

Czesław Bartnik

Problem historii indywiduum

Collectanea Theologica 54/2, 5-16

1984

Artykuł został zdigitalizowany i 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. CZESŁAW BARTNIK, LUBLIN

PROBLEM HISTORII INDYWIDUUM

*Noli foras ire, in te ipsum re-
di: in interiore homine habitat ve-
ritas (...) et pulchritudo* (Sw. Augu-
styn, *De vera religione*, 39 PL 34,
154).

Nie wychodź na świat zew-
nętrzny, powróć do samego siebie:
prawda i piękno mieszkają w we-
wnętrznym świecie człowieka

Do trudnych, zawyłych i bardzo złożonych problemów „człowieka w dziejach” trzeba dorzucić jeszcze jeden, jak na dzisiejszy stan nauk raczej prowokacyjny: problem historii indywiduum, dziejów jednostkowych, mikrohistorii. Problem ten zresztą dotyczy wszystkich trzech wielkich dziedzin nauk: historycznych, filozoficznych i teologicznych. I w każdej ma specyficznie trudny status naukowy, zwłaszcza pod względem metodologicznym. Przede wszystkim tak różne rzeczy rozumie się pod nazwą „historia”, że komunikację nawet w jednej i tej samej dziedzinie nauk daje nam raczej język potoczny, a także jakaś intuicja, nie ma zaś prawie mowy o porozumiewaniu się pod tym względem między różnymi dziedzinami.

Ponadto trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że w Kościele katolickim trwa po dziś dzień ostry, choć niczym nie usprawiedliwiony, konflikt między myśleniem historycznym a filozoficznym czy filozoficzno-teologicznym. Chociaż myśl chrześcijańska wyrasta z potocznej świadomości z gruntu historycznej — z faktu uhistorycznionego Słowa Bożego — i praktycznie docenianej zawsze wiedzy historycznej, poczynając od św. Łukasza, mimo to systemy katolickie — z wyjątkiem tylko niewielu uczonych — pejoratywnie rozumieją nie tylko myślenie historyczne i nauki historyczne, ale także dzieje, historię, ewolucję. Niektórym tomistom odpowiada quasi-nominalizm. Jak nominalizm odrzucał możliwość rozumowego poznania Boga i świata wyższego, możliwość taką przypisując jedynie „pobożnej” wierze, tak ci, np. prof. Stefan Świeżawski, negują możliwość filozoficznego traktowania o dziejach człowie-

ka, twierdząc, że może istnieć jedynie teologia historii, czyli do tajemnicy historii ma dostęp jedynie objawienie, i twierdząc, że filozofia dziejów jest możliwa tylko przy założeniach idealistycznych lub panteistycznych; dzieje bowiem nie mogą być — rzekomo — przedmiotem refleksji filozoficznej. Uważam, że lubelska szkoła tomistyczna powinna pracować nad stworzeniem własnej filozofii dziejów przede wszystkim ze względu na swój egzystencjalizm realistyczny.

Szkic problematyki historii indywidualum będzie tu obejmował: pojęcia wprowadzające, przegląd dotychczasowych rozwiązań problemu oraz personalistyczne przedstawienie linii magistralnych chrześcijaństwa w danym zakresie. Problematykę tę chcę ujmować z punktu teologii filozoficznej o charakterze personalizmu realistycznego.

I. Pojęcia wprowadzające

Ponieważ „historia” i filozoficzne myślenie historyczne są zwalczane ostatnio nie tylko przez niektóre interpretacje tomizmu, lecz także przez kantyzm, fenomenologię, lewinasizm, filozofię analityczną, szczególnie przez strukturalizm, dlatego przedstawienie podstawowych pojęć z dziedziny „historii” i „dziejów” w ujęciu personalistycznym jest nieodzowne, nawet przy stosunkowo wąskim zagadnieniu.

1. Dla nauk historycznych historia to *res gestae praeteriti et in praeterito*, a więc przeszłość ludzka w sensie szczególnych dokonań ludzkich, zaistniała w określonych kształtach, w różnych stopniach poznawalna, podzielona na różne dyscypliny i mająca jakieś dostrzegalne znaczenie dla późniejszych czasów. Tak rozumiane dzieje są jedynie punktem wyjścia dla głębszej refleksji, dla której muszą one stanowić jakiś przedmiot bardziej pełny, koekstensywny w stosunku do całości bytowania ludzkiego i odnoszący się także do teraźniejszości oraz przyszłości. W rezultacie czymże są dzieje, jeśli nie sposobem i drogą urzeczywistniania się i spełniania człowieka, całego człowieka w doczesności, także na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej? A głębsze traktowanie o nich czymże jest, jeśli nie jakimś dziełem antropologii filozoficznej lub teologicznej?

