

# Piotr Wasyluk

---

## Filozofia historii jako filozoficzna refleksja nad dziejami : miejsce i rola filozofii historii w myśleniu filozoficznym

---

Kultura i Edukacja nr 2, 37-50

---

2007

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Piotr Wasyluk*

## **FILOZOFIA HISTORII JAKO FILOZOFICZNA REFLEKSJA NAD DZIEJAMI. MIEJSCE I ROLA FILOZOFII HISTORII W MYŚLENIU FILOZOFICZNYM**

---

### **1. Wprowadzenie**

Filozoficzna refleksja nad ludzką historią zawsze zajmowała wiele miejsca w literaturze filozoficznej. Jej inspiracją była zarówno sama filozofia, jak też dziedziny blisko z nią związane.

Szukając źródeł myślenia filozoficznego w kontekście faktów historycznych i szerzej – procesu dziejowego, należałoby sięgnąć do uznania podmiotowości człowieka w świecie, a więc tego, co można nazwać świadomością historyczną. Jan Patocka symbolicznie ustanawia cezurę dziejową, wskazując epokę historyczną i przedhistoryczną. W tej drugiej podmiotowość człowieka, a więc nadawanie sensowności egzystencji ludzkiej, było raczej ograniczone do ciągłej walki o utrzymanie życia biologicznego. Nie oznacza to, że człowiek przedhistoryczny nie odczuwał istnienia sensu egzystencji – wręcz przeciwnie – „przecież świat jest dla niej [ludzkości – przyp. aut.] jako uporządkowany i usprawiedliwiony – doświadczenie śmiertelności, kataklizmów żywiołowych i społecznych nie wstrząsa nim, dla jej sensowności wystarcza, że bogowie zarezerwowali dla siebie to, co najlepsze: wieczność w sensie nieskończoności”<sup>1</sup>. Życie zgodne z rytmem natury, symboliczny świat bóstw wpływających na losy ludzi nie pozbawia człowieka przedhistorycznego sensu w ogóle. Sens egzystencji jest tu jedynie postrzegany jako zewnętrzny wobec jednostki, jako ten, który decyduje o nim w sposób naturalny, jako to, co naturalnie sensowne. Człowieka przedhistorycznego określa zgoda, człowieka historycznego – jej brak. Przyjmując odpowiedzialność za swój los, człowiek historyczny stawia problem sensu na nowo. Ludzkość historyczna nie stara się uniknąć odpowiedzi na pytania o zakres wolności czy zakres przestrzeni, którą sam tworzy i powiększa. Podporządkowanie przyrodzie zastępuje jej podbojem, życie społeczne

---

<sup>1</sup> J. Patocka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, s. 84.

nabiera cech wzajemnej współpracy, a często rywalizacji – życie staje się bardziej ryzykowne. „Tak samo bardziej ryzykowne jest owo wyraźnie pytające poszukiwanie, jakim jest filozofia, niż owo mgliste odgadywanie, jakim jest mit. Jest bardziej ryzykowne, ponieważ tak samo jak działanie jest ono inicjatywą, która się rzeka siebie samej w tym samym momencie, kiedy zostaje wyraźnie uchwycona – oddaje się w ręce nie kończącego się współzawodnictwa poglądów, które pierwotne zmysły myślicieli prowadzi do czegoś nieoczekiwanego i nieprzewidzianego, jest bardziej ryzykowne, ponieważ całe życie indywidualne i społeczne wciąga w sferę zmiany sensu, w sferę, w której musi ono całe zmienić swą strukturę, ponieważ zmienia swój sens. Właśnie to oznacza historia”<sup>2</sup>.

Podobną próbę określenia początków myślenia historycznego<sup>3</sup> daje Mikołaj Bierdiajew, który stawiając pytanie: co to jest to, co historyczne?, wskazuje trzy etapy narodzin człowieka historycznego. Pierwszy to organiczne trwanie, w którym myśl jest statyczna i nie potrafi jeszcze objąć dynamiki dziejowej, w okresie drugim harmonia trwania zostaje zaburzona przez kataklizmy i katastrofy. W okresie tym, zdaniem Bierdiajewa, następuje rozszczepienie przedmiotu i podmiotu, który traci poczucie integralnego trwania w przedmiocie. To właśnie w tym okresie zaczyna rodzić się pierwsza refleksja nad poznaniem historycznym, a jednocześnie przeciwstawione zostaje to co historyczne, z historyzmem. Historyzm właściwy nauce nie pozwala wyjaśnić tajemnicy tego, co historyczne, wręcz odrzuca wszelkie możliwości jego wyjaśnienia. W celu odnalezienia sensu ludzkiego istnienia człowiek musi przekroczyć owo rozdwojenie, znaleźć wewnętrzny sens tego, co historyczne, a więc tego, co autentycznie ludzkie. To właśnie trzeci etap, „kiedy po przeżyciu upadku określonego ładu historycznego, po przeżyciu momentu rozszczepienia i rozdwojenia, można przeciwstawić te dwa momenty – moment bezpośredniego trwania w historii i moment rozszczepienia z nią, aby przejść w trzeci stan ducha, który nadaje szczególną ostrość świadomości, szczególną możliwość refleksji i równocześnie dokonuje się szczególne zwrócenie ludzkiego ducha ku tajemnicy tego, co historyczne”<sup>4</sup>.

