dzieje – Język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, Lublin 1982, s. 248-250.

¹⁴ Człowiek ustanawia czasowy świat, dzięki czemu rzeczy zaczynają istnieć dziejowo. Por. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 130.

historii zamyka się w sensie istnienia jednostki. Można tu mówić o podmiotowym sposobie uprawiania filozofii dziejów¹⁵.

Uznanie człowieka – i to człowieka jednostkowego, ludzkie życie, egzystencję tu i teraz – za centralny podmiot dziejów rodzi różne konsekwencje. Najważniejszym elementem bytu ludzkiego jest to, co zdarzyło się do tej pory, co wiąże się z odziedziczoną tradycją. Wszelkie nawarstwienia kulturowe tkwiące w osobowości konkretnego człowieka nabierają znaczenia. Ostatecznie człowiek nie może istnieć poza historią, a gdy jest to fundamentalna kategoria jego bytowania, dzieje stają się rezultatem ontycznej struktury. W skrajnym przypadku takie podejście może prowadzić do uznania, że człowiek to tylko historia, że nie posiada on stałej natury¹⁶.

Ujmowanie bytu ludzkiego w kategoriach dziejowości z jednej strony znacznie wzbogaciło refleksję filozoficzną o wymiar historyczny: dotychczasowe badania zmierzające do ustalenia stałych, konstytutywnych cech składających się na niezmienną naturę ludzką zostały poszerzone o ujęcie ludzkiego bytu w całej jego historycznej dynamice i dziejowych uwikłaniach. Z drugiej strony silne zaakcentowanie dziejowości jako istotnego elementu struktury bytowej człowieka doprowadziło do pewnych trudności związanych z utrzymaniem koncepcji stałej, niezmiennej, ponadczasowej ludzkiej natury, z zachowaniem znaczenia wolności człowieka w obliczu dziejowych uwarunkowań oraz z uzyskaniem szerszej wiedzy o dziejach jako pewnej jedności¹⁷.

4. W SIDŁACH RELATYWIZMU

Konsekwencją i realnym zagrożeniem uhistorycznienia człowieka staje się więc generalna relatywizacja podstawowych wartości oraz tego, kim jest sam człowiek, jaka jest jego fundamentalna struktura bytowa. Jeśli dziejowość przyjmuje rolę zasadniczej kategorii ontologicznej człowieka, warunkującej możliwość zaistnienia dziejów, to trudno będzie w tym momencie obronić wolność osoby oraz utrzymać stałość metafizycznie ujmowanej natury ludzkiej¹⁸. Czy zatem należy odrzucić w filozofii historyczne podejście w opisie rzeczywistości ludzkiej, aby w ten sposób uchronić absolutne wartości, którymi człowiek winien się kierować, oraz niezmienną strukturę ontyczną człowieka, decydującą o jego metafizycznej tożsamości i możliwości racjonalnego działania?

¹⁵ Por. A. Bronk, *Rozumienie...*, dz. cyt., s. 236-237.

¹⁶ Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 369, 354.

¹⁷ Por. tamże, s. 369.

¹⁸ Por. tamże.

Problemem relatywizmu zajął się S. Swieżawski¹⁹. Relatywizm, wedle niego, to pogląd, że rzeczywistość w całości, w wyróżnionych fragmentach lub etapach rozwoju, „zależna jest od układu czynników wpływających w mniejszym lub większym stopniu na samą istotę rzeczywistości”²⁰. Należy odróżnić od siebie relatywizm skrajny i umiarkowany. Ten pierwszy odrzuca wszystko, „co obiektywne, stałe i niezmiennie”²¹ w każdej dziedzinie: bytu, prawdy i dobra²². Drugi typ relatywizmu, wydaje się, że bardziej rozpowszechniony, wiele aspektów rzeczywistości traktuje jako względne, ale zachowuje „absolutny charakter natur rzeczy, których dotyczy”²³.

Relatywizmu filozoficznego nie należy utożsamiać z relatywizmem historycznym. Ten drugi dotyczy rzeczywistości historycznej i uwzględnia w dziejach działanie różnych zmiennych czynników. Zasadą dziejów jest bowiem zmienność, co oznacza uzależnienie człowieka od rozmaitych okoliczności i czynników pojawiających się życiu. Relatywizm historyczny występuje wtedy, gdy fakty, procesy i uwarunkowania historyczne mają zasadniczy wpływ na rzeczywistość²⁴. Również relatywizm historyczny może przybierać skrajną lub umiarkowaną postać²⁵. W radykalnie pojętym dziejowym zrelatywizowaniu rzeczywistości i wartości to sytuacja historyczna decyduje o tym, co jest prawdą, dobrem i pięknem, o naturze rzeczy, o tym także, kim ostatecznie jest człowiek²⁶. Skrajnie pojęty relatywizm historyczny prowadzi do nihilizmu, czyli do całkowitego odrzucenia wszelkich wartości i stałej ludzkiej natury²⁷. Krytyka skrajnego relatywizmu nie oznacza jednak, że ideałem byłby całkowite zaprzeczenie udziału tego, co relatywne w dziejach – odrzucenie znaczenia historii dla człowieka²⁸. Umiarkowany relatywizm historyczny nie musi przekreślać istnienia stałej natury człowieka i niezmiennych wartości²⁹.