2. W chrześcijaństwie uprawiano zawsze na szeroką skalę historiografię kościelną, ale niekiedy nie poprzestawano na niej i budowano bardziej ogólne myślenie historyczne, próbujące objąć całość dziejów człowieka, ich przebieg, prawa i sens: św. Augustyn, Paweł Orozjusz, św. Prosper z Akwitanii, Joachim de Fiore, T. Campanella, J. B. Bossuet i inni. Tworzyli oni rodzaj uniwersalnej teologii dziejów. Ponadto od średniowiecza zaczęto zwracać uwagę na potrzebę metodologicznego opracowania wszelkiego my-

slenia historycznego, nie bez udziału również Polaków: Jan z Salisburii, Stanisław Ilowski (*De historica facultate libellus*, Bononiae 1557), Jean Bodin (1566), Melchior Cāno, Bartłomiej Keckermann (†1609) i inni. Pracowano głównie nad tym, jak poznanie historyczne może wesprzeć, a niekiedy wprost urealnić, traktaty filozoficzne i teologiczne. Z czasem prowadziło to także do unaukowania historiografii, jakkolwiek w późniejszych wiekach próby te bardzo przysięły, a rozwinęły się na przełomie w. XVIII i XIX niemal wyłącznie w protestantyzmie, który był na ogół wrogi scholastycznej metafizyce. W każdym razie trzeba pamiętać, że dzisiaj spotykamy się na każdym kroku z bardzo rozbudowanym myśleniem historycznym.

Ale i to myślenie odziedziczyło w pewnym sensie dawny spór w zakresie, czy musi się zamykać w ramach dziejów społecznych, czy też może dotyczyć i jednostki. Stąd dla zwolenników jakiejś zwartej ontologii społecznej, jak np. dla szkoły F. H. Berra czy szkoły „Annales” (T. Brandel, G. Friedmann, Ch. Morazé), mówienie naukowe o historii indywiduum jest pozbawione sensu, bo *singulare non est scibile per se*. Z kolei dla wszelkiego rodzaju indywidualistów nie ma sensu naukowe traktowanie o historii społecznej, bo realnie istnieją tylko jednostki, które co najwyżej tworzą pewną sumę. Trzeba więc tworzyć jakieś podejście syntetyczne: to, co dziejowe, zawiera się zarówno w jednostce, jak i w społeczności. Człowiek „dzieje się” jednocześnie w dwóch płaszczyznach: indywidualnej i społecznej. Dlatego też potrzebna jest taka nauka, która by mogła przedstawiać historię indywidualną i społeczną zarazem.

3. Klasycznemu pojęciu dziejów odpowiada reguła św. Augustyna: *principium, processus et finis*. A więc to, co dziejowe ma swój początek i zasadę wyjściową, swój tok zdarzeń, przebieg i rozwój, oraz swój kres i cel. Jak widzimy, wchodzi tu w grę najbardziej kategoria czasowości: dziejowe to czasowe, czyli to, co ma początek, środek i kres pod względem czasowym. Hegliści i ich liczni spadkobiercy utożsamiają czasowość z dziejowością (np. M. Heidegger, H. G. Gadamer). Ale nie jest to słuszne. Czas jest co najwyżej jakimś tworzywem dla historii, a nie nią samą. Po wtóre nie wolno zapominać nadal o przestrzenności w historii, która znajduje swoje przedłużenie w układzie elementów, strukturze zdarzeń oraz w samej społeczności. I wreszcie trzeba pamiętać o relacji do człowieka, bo to człowiek się dzieje (o czym powiemy jeszcze osobno). Zresztą istnieje tylko łączna kategoria: czasoprzestrzeni. Czasoprzestrzeń jest historyczna, o ile jest hominidalna, o ile zakrzywia się ku osobie. W tym sensie i jednostka ludzka dzieje się w czasoprzestrzeni i niejako z czasoprzestrzeni, ale dzieje te są transcendentne w stosunku do tej kategorii.