Filozoficzna refleksja nad ludzką historią zrodzona została więc z chęci wyjaśnienia sensu ludzkiego istnienia, stała się narzędziem refleksji nad możliwością przekroczenia przypadkowości egzystencji, poszukiwania ładu, praw i mechanizmów procesu dziejowego. W kontekście filozoficznym dzieje stają się podstawą ontologiczną dla rozważań nad kondycją człowieka. Historia staje się kontekstem dla ukazania statyki i dynamiki bytu. Rozważana jest koncepcja czasu i podejmowane są próby jego wartościowania. Historia zaczyna być pojmowana jako nauka o czasie, „który upłynął nasycony ludzkimi działaniami oraz obiektywnymi, utrwalonymi w kulturze rezultatami tych działań”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>3</sup> W tym miejscu świadomie nie będziemy dokonywać dystynkcji metodologicznych, czy źródła refleksji nad dziejami możemy nazywać historią czy filozofią historii.

<sup>4</sup> M. Bierdiajew, *Sens historii*, Kęty 2002, s. 11.

<sup>5</sup> Z.J. Czarnecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 11.

Czas staje się narzędziem wartościowania działań zbiorowych i indywidualnych, które same przez się stają się obiektywizacją pewnych wartości, nawet wtedy, kiedy przez historyka odczytywane są jako aksjologicznie obojętne. Ów aksjologiczny kontekst wikła refleksje nad historią w kontekst filozoficzny, a konkretniej – metafizyczny. Filozofia historii, a może metafizyka historii, zaczyna uwzględniać dwa aspekty refleksji. Rozpatruje dzieje w ich statyce i dynamice. Bardzo trafnie zauważa to Marek Wichrowski, który pisze, że „pierwsza, wsłuchując się w byt, wyłania z niego atrybuty istotne, spełniające warunki prawdy, uniwersalności, niezmienności i wieczności. Ta druga, nie ignorując orzeczeń uniwersalnych (np. praw logiczno – ontologicznych), zabiega o poznanie przemijającego, zmiennego, zanurzonego w czasowości bytowania zjawisk”<sup>6</sup>.

Dynamika i statyka dziejów, to dwa filozoficzne konteksty oceny procesu dziejowego. W historycznych sporach nad dziejami dwa konteksty ścierały się ze sobą, czasami dążąc do zniesienia jednego z nich, w innych przypadkach uzupełniały się. Mimo to oba mają swoje uzasadnienie w filozofii dziejów. Dialektyka procesu dziejowego może skutecznie łączyć oba paradygmaty, poszukiwać zmienności mechanizmów dziejowych w stałości ich występowania – dynamika procesu zmian podlega ocenie zgodnej ze stałymi prawami historycznymi prezentowanymi przez wiele szkół filozofii dziejów. Bo przecież „trwanie kojarzone często z dynamiką oznaczać może zarówno bierną niezmiennność, jak i swoistą niezmiennność tego, co się spełnia w procesie stawania się, bądź istnieje w nim jako cel: jest tedy – wciąż mówię o trwaniu – w jednym i drugim przypadku ciągłością nieprzerwaną. Ale trwać może przemijanie również ciągle i nieciągłe lub to, co przeminęło, jeśli się w pamięci ostaje jawnej lub niejawnej albo i poza pamięcią jako rzecz, która zgubiła się w przestrzeni lub w czasie, ale odnaleźć się może. [...] Akt tedy trwania nie jest – choć być może – opozycyjną wyłącznie alternatywą dynamiki, lecz i jej współlokatorem”<sup>7</sup> – pisze Jakub Litwin.

Problematyka filozofii dziejów, jak widać, obejmuje swoim zakresem bardzo szerokie pola zainteresowań. Ich wskazanie pozwoli skonstruować nam w miarę precyzyjną definicję tej dziedziny filozoficznej. Nie każda refleksja nad dziejami zasługuje bowiem na określanie jej filozofią dziejów bądź historiozofią. Zwróciliśmy już uwagę na kluczowe dla owej refleksji pojęcie sensu. To on wytycza ogólnofilozoficzne ramy zainteresowania dziejami, ale jak również pisaliśmy – metafizyczne ramy wytyczone przez statykę i dynamikę dziejową. Można więc powiedzieć, że sens dziejów to pewien proces powiązanych ze sobą wydarzeń, które układają się w pewien schemat pozwalający stwierdzić ich wartość lub ją zanegować. Pozwala on stwierdzić ogólne kierunki rozwoju dziejów, bądź im zaprzeczyć jak też zdecydować o ogólnej ocenie wydarzeń dziejowych. Jak pisze Zbigniew Kuderowicz, to właśnie próba spełnienia obu tych postula-

<sup>6</sup> M. Wichrowski, *Spór o naturę czasu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 9.