Wydaje się jednak, że relatywizm historyczny, podobnie jak filozoficzny, może pojawiać się w różnych obszarach. Mówi się: 1) o relatywizmie praktycz-

¹⁹ Autor ów mówi głównie o relatywizmie panującym w historiografii, ale jego uwagi mają walor dociekań filozoficznych. Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 161-171.

²⁰ Tamże, s. 161-162.

²¹ Tamże, s. 162.

²² Inaczej mówiąc, odrzuca wartości ontyczne, epistemologiczne i etyczne. Por. tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Swieżawski wskazuje, że poszczególne wartości są ze sobą sprzężone: relatywizm prawdy zawsze prowadzi do relatywizmu w dziedzinie dobra. Por. tenże, *Dobro i tajemnica*, Kraków 1995, s. 11-15.

²⁷ Takie podejście zdaje się być coraz powszechniejsze w naszych czasach ogarniętych postmodernistyczną kulturą, która także zawiera w sobie swoistą historiozofię. Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 39-41.

²⁸ Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 163.

²⁹ Por. tamże.

nym, którego owocem w skrajnej postaci byłoby zanegowanie wolności i odpowiedzialności w dziejach; 2) o relatywizmie metafizycznym, który gdy radykalny, odrzuca w dziejach stałą ludzką naturę; człowiek to tylko historia; 3) o relatywizmie teoriopoznawczym odrzucającym możliwość zdobycia wiedzy o dziejach jako pewnej jedności. Opozycyjnie zaś, gdy całkowicie neguje się dziejowość człowieka, odrzuca się wszelką postać relatywizmu w wymienionych wyżej sferach, przyjmując absolutnie niezmienną naturę ludzką i stałe, nienaruszalne, ponadczasowe wartości.

Te dwa skrajne podejścia: radykalny relatywizm historyczny oraz całkowity brak relatywizmu, wydają się najlepiej charakteryzować istotę antropologicznego problemu w filozofii dziejów. Współczesna historiozofia poszukuje w kwestii człowieka i jego stosunku do własnych dziejów jakiegoś złotego środka. Z jednej strony chodzi jej o to, aby ująć bogactwo świata ludzkiego ukazanego w charakteryzującej się zmiennością i nieprzewidywalnością historii. Z drugiej strony ważnym postulatem staje się zachowanie koncepcji człowieka posiadającego określoną tożsamość ontyczną.

5. W POSZUKIWANIU TEGO, CO ABSOLUTNE

Filozofowie poszukiwali rozwiązania tego napięcia między dziejowym aspektem ludzkiej egzystencji a ponadhistoryczną tożsamością bytu ludzkiego: uznawano zdarzenia dziejowe za znaki, w których ujawnia się tożsamość ontyczna ludzkiego bytu, zakładano stałą strukturę ontyczną człowieka, lecz aktualizującą się z racji swej wyjątkowej pozycji egzystencjalnej, wreszcie przyjmowano różne koncepcje *Dasein*.

Szczególnie poprzez tę ostatnią kategorię poszukuje się podstaw ontycznych³⁰ tożsamości uwikłanej w dzieje jednostki. Zasadniczą cechą *Dasein* – ludzkiej egzystencji „tu i teraz” – jest dziejowość, czyli „czasowy sposób bycia człowieka”. Poprzez dziejowość *Dasein*, w sekwencji zdarzeń, ujawnia się lub zakrywa „bycie” (*Sein*). Całe „bycie” jest bowiem dziejowe. Człowiek zatem buduje swą tożsamość, gdy zbliża się do „bycia”, gdy odkrywa je w swej egzystencji, gdy podejmuje „dziedzictwo” z przeszłości. Aktualizuje swe możliwości stanowiące to dziedzictwo (przeszłość), w rezultacie „gotując” sobie „los”. Tym samym ludzka egzystencja staje się bardziej świadoma i upodmiotowiona³¹.

³⁰ Tzw. ontologia fundamentalna Por. E. Gilson, T. Langan, A. Maurer, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 131.