4. Dzieje, szczególnie jednostkowe, można brać w sensie biernym i czynnym, doznawania i tworzenia, tego, co się z człowiekiem

dzieje niezależnie od niego i tego, co on sprawia czy przyczynuje. Ale i ten problem jest niezwykle trudny. Niektórzy myśliciele od starożytności po dzień dzisiejszy przyjmowali, że po prostu cała historia człowieka jest bierna, inaczej mówiąc: całkowicie zdeterminowana. Jeszcze Leibniz uważał, że monada ludzka ma na samym początku zakodowane w swym wnętrzu swoje koleje losu. A nawet egzystencjalizm i różne filozofie hermeneutyczne widzą najczęściej człowieka tylko jako tłumacza swego losu, a *res gestae* redukuje do świadomości zdarzeń lub samoświadomości. Z kolei od XIX w. zaczęto rozumieć dzieje wyłącznie w znaczeniu czynnym, czyli historia to same *res gestae* i ich skutki, a więc że całe dzieje leżą w mocy człowieka, są po prostu jego samorealizacją. Najczęściej zresztą pokutowały, jeszcze po starożytności, poglądy niespójne: w pewnej warstwie człowiek poddany jest historii w sposób absolutny, a w pewnej — sam tworzy swą historię. Trwały jedynie spory, gdzie dokładnie leży granica między tymi warstwami, czy biegnie ona po linii ciało—dusza, świat zewnętrzny — świat wewnętrzny, jednostka—społeczność itp. W każdym razie ciągle historią nazywano jedną z dwu różnych rzeczy: albo tylko to, co się z człowiekiem działo, albo to, co on działał. Dziś termin ten bierzemy raczej łącznie uważając, że historia stanowi przedziwne sprzężenie pewnego apriori i aposteriori.

5. Najcięższy problem to przedmiotowość i podmiotowość historii. W dalszej przeszłości historię wiązano ściśle z porządkiem przedmiotowym, a nawet czysto materialnym. To, co historyczne, musiało mieć przynajmniej wyraźny ślad dostępny empirii, np. myśl stawała się historyczna, gdy była zapisana w księdze, idea otrzymywała taki charakter, gdy wywoływała jakiś ruch społeczny itp. Mówiło się po prostu, że historia jest „widzialna”. Jeśli zaś wiązano ją z działaniem ludzkim, to zawsze z tym *ad extra*, nigdy zaś z podmiotem, z duszą, jaźnią. Od Augustyna, a głównie od Kartezjusza, dzieje ludzkie zaczęto powoli przesuwac ku podmiotowości człowieka, choć ciągle na wąskim tylko paśmie świadomości, aktów woli, a także podświadomości lub, jak w strukturalizmie, ku „nieświadomości”. Podobne próby wiązania dziejów z podmiotowością idą dalej na różnych odcinkach: Z. Freud poddał historii psychikę jednostki, Nietzsche — duszę narodu, R. Mandrou — psyche społeczną, P. Teilhard de Chardin — samą duszę ludzką. Tak to historia „zalewa” cały podmiot ludzki.

Wydaje się, że i tutaj można wypracowywać ujęcie syntetyczne w oparciu o personalizm realistyczny. Dzieje mają swoje oparcie w świetle materialnym w relacji do człowieka, wychodzą z *compositum humanum*, realności cielesno-duchowej i zmiierzają ku osobie, która jest szczególnym rodzajem syntezy świata przedmiotowego i podmiotowego w człowieku, a zarazem transcenduje

te światy. Historia to proces przechodzenia natury ludzkiej w pełną osobę, mającą swój punkt ciężkości w „ja” ludzkim. Przy tym osoba jest tą najwyższą rzeczywistością, ale i pewnym modelem widzenia dziejów.

Synteza taka jest zgodna z polskim użyciem nazwy „historia”. Nazwa ta jest używana ogólnie w sensie podmiotowym (przeżycie, poznanie, opowiadanie, opis, nauka), jak i zarazem przedmiotowym (dzieje, *res gestae*, dzieła, dokonania). Dzieje człowieka są właśnie jednocześnie przedmiotowo-podmiotowe. Dlatego też każdy człowiek jest w mniejszym czy większym stopniu historykiem siebie samego.

II. Niepełne ujęcia historii jednostki

Wydaje się, że, w chrześcijaństwie i w obrębie jego wpływów, były od początku liczne próby jakiejś wyższej refleksji nad historią jednostki. Niekiedy przybierały one rodzaj pewnej filozofii lub teologii mikrohistorii. Raczej jednak nie były to próby pełne.