<sup>7</sup> J. Litwin, *Przedmowa* [w:] *Zagadnienia historiozoficzne*, J. Litwin (red.), Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977, s. 7.

tów tworzy wielość koncepcji filozofii dziejów, dzięki którym proces dziejowy ma stać się bardziej zrozumiałą, a zatem – sensowną. „Filozofia dziejów, nawet gdy przeczy ogólnemu sensowi historii, usiłuje wytłumaczyć przebieg dziejów, a zarazem ocenić ich składniki. Intencja rozjaśniania dziejów przez nadanie lub odmówienie im ogólnego sensu wyznacza kierunek zainteresowań historiozoficznych”<sup>8</sup>.

Poznanie najbardziej ogólnych właściwości procesu dziejowego staje się naczelnym postulatem rozważań nad ludzkimi dziejami. W ten sposób filozoficzna dyskusja nad historią może dotrzeć do schematów jej analiz, elementów podstawowych, sił i prawidłowości nią rządzących. Jak zauważa Grzegorz Mitrowski, „filozof w przeciwieństwie do historyka, nie tyle opisuje, ile wyjaśnia, poszukuje »ostatecznej« przyczyny lub celu – co jest niczym innym jak wartościowaniem szeroko pojętego doświadczenia. Dlatego w większym stopniu mówi on nie o rzeczywistym zachowaniu, lecz ideale zachowania się człowieka”<sup>9</sup>. Ta filozoficzna perspektywa różni filozofię dziejów od innych dziedzin historycznych. Stąd może często pomniejsza się jej znaczenie dla badań historycznych. Dla historyka liczą się bowiem fakty i ich interpretacja, a dla filozofa dziejów są one ważne o tyle, o ile wspomagają wizję, która się konstruuje. Nie oznacza to jednak, że filozofia dziejów zrywa zupełnie ze światopoglądem historycznym. Można zaryzykować twierdzenie, że bez niej refleksja historyczna byłaby bardzo uboga. To właśnie filozofia dziejów pozwala spojrzeć na ludzkie dzieje z perspektywy szerszej niż ta, która sprowadza się do obiektywnego badania faktów. Pozwala określić czym jest prawda historyczna i czy w ogóle można o niej mówić. W tym sensie rozum historyczny nie mógłby funkcjonować bez rozumu historiozoficznego<sup>10</sup>.

## 1. Historia a filozofia historii

Nie można jednak wyjaśnić różnic między myśleniem historycznym, czy historią a filozofią historii bez chociaż ogólnego ujęcia, czym jest ta pierwsza i w jak ją rozumieć. Oczywiście pominiemy tu szczegółowe analizy definicji historii, które w toku jej rozwoju nabierały coraz to nowych znaczeń w zależności od rozwoju metod i zakresu zainteresowania tej nauki. Chodzi nam tylko o wskazanie ogólnych ram definicyjnych. Jak pisze Jerzy Topolski, „w ciągu wieków termin historia przybierał co najmniej dwa zasadnicze znaczenia: odpowiednika dziejów (*res gestae*) oraz określenia relacji o tych dziejach (*historia rerum gestarum*)”<sup>11</sup>. W pierwszym znaczeniu ramy historii wyzna-

<sup>8</sup> Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 5.

<sup>9</sup> G. Mitrowski, *Kosmos, Bóg, Czas*, Katowice 1993, s. 53.

<sup>10</sup> Pojęcia „rozum historiozoficzny” używa Marek Wichrowski pod wpływem filozofii Diltheya, a pojmując go jako dynamiczną strukturę, wspólną część wszystkich dotychczasowych wizji historiozoficznych, łączących w całość problematykę spekulatywną; można go traktować jako wytwórcę wszystkich pytań, które rodzi refleksja nad dziejami.

<sup>11</sup> J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 49.

zione są przez samo pojęcie dziejów, które można tu rozumieć – jak pisze amerykański historyk Philip Bagby – jako zdarzenia przeszłości<sup>12</sup>. Nawet to znaczenie nie jest przez samych historyków traktowane jednoznacznie. Jeżeli stosujemy to znaczenie bez określenia jakiegoś zakresu chronologicznego czy rzeczowego, dzieje rozumieć będziemy jako całość zaszłych w przeszłości faktów albo jako świadomość historyczną, czyli zespół wyobrażeń ludzkich na temat dziejów i wypływających z nich wniosków. Kiedy jednak pojęcia tego używamy z przymiotnikiem określającym przynajmniej jeden z tych zakresów, termin ten będzie oznaczał po prostu „dzieje”.

Historia rozumiana jako *historia rerum gestarum* również ma co najmniej dwa zakresy znaczeniowe. Z jednej strony może oznaczać procedurę badawczą rekonstruującą dzieje („metodologia historii”), bądź rezultaty tej rekonstrukcji wyrażone w postaci ustalonych przez historyka twierdzeń o dziejach.

W innym, bardziej współczesnym znaczeniu próba wyjaśnienia pojęcia „historia” polega na rozróżnieniu między historią traktowaną jako dzieje i jako nauka (wiedza), używając pojęcia „historiografia”, który ma zdaniem wielu historyków znaczenie pomocnicze, choć niezwykle istotne<sup>13</sup>.

Podsumowując, można zatem określić trzy zasadnicze znaczenia terminu historia – historia jako całość przeszłych wydarzeń (dzieje), historia jako czynność badawcza (metodologia) i jako rezultat tych czynności, czyli zbiór twierdzeń o dziejach (historiografia).