³¹ Ostatecznie zaś, jak to się dzieje w myśli Heideggera, jest to droga ku wyjściu poza tradycyjną metafizykę, aby na nowo odkryć, na podstawie faktyczności *Dasein*, czym jest „bycie” *Sein*. Człowiek nie jest zakorzeniony jedynie w teraźniejszości, ale „istnieje” (*ex-sistiert*), transcenduje

S. Kamiński zauważa jednak, że podstawą jakkolwiek rozumianej dziejowości jest potencjalność człowieka. Odwołuje się w ten sposób do arystotelesowsko tomistycznej koncepcji aktu i możliwości. Człowiek aktualizuje stale, przez całe życie, swe potencjalności. Jego natura podlega działaniu, zwłaszcza naciskowi różnych czynników dziejowych, ale człowiek jest osobą; ma zdolność aktualizacji, czy raczej samoaktualizacji właśnie jako osoba. W tym sensie jest bytem ponadhistorycznym, choć zarazem poddanym oddziaływaniu czynników historycznych. Poprzez dzieje człowiek realizuje siebie zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Celem jest pełny, harmonijny rozwój człowieka jako osoby w ramach społeczeństwa. Ostatecznie zaś wszelkie działania człowieka w wymiarze dziejowym są ukierunkowane w sposób konieczny ku Bytowi Absolutnemu, choć drogi tej aktualizacji nie są bezwzględnie zdeterminowane. Człowiek realizuje swe cele w dziejach w wolności, a reguły tego procesu są zakorzenione w prawach ludzkiej natury³².

6. ZAKOŃCZENIE

Antropologia historiozoficzna zajmuje się człowiekiem, sensem i celem ludzkiego bytowania w dziejach i poprzez dzieje. Od z górą 100 lat mówi się w filozofii dziejów o człowieku historycznym. Badania nad żywą, konkretną jednostką zanurzoną w historii oraz przyjęcie kategorii dziejowości wchodzącej w samą strukturę bytu ludzkiego pociągnęły za sobą konsekwencje, które w skrajnej postaci brzmiały: człowiek to tylko historia, nie ma stałej natury, nie ma absolutnych wartości, wszystko jest zmienne, wszystko jest relatywne.

Ale też relatywizm dziejowy może mieć wiele odcieni. Nie musi być skrajny. Może dopuszczać i zakładać podbudowaną ontologicznie tożsamość człowieka, szukać oparcia dla zmienności dziejowej w tym, co bytowo niezienne, absolutne. Różne były drogi tych poszukiwań. Godne uwagi są koncepcje bytu zakorzenionego w dziejach, bytującego „tu i teraz” (*Dasein*), ale też szukającego podstaw swej tożsamości w czymś, co jest ponad historią. Należy też zauważyć, że starsze koncepcje metafizyczne – w szczególności koncepcja aktu i możliwości – mogą być pomocne w wyjaśnieniu bytowej tożsamości człowieka, a zarazem jego dziejowości. Przed filozofią dziejów jest zatem wciąż wiele pytań, a skoncentrowanie się historiozofów na analizach antropologicznych wcale nie oznacza, że tych problemów pojawia się mniej.

teraźniejszość, dzięki czemu może kształtować swe dzieje. Podobnie analizował dziejowy sposób bytowania człowieka K. Jaspers, dla którego istotne w filozofii było rozjaśnianie spotkań ludzkiej egzystencji z Transcendencją w dziejach. Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 356-357. E. Gilson T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 131-133.

³² Por. S. Kamiński, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 369-370.

Summary

The Anthropological Problem in Philosophy of History: Relative and Absolute

Modern philosophy of history is essentially concerned with man and his deep relation to his own history. There are two Polish philosophers, Stefan Swieżawski (1907-2004) and Rev. Stanisław Kamiński (1919-1986), professors of Catholic University of Lublin, who made an effort to review the main problems of philosophy of history. Their remarks and conclusions concern the presence of the relative and absolute elements in human history form the content of the present article.

W. Dilthey was the first philosopher, who strongly criticised Hegelian speculative metaphysics of history. He gave a new vision of philosophy of history which since that time has become a philosophy of man as a historical being. He also introduced a category of man's historicity. The idea of historicity – temporality of human being – was developed by M. Heidegger.

Although the concept of historicity is very useful in explaining a phenomenon of man, it may, if radically understood, introduce general relativism in the concept of man and basic human values. On the other hand, historical relativism does not need to be radical. The idea of man's substantiality and ontic identity can be preserved even if some aspect of human life are perceived as relative to history.

There are two basic ways of preserving the identity of man, absolute elements of his nature, his substantiality in spite of his historicity. The first one is a phenomenology of *Dasein*. *Dasein* – individual existence – builds its identity by uncovering the primal nature of „being” (*Sein*). The second one, which seems to be metaphysically more fundamental, is based on the idea of potentiality of man, who is living in history, in social conditions, actualizes himself as a person.

Słowa kluczowe: historia, filozofia dziejów, historiozofia, antropologia, relatywne, absolutne