1. Kierunki platonizujące rozwinęły dualizm w nauce o jednostce. Niektórzy myśliciele tej orientacji wnosili niezwykle wysoko świat jednostki ludzkiej: Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Ambroży, Hieronim, Augustyn, Efrem Syryjczyk, Mamert Klaudian, Euchariusz z Lyonu, Bernard z Clairvaux i wielu innych. Ale uczyli oni, że dusza ludzka jest niehistoryczna czy ponadhistoryczna, historii natomiast podlega tylko ciało człowieka. Jeśli dusza ma jakąś relację do dziejów, to tylko poprzez ciało i raczej w charakterze negatywnym — z powodu ciała wdarła się do duszy zmienność oraz grzech. Nawet według niektórych historyczność człowieka jest następstwem grzechu pierworodnego. Gdyby nie było tego grzechu, nie byłoby historii, a człowiek żyłby w pewnego rodzaju wieczności ziemskiej. Dusza jednak mimo wszystko zachowała coś z pierwotnego raju, cząstkę niezmiennej wieczności, coś ze świata ponadhistorycznego. Świat duszy jest ze wszech miar godny poznawania i nauk, *res gestae* natomiast i *facta historica* w istocie nie zasługują na poznawanie ich, mają znikomą wartość, stoją tak nisko, jak materia i ciało. W zasadzie, jeśli człowiek, czyli dusza, podlega zmianom, to nie o typie historycznym, lecz raczej metafizycznym: przez swoje akty wewnętrzne, moralność, działania Boże, wpływy innych duchów, także szatana.

2. Na tle akcentowania duszy i łaski pojawiła się także specyficzna *historia mystica* (św. Leon Wielki). Konkretnymi przykładami takiej historii są: św. Augustyn (*Wyznania*), św. Bonawentura, św. Dorota z Małowów, św. Teresa z Awilii, św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Lisieux (*Dzieje duszy*), T. Merton i wielu innych mistyków opisujących swoje przeżycia. Byli to ludzie odkrywający

samo dno swojej duszy, prowadzący rodzaj dialogu dziejowego z Bogiem, ujmujący głęboko zdarzenia łaski w duszy i przedstawiający ten swój świat dynamicznie na sposób dziejów mistycznych, historii misteryjnej, *gesta mystica*. Oczywiście, te ich przedstawienia nie miały nic wspólnego z nauką historyczną. Przede wszystkim oddawały to, co było niedosiężalne dla innych ludzi, a nawet w ogóle dla normalnego poznania ludzkiego.

3. Od dawien dawna mamy bardziej empiryczną literaturę omawiającą dzieje jednostki: eposy, żywotopisarstwo, heroistyka, hagiografia i znaczna część historiografii w ogóle. Nie sposób wszystkich rodzajów tych opisów wyliczyć. Było to przedstawianie zewnętrznych czynów i losów wybitnych jednostek: dobroczyńców ludzkości, bohaterów, cesarzy, królów, wodzów, filozofów, papieży, twórców rozmaitych społeczności i ruchów społecznych, artystów, uczonych, świętych... Literatura ta jednak jest również jakby niehistoryczna, właśnie przez swą niezwykłość, przez charakter wzorczy i przez wielkie oddalenie od historii zwykłej jednostki. Ponadto jest również spór, czy taka historiografia jest naprawdę realistyczna i w ścisłym sensie jednostkowa. Postacie te bowiem wyglądają raczej na pewne archetypy historyczne, przez które poznaje się raczej dzieje społeczne w ogóle. Dzieje monarchy np. wydają się być raczej obrazem historii jakiegoś królestwa czy przynajmniej najwyższych klas społecznych niż przedstawieniem jakiegoś jednostkowego żywota. Prawdziwy wyjątek zdaje się stanowić autobiografia, ale i tutaj można odkrywać pewne modele. Niemniej autobiografia jest najbliższa historii indywidualnej. I może stanowić przedmiot jakiejś głębszej refleksji.

4. I wreszcie ciągle przewijają się teorie, że wszelkie autentyczne dzieje rozgrywają się jedynie w jednostce: F. Schlegel, H. von Treitschke, Th. Carlyle, R. G. Collingwood, A. Consentino, H. Lotze, Paul Yorck von Wartenburg, K. Jaspers i inni. Jednostka jest jedynym podmiotem dziejów, ich sprawcą, determinantą, interpretatorką. Nie ma historii społecznej, zbiorowej, kolektywnej. Wprawdzie istnieją jakieś relacje między historiami indywidualnych nawzajem, lecz nie tworzą one jakiejś nowej historii, innej niż jednostkowe. Można mówić co najwyżej o pewnej, zresztą pozbawionej charakteru bytowego, konsekwencji jakiegoś spotkania się lub wielości historii jednostkowych. Ale i ta wynikłość ma sens tylko wtedy, kiedy jest z kolei percypowana przez jednostkę. Między innymi historia uniwersalna jest wielkim mitem lub fikcją. Stąd tylko dzieje jednostek mogą być właściwym przedmiotem badań naukowych. W teoriach tych wszakże rozumienie dziejowości jest bardzo wąskie i redukcyjne. Składają się na nią jakieś stany psychiczne, myśli, poznania, wyobrażenia, doznania, świadomość, kultura duchowa, prawda, samoobjawianie się człowieka, odkrywa-

nie własnej indywidualności, samorozumienie się. Mimo wszystko jednak i w indywidualistycznym ujęciu dzieje jednostek są przynajmniej porównywalne między sobą, a nawet w pewnym sensie powtarzalne. Dlatego bezpośrednie lub naukowe ujęcie jednej mikrohistorii nie jest bez znaczenia dla innych, przynajmniej zbliżonych pod pewnym względem. Inaczej mówiąc, nauka o historii jednostek staje się w jakimś sensie tym, czym współczesna nauka o strukturach.