### 3. O sposobach pojmowania historiozofii

Teraz możemy podjąć próbę przedstawienia definicji filozofii dziejów czy też, jak chce inna tradycja, historiozofii. Jak pokazaliśmy, historia jako nauka (w powyższej próbie wyjaśnienia terminu historia, dwie ostatnie oznaczają historię jako naukę), opierając się na historycznych źródłach wnika do zdarzeń, które już minęły, a które stanowią ciąg wzajemnie zależnych faktów i wydarzeń. Jak pisze Wichrowski, „jej spojrzenie jest z zasady selektywno-aspektywne, a obrazy dziejów fragmentaryczne – przedmiotem naukowych dociekań historyka bywa skrawek przeszłości, lecz nie ludzka przeszłość w ogóle”<sup>14</sup>. To filozoficzna refleksja nad dziejami stara się dzieje ludzkie przedstawić właśnie jako całość. Jak staraliśmy się wykazać wcześniej, różnica między historią a filozoficzną jej refleksją polega na poszukiwaniu ich sensu, a więc wzniesieniu się ponad

---

<sup>12</sup> Bagby używa pojęć „historia” i „dzieje” w ujęciu metodologicznym, które służyć ma do odróżnienia pracy i dokonań historyków od samych zdarzeń historycznych, zob. P. Bagby, *Kultura i historia*, Warszawa 1975, s. 58.

<sup>13</sup> Nie jest naszym zamiarem pomniejszanie roli historiografii, ponieważ oczywiste jest, że ma ona ogromną rolę w pracy historyka, jednak na potrzeby tego opracowania, ukazanie – nawet syntetyczne – specyfiki historiografii i etapów jej rozwoju wykraczałoby poza jego zakres.

<sup>14</sup> M. Wichrowski, op.cit., s. 9.

naukowe, fragmentaryczne ujęcie zdarzeń historycznych – poszukiwaniu tego, co było „w ogóle” a nie „w szczególe”. „O poznanie tego, »co było w ogóle«, zabiega właściwa historiozofia, tj. spekulatywna filozofia historii, która formułuje tezy dotyczące całego przebiegu dziejów (prawa, trendy, przeznaczenia, sensy, prawidłowości, cele, uwarunkowania) oraz buduje schematy prospektywne. Poczynania nauk historycznych poddaje analizie tzw. krytyczna filozofia historii. Wspólnie z metodologią krytyka filozoficzna wyjaśnia położenie nauk historycznych na mapie wiedzy i określa ich naturę, rozważa specyficzny problem prawdy, bada obiektywność i skuteczność sposobów wyjaśniania historycznego ma wyraźne nastawienie epistemologiczne – z reguły nieufne wobec wszelkiej spekulacji nad sensem *rerum gestarum*”<sup>15</sup>.

Nie oznacza to jednak, że owo rozróżnienie jest dogmatycznie traktowane zarówno przez filozofów, jak i historyków. Przemiany filozofii, a zatem i filozoficznej interpretacji historii każą przewartościować stosunek filozofów do *res gestae*, a także historyków do *rerum gestarum*. Przemiana postmodernistyczna, kwestionując tradycyjne postawy myślenia filozoficznego, wpływa automatycznie na filozoficzne podstawy respektowane także przez historyków, a jednocześnie zbliża historię do historiozofii. „Opierając się na założeniu, że jedyną godną uwagi jest przeszłość historyczna (tekstowa) wykreowana przez historyka, narratywistyczna filozofia historii »zabiła« dzieje (*res gestae*) jako przedmiot badań historycznych, pozostawiając jedynie analizę ich interpretacji, a więc pisarstwa historycznego (*rerum gestarum*). Przeszłość – jak już twierdzili filozofowie końca XIX wieku, tacy jak Nietzsche czy Dilthey – jako bezpośredni przedmiot naszego poznania, nie istnieje. To obserwatorzy historycy powołują ją do istnienia”<sup>16</sup>. Do mniemywać można, że próby uwolnienia historii od filozoficznej spekulacji nie mają najmniejszego sensu. Tendencja scjentystyczna w naukach historycznych zwalnia historyka od wielu wysiłków związanych z filozoficzną spekulacją nad dziejami, ale jednocześnie może je pozbawiać szerszego spojrzenia na dzieje, np. na problem istnienia bądź nieistnienia prawdy, do której się zmierza, przekonania o istnieniu obiektywnej, zewnętrznej wobec historyka rzeczywistości czy w końcu o wartości źródeł historycznych. Poszukiwania łączności między naukami historycznymi a filozofią nie wpłyną na autonomię nauk historycznych, mogą jedynie dać historykom narzędzia, których do tej pory nie uwzględniali w swoich badaniach. Uzupełnienie krytyki o spekulację – być może nazbyt prowokacyjne – rzeczywiście może zburzyć dotychczasowe tradycyjne postawy, ale jednocześnie pozwala postawić inne wartości poznania historycznego przed ideą prawdy. W tym znaczeniu krytyczna i spekulatywna filozofia historii mogą się uzupełniać a nie wykluczać. Pisz o tym sam Jerzy Topolski, zauważając, „że muszą się znaleźć historycy, których głównym zadaniem będzie nie narracja faktograficzna, lecz narracja podporządkowana tropieniu prawidłowości, budowaniu konstrukcji teo-

<sup>15</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>16</sup> E. Domańska, *Filozoficzne rozdroża historii* [w:] E. Domańska J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994, s. 24.

retycznych, odkrywaniu struktur ludzkiego działania i formułowaniu praw. Obok nich muszą istnieć historycy dbający o budowanie powiązanego wewnątrznie również nie oderwanego od inspiracji teoretycznej, obrazu dziejów<sup>17</sup>. Te zadania mogą być skutecznie zrealizowane właśnie dzięki historiozofii wskazującej na prawa, trendy, przeznaczenia, sensy, prawidłowości, cele i determinanty procesu dziejowego rozpatrywane zarówno w „megahistorii”, „panhistorii” ale także w „mikrohistorii” i mikrohistorii<sup>18</sup>.

Biorąc pod uwagę wszystkie te analizy i podkreślając silne, historyczne związki filozofii dziejów z naukami historycznymi, możemy podjąć próbę skonstruowania definicji historiozofii bądź według innej tradycji – filozofii dziejów.

Biorąc pod uwagę szeroki filozoficzny, jak również historyczny kontekst rozważań nad dziejami, historiozofią bądź też filozofią dziejów, możemy nazwać taką dyscyplinę filozoficzną, która zarówno w sposób spekulatywny, jak też krytyczny poszukuje wyjaśnienia istoty procesu dziejowego zarówno w jego dynamice, jak też w ujęciu statycznym. Refleksja ta bierze pod uwagę szereg uwarunkowań owego procesu z uwzględnieniem jego sensu, praw nim rządzących, przeznaczenia, prawidłowości, celu a także determinant. Przedmiotem badań są zarówno same dzieje, jak i sposób ich postrzegania przez ludzi, a także różne sposoby jego interpretacji. Do najważniejszych pytań, które stawia historiozofia można zaliczyć następujące:

- czy dzieje mogą być przedmiotem doświadczenia?
- czy można zauważyć jakiś konkretny schemat zmiany dziejowej?
- czy istnieje sens dziejów?
- czy sens dziejów istnieje w nich samych czy poza nimi?
- jakie są determinanty procesu dziejowego?
- czy przemiany dziejowe można wartościować?
- czy zmiana dziejowa związana jest ze wzrostem wartości pożądaných czy z ich ubytkiem?

Jak wspomnieliśmy wcześniej, kluczowe dla filozofii dziejów jest pojęcie sensu dziejów. Jak pisze Zbigniew Kuderowicz, „dyskusja nad sensem dziejów ważna jest z co najmniej dwu powodów teoretycznych: 1) służy określeniu kierunków dziejów względnie zaprzeczeniu ich ogólnej tendencji i 2) decyduje o ocenie wydarzeń i epok. Z dążeń do spełnienia tych obu postulatów powstają koncepcje sensu dziejów, czyli pojęcia lub zasady, w świetle których proces dziejowy ma stać się zrozumiałym i możliwym do oceny. Filozofia dziejów nawet gdy przeczy ogólnemu sensowi historii, usiłuje wytłumaczyć

<sup>17</sup> J. Topolski, op.cit., s. 560.

<sup>18</sup> Pojęć tych używa Czesław Bartnik, a za nim Marek Wichrowski, nadając im określony, filozoficzny sens. „Megahistoria” to w tym znaczeniu dzieje rodzaju ludzkiego od czasów przedludzkich, „panhistoria” to dzieje ludzkie wraz z wszechświatem, „megahistoria” to historia zbiorowości a „mikrohistoria” to życie jednostki. W tej perspektywie – zdaniem Wichrowskiego – obiektu dociekań historiozoficznych należałoby szukać raczej w dwóch pierwszych obszarach, rzadziej w trzecim i czwartym, co w kontekście wielości stanowisk filozofii i prób wyjaśniania procesu dziejowego i wielości jego determinant może być raczej założeniem wymagającym szerszej dyskusji.



przebieg dziejów, a zarazem ocenić ich składniki, Intencja rozjaśniania dziejów przez nadanie lub odmówienie im ogólnego sensu wyznacza kierunek zainteresowań historiozoficznych<sup>19</sup>.