III. Chrześcijańskie aspekty dziejów jednostki

Oprócz potocznego, naukowego i filozoficznego widzenia dziejów jednostki istnieje jeszcze patrzenie teologiczne w świetle chrześcijaństwa, które nie niweluje tamtych ani nie koliduje z nimi, lecz je uzupełnia. Tutaj chodzi głównie o te elementy uzupełniające.

1. Przede wszystkim chrześcijaństwo w przeciwieństwie do ogólnej myśli grecko-rzymskiej uwyraźniło w rozmaity sposób człowieka jako indywiduum. Wystarczy przytoczyć znany logion Chrystusa: „Bo cóż pomoże człowiekowi, jeśli nawet cały świat pozyska, ale własną duszę zatraci? Cóż może człowiek oddać w zamian za swoją duszę?” (Mk 8,36—37 w tł. K. Romaniuka; por. Mt 16,26; Łk 9,25). Jest to nie tylko przyznanie duszy i moralności ludzkiej transcendentnego charakteru w stosunku do świata, ale także najwyższej wartości i pierwszeństwa w świecie doczesnym. Przy tym podkreślony jest jednostkowy świat człowieka, który nie może być w niczym pomniejszony przez żadną wielość, ogólność lub niezmierność w sensie materialnym. Już tylko krok do stwierdzenia, że człowiek stanowi sens stworzenia świata materialnego, klucz do zrozumienia dziejów tego świata i pierwszy przedmiot wszelkiej nauki. Autorefleksja ludzka posiada prymat przed wszelkim poznawaniem świata. Oczywiście nie oznacza to przekreślenia społeczności ludzkiej. Przeciwnie — realizm jednostki ludzkiej pociąga za sobą realizm innej jednostki i innych jednostek ludzkich, o ile takimi są. Właśnie wielość ludzi jest możliwa dzięki temu, że dusza jednostkowa jest „pierworodną wszelkiego stworzenia”. Jest to odkrywanie owej trzeciej nieskończoności: oprócz nieskończoności świata w naszych oczach olbrzymiącego i nieskończoności — malejącego indywiduum ludzkie okazuje się nieskończonością świata uwewnętrzniającego się — bytu, duszy, osoby.

2. Realizm jednostki i jej charakter osobowy wiążą się przeciwnie z ruchem egzystencji, z jej wielowarstwowością i wielokształtnością bytową. Człowiek ujawnia w sobie najpierw kontyngencję (przygodność) na bazie stworzenia. Jest to historia stworzenia. I jednostka sięga w pewien realny sposób od początku do koń-

ca świata. Jej historia przebiega od stworzenia razem ze światem i poczęcia, przez cały proces stawania się, aż po kres spełniania się w czasoprzestrzeni. Wylania się z głębi świata stworzonego. Jednakże historia stworzenia jest tylko punktem wyjścia ku historii zbawienia. Dzieje zbawienia nie tylko podnoszą na wyższy poziom bytu historię stwórczą, lecz także stawiają człowieka, głównie jednostkę, w obliczu nowej nieskończoności: zbawienia albo niezbawienia, czyli bytu albo nicości, pleromizacji osoby albo jej finalnej depersonalizacji, historii jako rzeczywistości dokonanej pozytywnie albo antyhistorii jako tajemnicy negacji pod tym względem.

Antyteza zbawienia—niezbawienia przybiera postać procesu historycznego, przenika człowieka do samego wnętrza, przetacza się ciągle przez jego świat, nieraz ze zmiennymi rezultatami, i stawia cały świat osobowy przed ostateczną alternatywą. Antyteza ta nie występuje na płaszczyźnie stworzenia, lecz stanowi o jakiejś nowej postaci historii i spełnieniu się osoby. Nadaje historii nieopisywalną dramatyczność, ciągłą apokaliptyczność i eschatologiczność. Tym samym jednak w nowy sposób urealnia świat zdarzeń i czynów, każde zdarzenie ustawia w nowej perspektywie i nadaje mu coś z charakteru absolutności.