Kiedy zatem stawiamy historiozoficzne pytanie o sensowność procesu dziejowego będziemy mieli na myśli przede wszystkim kierunek dziejów, ich wartość, a także podmiot, który ów sens odczytuje bądź tworzy. W najogólniejszym ujęciu historiozofia to ontologia dziejów (*res gestae*), ale również epistemologia dziejów (*rerum gestarum*) i ich aksjologia. W pierwszym przypadku historiozofia (filozofia dziejów) pyta o naturę rzeczywistości dziejowej i społecznej, ale również w ujęciu dynamicznym o naturę zmienności rozwoju i czasu, które wpływają na rozumienie ogólnych tendencji rozwojowych ludzkich dziejów. Pytania te są również pewną płaszczyzną dla formułowania filozoficznych pytań o naturę ludzkiego istnienia, która w kontekście historiozoficznym odgrywa niebagatelną rolę. Czym jest człowieczeństwo, czym jest i jaka jest ludzka natura czy – w końcu – jakie jest miejsce człowieka w świecie przyrodniczym i społecznym pozwalają dokładniej ocenić naturę procesu dziejowego. „Ich ważność dla filozofii dziejów jest oczywista; wszak tłumaczą działalność ludzką, motywy nią rządzące i granice jej skuteczności, a bez tego interpretacja procesu dziejowego nie byłaby możliwa<sup>20</sup>. Należy również dodać, że związki filozofii dziejów z ontologią zawsze były dość ściśle, ale też symetryczne. Ontologia, formułując ogólne przesłanki, często inspirowała rozwiązania historiozoficzne, tak jak historiozofia, interpretując sam proces dziejowy, wpływała na ontologiczne koncepcje natury człowieka czy problematykę zmienności i rozwoju.

Pojmowanie historiozofii w drugim znaczeniu, jako epistemologii dziejów, wskazuje na silne związki z tą klasyczną dyscypliną filozoficzną. Czym jest historyczne wyjaśnianie, czym jest obiektywizm i wartościowanie w poznaniu historycznym, co w poznaniu historycznym jest dostępne podmiotowi, czy próba powiązania kryteriów prawdy z kryteriami wartości wiąże filozofię dziejów z teorią poznania, a w szczególności z filozofią nauki. Przemiany w interpretowaniu procesu dziejowego podlegały bezpośrednio sporom teoriopoznawczym, jakie ujawniały się w historycznym rozwoju filozofii. Z jednej strony model wyjaśniania dedukcyjno-nomologicznego Carla Hempela oparty na założeniu, że jakiegokolwiek wyjaśnianie zdarzeń jest możliwe wyłącznie wtedy, kiedy ukazuje, jak przejawiają się przez nie uniwersalne prawa i prawidłowości, z drugiej collingwoodowski model wyjaśniania racjonalnego, który każe uwzględniać perspektywę hermeneutyczną dla pełniejszego rozumienia historii i procesów w niej zachodzących, z jednej strony dostarczały inspiracji teoretycznych samej historiozofii (np. teoria kumulatywistyczna czy pozytywistyczne koncepcje dziejów), z drugiej pozwoliły ukształtować metodologię historyczną jako odrębną dyscyplinę naukową. Nawet obecnie mamy do czynienia ze zmianami, które oddziałują zarówno na filozofię,

<sup>19</sup> Z. Kuderowicz, op.cit., s. 5.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 19.

jak i filozofię historii. Wiąże się ze z filozofią postmodernistyczną, która kwestionuje tradycyjne ujęcia problematyki epistemologicznej. Jak pisze Topolski, „zaczęło się opuszczanie solidnej budowli filozoficznej mającej precyzyjne oparcie w klasycznym rozumieniu prawdy i lustrzanej (*mirror*) koncepcji języka rozumianego jako adekwatne narzędzie pozwalające mówić o rzeczywistości wprost. Konstruowanie na zasadzie zakwestionowania czegoś i sceptycyzmu, w zamian za dotychczasowe fundamenty, wysunęło idee tolerancji, pluralizmu i wolności na czoło przed ideę prawdy”<sup>21</sup>. Wzajemne inspiracje filozofii dziejów i epistemologii czy epistemologii historycznej wskazują na stałą tendencję do sublimowania pytań stawianych przez teoretyków tych trzech dyscyplin, odnoszących się zarówno do historycznego wyjaśniania, obiektywizmu i wartościowania czy narracji i interpretacji. Tam, gdzie poznanie stanowi najistotniejszy składnik światopoglądu filozoficznego, problematyka interpretacji wiedzy, hierarchii rodzajów poznania, kryteriów prawdy i dostępności poznania wywiera istotny wpływ na historiozofię. „Nie powinno zatem zaskakiwać, że napięcia powstające na skutek ścierania się różnych tradycji myślowych od czasu do czasu znajdują wyraz w dyskusjach, które dotyczą problemów powstających na gruncie krytycznej filozofii historii”<sup>22</sup>.

Związki filozofii dziejów z ontologią i epistemologią, czyli z najbardziej klasycznymi dyscyplinami filozoficznymi, wydają się naprawdę małe, jeżeli spojrzymy na jej „uwikłanie” w sferę wartości. Perspektywa aksjologiczna stanowi najważniejszy punkt odniesienia dla historiozofii zarówno, kiedy spojrzymy na problem podmiotu dziejów, ich przedmiotu, a także samego badacza, który konstruując wizję dziejów wartościuje ich przebieg, mechanizmy, prawidłowości i cele. Już samo pojęcie sensu dziejów zawiera w sobie element wartości filozoficznej. Zatem problem wartości występuje zarówno w samym kontekście wydarzeń historycznych, jak również na etapie odniesienia do poszczególnych składników procesu dziejowego i przy konstruowaniu konkretnych koncepcji dziejowych. Już samo pojęcie czasu historycznego wypełnionego wydarzeniami przeszłości ukazuje silny związek z aksjologią. Jak pisze Zdzisław Czarnecki, „zachodziły w nim bowiem procesy, ujawniały się indywidualne i zbiorowe działania, które z jednej strony same były obiektywizacjami jakichś wartości, z drugiej zaś, właśnie z tego powodu, pozostają zawsze, choć w zróżnicowanym stopniu, w jakiejś relacji do preferencji aksjologicznych samego historyka”<sup>23</sup>. Tak więc, z jednej strony sama natura dziejów może być poddana wartościowaniu uzależnionemu od przyjęcia określonego światopoglądu filozoficznego (np. materialistyczna bądź idealistyczna wizja świata), z drugiej należy brać pod uwagę system wartości samego badacza, który to

<sup>21</sup> J. Topolski, *Wprowadzenie* [w:] E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994, s. 3.

<sup>22</sup> *Encyklopedia filozofii*, T. Honderich (red.), t. 1, Poznań 1998, s. 339.

<sup>23</sup> Z.J. Czarnecki, *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992, s. 25.

system sam w sobie jest pewnym fragmentem rzeczywistości i ma ogromny wpływ na przyszłe rozwiązania teoretyczne. „Łatwo dostrzec – pisze Topolski – że za każdą oceną właściwą, wyrażoną w sposób bardziej wyraźny lub bardziej ukryty, kryje się określony pogląd danego badacza na proces dziejowy, czyli daje znać o sobie wiedza pozazródłowa w swej funkcji systemu wartości”<sup>24</sup>. Jak widać problem wartości jest integralnie związany z problematyką dziejową. Z jednej strony jest on zdeterminowany przez bliskość wydarzeń w określonym doświadczeniu historycznym podmiotu poznania, z drugiej związany jest z zakresem uogólnień teoretycznych dotyczących mechanizmów dziejowych zarówno w sferze materialnej, jak też duchowej, a więc bezpośrednio związanej z wartościowaniem.

Wspomnieliśmy wyżej, że nie każdą refleksję nad historią można uznać za filozoficzną. W myśleniu historiozoficznym najistotniejsze poszukiwanie istoty procesu dziejowego, a więc poszukiwanie jego sensu. Nawet bardzo ogólny przegląd stanowisk filozofii dziejów pozwala zauważyć, że ta naczelna wartości filozoficznej refleksji nad dziejami zależna była od systemu aksjologicznego dominującego w określonym okresie historycznym. Konstruowanie wizji optymistycznych, dominujących chociażby w koncepcjach oświeceniowych czy skrajnie pesymistycznych, np. okresach wielkich kryzysów społecznych i historycznych, staje się manifestacją aprobowanych społecznie wartości. Pojęcia postępu i regresu używane do określania schematów zmiany historycznej same w sobie są elementami światopoglądu wartościującego, mówiąc o doskonaleniu się ludzkości bądź też jej stopniowym upadku. Można powiedzieć, że to przez odniesienie się do wartości ludzkie życie w swym wymiarze jednostkowym, jak też społecznym nabiera określonego sensu, tworzy pewną strukturę znaczeń. „Te także, determinującego świadomość, konstytuują go jako podmiot określonych działań, czyli wyznaczają ich intencjonalność. Działania, nie tylko wyróżniających się spośród innych ze względu na właściwa im formę, czyli wartości, ale również i treści”<sup>25</sup>. Proces dziejowy nabiera zatem sensu o ile odczytywany jest przez podmiot owych dziejów jako istniejący bądź nieistniejący, bo i negowanie jego istnienia też jest wartościowaniem. Dla historiozofa pytaniem zasadniczym w tym kontekście staje się pytanie o to, czy zmianę historyczną można obiektywnie wartościować i czy kierunek ten związany jest ze wzrostem czy pomniejszaniem wartości pożądaných. Należy również dodać, że stosunek między filozofią dziejów a odniesieniem do wartości jest symetryczny. „Zakładany system wartości – jak zauważa Kuderowicz – wyznaczał sposób hierarchizacji wydarzeń dziejowych i rozumienie ich tendencji rozwojowych. Natomiast postawa wobec współczesności, ocena czasów aktualnych i minionych decydowały wielokrotnie o tym, jakich wartości broniono i jaki system aksjologiczny budowano”<sup>26</sup>. Ma również

<sup>24</sup> J. Topolski, *Metodologia...*, s. 539.

<sup>25</sup> A. Zachariasz, *Idea postępu i jej kryzys we współczesnej kulturze europejskiej* [w:] *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, Z. Czarniecki (red.), Lublin 1992, s. 69.

<sup>26</sup> Z. Kuderowicz, *op.cit.*, s. 20.

swoje odniesienia praktyczne, bo poszukiwanie kryterium prawdziwości ocen dziejowych zaspokajając ma potrzeby intelektualne i moralne ludzi stawiających pytania o sens ludzkich dziejów. Ma funkcję praktyczną, ponieważ stanowi ramy odniesienia, pozwala konstruować tę część światopoglądu, która ma wymiar konkretny, staje się punktem orientacyjnym w procesie, który możemy nazwać tradycją rodzaju ludzkiego, który konstruowany jest dzięki przeszłości, teraźniejszości i określaniu horyzontów przyszłości. Aktualne odniesienia sensu spięte są niejako klamrą przeszłych wydarzeń i antycypacji przyszłości. „Biorąc pod uwagę kontekst dziejowy, odpowiadając sobie na pytanie, czym jest świat i społeczeństwo, czym jest człowiek – odpowiadamy także na pytanie, co jest naczelnymi wartościami nadającymi im sens”<sup>27</sup>.