W rezultacie w dziejach jednostki są sprzężone dwie diady:

a) świat zapodmiotowań, poznań, doznań i cały wymiar subiektywności

b) i świat odniesień człowieka ad extra, przedmiotowy, materialny, bycie częścią wobec „inności”;

oraz

a) wymiar świata naturalnego zarówno cielesnego jak i duchowego i

b) wymiar świata transcendentnego, nazywanego dawniej nadprzyrodzonym, pozostającego jednak zawsze w realnej i pełnej relacji do samej głębi świata natury.

3. Wielka ambiwalencja historii wiąże się ściśle z problemem sensu, który najwyraźniej wychodzi w jednostce. Słowo „sens” ma różne znaczenia. Tutaj chodzi o obiektywne i subiektywne, pełne lub wystarczające osiągnięcie podstawowych celów, a przede wszystkim celu najwyższego, stawianego przez chrześcijaństwo. Cel ten jest osiągnięty albo nie osiągnięty — według dawnej etyki w zależności od zachowań, które rzekomo nie mają związku z historią, co najwyżej bardzo luźny, według realizmu personalistycznego natomiast w zależności od moralności, która jest w całej rozciągłości historyczna. Można nawet powiedzieć, że czyny etycznie dobre tworzą historię we właściwym znaczeniu, czyny złe zaś powodują antyhistorię.

Drogą do celu historycznego są wartości. Jeśli się je realizuje, osiąga się cel, a w konsekwencji i sens historii, jeśli się ich nie

realizuje, popada się w nonsens lub antysens. Nie ma tu drogi pośredniej. W historii i przez historię realizuje się albo wartości: prawdy, dobra, piękna, doskonałości, wolności, wiedzy, kultury, szczęścia, wspólnotowości życia, pokoju, pracy, sprawiedliwości, zbawienia — albo antywartości: fałszu i błędu, zła, brzydoty, grzechu, alienacji, niewiedzy, antykultury, tragedii, egoizmu, niepokoju życia, antypracy, niesprawiedliwości, niezbawienia. Wszelkie wartości i antywartości, w wymiarze indywidualnym a także społecznym, mogą zaistnieć tylko w historii i przez historię, w warunkach mniej czy więcej determinujących lub niedeterminujących, w ciągłości tradycji i dziedzictwa, a także w nieciągłości utopii, buntu, jakiegoś wielkiego zapominania przeszłości. Przy tym nie ograniczamy się wyłącznie do samego poznawania czynów ludzkich według wartości motywów, jak to chciał H. Rickert, lecz chodzi o cały problem realizacji wartości, a przez nie osoby ludzkiej. Wartość wydaje się tak wiązać z historycznością, jak istnienie z istotą według tomizmu. Realny człowiek jako byt przygodny nie może nie przechodzić przez sam punkt centralny antytezy: wartości—antywartości, a tym samym — historii—antyhistorii.

Stawia się ciągle pytania, czy człowiek odkrywa cele i sensy w swej historii, czy też je tworzy wraz ze swą historią. Klasyczna filozofia od św. Augustyna uczyła, że człowiek, przede wszystkim jednostkowy, może jedynie realizować jakieś zadanie aprioryczne, czyli może tylko odkrywać sensy lub nonsensy, co w rezultacie historię tak pomniejsza, że staje się ona doketystyczna. Polskie XIX-wieczne nurty aktualizmu, a za nimi i marksizm nauczają, że człowiek sam stawia sobie cele dziejowe i sam tworzy ich sens, a więc historia byłaby w całości wytworem człowieka, byłaby kreacją (np. A. Cieszkowski, H. M. Kamiński, K. Libelt). Wydaje się, że jeszcze raz trzeba zająć stanowisko syntetyczne. Człowiek odkrywa sens historii i zarazem tworzy go tak, jak przyjmuje cel, immanentny czy transcendentny, i stawia go sobie na swój realny sposób.

Proces tworzenia sensu, czyli usensowniania historii, przede wszystkim własnej, dokonuje się głównie przez odpowiednie, personalne działanie, sterowanie efektami dziania się, na ile jest to możliwe, oraz przez coraz głębsze zapodmiotowywanie procesów dziejowych i poszczególnych zdarzeń. Głównym czynnikiem tego zapodmiotowywania jest dla człowieka rozumnego i wolnego interpretacja. Ona to z kolei prowadzi do humanizacji i personalizacji ludzkiego dziania się. Oczywiście interpretacja, choćby jak najbardziej twórcza, niemal ontologiczna, musi mieć jakąś podstawę obiektywną, a także cieszyć się atrybutem jakiegoś autodeterminizmu, a więc wolności. Historia implikuje jakiś zakres wolności (L. Chevalier, K. Michalski). Jednostka zaś może kłaść szczególny akcent na autointerpretację, co nie jest odrywaniem się od dziejów przedmiotowych lub dziejów społecznych, lecz raczej ich pożąda-

nym dopełnieniem. Szczególnie w chrześcijaństwie interpretacja jest sensorodna, a wierzący nie może uniknąć roli ciągłego hermeneuty. W tym duchu np. pisał Paul Yorck von Wartenburg, że tylko w Chrystusie i dzięki Chrystusowi odkrywa się historię jako historię. Tym bardziej odnosi się to do jej sensu.

4. Niektórzy tomiści (np. M. J. Nicolas) utrzymują, że historia jest rodzajem przejścia z możliwości do aktu, gdzie po *actus primus* istnienia następują także *actus secundi*, akty następne, które stanowią o dynamice istnienia i tworzą proces tak czy inaczej ukierunkowany. W procesie tym nie można zapomnieć o stronie prakseologicznej. Pomijając wiele kwestii po drodze, chcę powiedzieć, że historia jest nie tylko procesem rozwoju w czasie i przestrzeni, a następnie nie tylko poznaniem, narracją, nauką, lecz także pewnym rodzajem praktyki. Albo inaczej: wszelka *praxis* ma charakter historyczny. Dzieje nie są jakąś mitologiczną genezą, jak zarzucają skrajni strukturaliści, lecz stanowią proces określony ściśle warunkami, przyczynami i działaniami.

Aspekt prakseologiczny jest szczególnie wyraźnie widoczny dla teologii. Chrześcijanin winien być pierwszym prakseologiem — i praktykiem — historii, gdyż ma za zadanie posłużyć się nią dla osiągnięcia wyznaczonych mu przez Boga celów, ma panować nad światem oraz konstruować w określony sposób całe życie społeczne. Podlega ona również ludzkiej *prudencia gubernativa*. Przy tym praktyka historyczna nie jest ucieczką od świata za pomocą kultury, jak chciał Th. Lessing, lecz wkraczaniem w samo centrum świata, który również się dzieje na swój sposób i „współdzieje”. Kultura jest jednym ze sposobów tworzenia historii, opanowywania jej i humanizowania. Z chrześcijaństwa jednak wynika przede wszystkim obowiązek realizacji historii zbawienia, by osiągnąć najwyższy sens historii i by nie popaść w niemoc antyhistorii. Jeśli więc mówi się o jakiejś autokreacji człowieka w historii (np. J. Hoene-Wroński), to przede wszystkim pod względem samorealizacji chrześcijańskiej, która jest podstawowym zadaniem właśnie dla jednostki.

Ma coś z racji J. B. Metz, który twierdzi, że teologia historii jest przede wszystkim nauką praktyczną, wspierającą realizację chrześcijaństwa w aspekcie społecznym, politycznym i kulturowym, chociaż w całości teza ta wydaje się zbyt skrajna. Podobną wartość ma ciekawe pojęcie „rewelacjonizacji”, wysunięte przez ks. prof. S. Kamińskiego, odnoszone do tworzenia nauk chrześcijańskich. Jakkolwiek rewelacjonizację można rozmaicie rozumieć: jako stawianie doczesności w świetle objawienia chrześcijańskiego, jako oficjalne poświadczenie przez objawienie tego, co mamy i wiemy z natury, lub wreszcie jako „objawiająca” w sposób naturalny funkcję rzeczywistości i nauk doczesnych, to jednak można dokonywać takiej operacji nie tylko w naukach chrześcijańskich, lecz przede

wszystkim w *praxis*. Tak czy inaczej można mówić o prakseologii historiozbawczej, w której występuje nowy wymiar zdarzeń, działań i aktów, a także dochodzą do głosu nowe kategorie czasu i przestrzeni, gdzie panują prawa różne od czasoprzestrzeni naturalnej. Słowem, zmienia się cały realny świat osoby ludzkiej, przy czym zmiana wewnętrzna rzutuje w pewien sposób i na świat zewnętrzny. We wszystkim tym ma swój istotny udział czyn.

5. Trzeba pamiętać, że dzieje jednostki są nierozdzielnyim spletem tego, co jest wspólne wszystkim jednostkom, i tego, co jest właściwe tylko tej jednej. Tutaj chcę zaakcentować to drugie. Jeśli, podobno, nie ma dwóch takich samych atomów, dwóch takich samych kropeł wody, dwóch takich samych brzmień melodii, to cóż dopiero mówić o historii? Historia indywiduum jest całkowicie jednorodowa, nieporównywalna, niepowtarzalna, zróżnicowana nieprawdopodobnie, niezwykła. Jest to zarazem atrybut osobowości. Mimo tożsamości istoty — dzieje każdej osoby mają tyle swego własnego, czegoś osobnego i niekomunikowalnego. Każda osoba jest przecież kimś innym, dogłębnie kimś innym i twórczo kimś innym. Jest to bogactwo zaistnienia i zarazem misterium bytu. Różne nauki trochę ujmują to, co osobom wspólne, czynią to na rozmaite sposoby, ale ta właśnie rzeczywistość pozostanie zawsze *à part*, nie tylko poza zorganizowaną nauką, ale nawet i poza zwykłą, potoczną komunikacją, gdyż intersubiektywność napotyka nieprzewyciężalne granice. Granice te przekracza chyba jedynie Bóg. My sami wiemy tylko tyle, że taki obszar pozakomunikacyjny istnieje.

6. To, co wspólne w dziejach jednostek, musi być mimo wszystko ujmowane możliwie uniwersalistycznie.

a) Przyjmowanie pełnej realności i zarazem misteryjności historii jednostkowej nie utożsamia się z indywidualizmem, atomizmem ludzkim czy solipsyzmem. W analogii do historii Jezusa dzieje każdego poszczególnego człowieka są mimo — a może dzięki — realnej jednostkowości do końca wspólne, społeczne, nieoddzielalne od żadnego innego człowieka. Jakże słusznie *Ojciec nasz* rozumiane jednostkowo A. Cieszkowski nałożył na dzieje narodu — *Ojciec nasz* narodowe — oraz na dzieje uniwersalne — *Ojciec nasz* Spełni Ludów. Kiedy Z. Krasiniński mówił w *Nie-Boskiej komedii* o sukcesji epok: wcielenie Słowa w Jezusa, wcielenie w naród i wcielenie w ludzkość, to my dziś bierzemy te wcielenia jako równoczesne. Chrześcijaninowi właśnie dzieje jednostkowe umożliwiają wejście w samą głębię dziejów powszechnych, co choćby obrazuje dobrze prawda o Mistycznym, Społecznym Ciele Chrystusa.

b) Personalistyczna wizja dziejów jednostki nie wyklucza z góry pluralizmu systemów filozoficznych, łącznie z materialistycznym, jakkolwiek nie wszystkim może być jednakowo bliska. Personalizm ma zawsze coś z oczywistości osoby i jednocześnie znaku.

zapytania nad nią, coś z długomyślności wobec rzeczywistości i coś dopiero z „początku”. Każda osoba na pytanie: „Kim ty jesteś?” odpowiada za Biblią: „Początek, który mówię...” (J 8,25 Wulgata). Dzieje są wiecznie alfaticzne. Personalizm każe szukać ciągle pewnego punktu wspólnego ze wszystkimi innymi historiozofiami, choćby w sensie jakiegoś „ekumenizmu filozoficznego”. I znajduje chyba trochę języka wspólnego z tymi, dla których osoba jest czymś — raczej kimś — najwyższym *in natura rerum*. Jest właśnie znamienne, że kierunki skrajnie minimalistyczne i redukcjonistyczne, jak strukturalizm i niektóre filozofie lingwistyczne, przecząc dziejowości człowieka, zwłaszcza indywidualnego, odrzucają najpierw jego podmiotowość, osobowość. W tym przypadku nie ma spotkania w poglądach na dzieje, bo nie funkcjonuje wartość osoby. Mimo wszystko jednak wszelka myśl rozwija się bardziej przez krytyczną i uniwersalizującą syntezę, niż przez czystą negację.

LE PROBLÈME DE L'HISTOIRE DE L'INDIVIDU

La conférence donnée dans le cadre du symposium sur: *L'homme dans l'histoire* détourne le thème général en *Histoire dans l'homme*. La conférence présente la revue des différentes manières de concevoir l'histoire de l'individu dans les sciences historiques, philosophiques et surtout théologiques. L'auteur représente le personalisme réaliste. Il s'agit de la tentative de développer la microhistoire chrétienne, pleine d'historiographie. Jusqu'à présent nous n'avons une pleine réflexion que concernant l'histoire sociale. Il faut étudier et examiner les événements qui se passent dans l'individu humain. Car cet individu devient personne. C'est pourquoi l'histoire est une partie de l'anthropologie qui étudie le passage de la nature humaine en personne. On constate que tout l'homme, avec son monde intérieur, avec son monde personnel, est soumis à la catégorie de l'histoire. Cependant, ce n'est une relativisation de l'homme, mais plutôt un réalisme de sa vision, car l'histoire est une genèse et non seulement un passage vers le passé. Et d'après ce principe, il est possible de dire que d'un point de vue l'histoire est une pratique de l'homme, et donc un moyen d'autoréalisation. La réalité de la personne n'annule pas la réalité de l'histoire sociale, mais plutôt la rend possible.