#### 4. Historiozofia i filozofia dziejów

W niniejszym opracowaniu często zamiennie używaliśmy dwu pojęć – historiozofii i filozofii dziejów. Rzeczywiście w literaturze dotyczącej filozoficznym aspektem dziejów często pojęć tych używa się zamiennie. Moglibyśmy przyjąć te dystynkcje, gdyby nie określały one jednak pewnej specyfiki tej refleksji filozoficznej. Oba te pojęcia mimo pewnych podobieństw – przecież dotyczą one filozoficznych ujęć procesu dziejowego – wskazują na pewne tradycje problematyki filozofii historii. Mówi się, że pierwszym historiozofem był św. Augustyn. To on zwalczył cykliczną koncepcję czasu, a wprowadzając czas linearny, umożliwił refleksję dziejową. Mimo że nie traktował problematyki dziejowej jako dyscypliny samodzielnej sformułował jej zakres zainteresowania. Wprowadzenie czasu linearnego dało możliwość rozpatrywania dziejów jako procesu rozwojowego, w którym zjawiska pojawiają się w sposób niepowtarzalny i nowy. Jednakże to nie św. Augustyn użył terminu „historiozofia”. Jego twórcą był August Cieszkowski, który w *Prolegomenie do historiozofii* wskazał na specyficzny wymiar historiozofii, a jak się okazuje – inny niż w ujęciu filozofii dziejów. Używanie terminów „historiozofia” i „filozofia dziejów” zamiennie nie jest poważnym błędem, w literaturze dotyczącej dziejów bardzo często spotkać można ten właśnie sposób używania tych pojęć. Jeżeli jednak wskazujemy na pewne tradycje i specyfikę ujęcia problematyki wskazanie różnic staje się niezbędne. August Cieszkowski wprowadzając termin „historiozofia” nadał mu bardzo określony charakter – miała być ona absolutną wiedzą historii, jej pole zainteresowania nie miało ograniczać się wyłącznie do zdarzeń przeszłych, ale wybiegać powinno w przyszłość, przewidywać przyszłe zdarzenia. Sam Cieszkowski, umieszczając historię pomiędzy „przeczuwaniem” a „spełnieniem”, gdzie fakty zmieniają się w czyny, pisz, że to właśnie oznacza punkt zwrotny dla filozofii dziejów i nowego jej ujęcia. „Ten punkt zwrotny – pisze – staje się następnie teorią,

---

<sup>27</sup> J. Szczepański, *Filozofia dziejów – oczekiwania i nadzieje* [w:] *Zagadnienia historiozoficzne*, J. Litwin (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 19.

absolutną wiedzą historii, czyli, obiektywnie rzecz wyrażając, »mądrością dziejów powszechnych«. Następnie zaś, przez stworzenie pojęcia organizmu historycznego, zdobyliśmy prawo do tej nazwy, skro widać jasno, że dotychczasowe filozofie dziejów były tylko systemami tymczasowymi i wywodami z pomysłowych twierdzeń filozoficznych, ale bynajmniej nie ściśle spekulatywnym rozwinięciem dziejów w ich organicznej idealności, jak to Hegel z filozofia jako taka zrobił<sup>28</sup>. W tym kontekście miała być ona wiedzą, która przenika plany Opatrzności wobec człowieka i świata, umieszczającą historie jako samodzielną siłę sprawczą.

Inaczej rzecz ma się z filozofią dziejów, która traktowana była jako fragment filozofii zajmujący się siłami, przebiegiem i sensem historii. Jako samodzielna dyscyplina pojawiła się stosunkowo późno, bo na przełomie XVII i XVIII wieku, mimo że wiele elementów filozoficznej refleksji nad dziejami można znaleźć znacznie wcześniej, bo już w filozofii starożytnej. „Nazwę »filozofia dziejów« wprowadził w połowie XVIII wieku znany filozof francuskiego Oświecenia Voltaire. Laicyzacji tej problematyki towarzyszyło ustanowienie filozofii dziejów jako specjalnego działu filozofii, w którym świadomie rozważa się pytanie o sens dziejów i poszukuje jego rozwiązania w analizie wydarzeń społecznych i kulturalnych, ich przebiegu oraz powiązań<sup>29</sup>”. Tak więc filozofia dziejów urastając do samodzielnej dyscypliny filozoficznej, stawała się osnową dla rozwoju innych dyscyplin naukowych, takich jak psychologia, socjologia, historia, a także metodologie nauk, w tym metodologii historii. Jak można zauważyć, starała się ona uwolnić od tłumaczenia dziejów w kategoriach religijnych (co nie znaczy, że wątki eschatologiczne w niej nie występowały). Jednakże proces jej rozwoju jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej skorelowany był z rozwojem nauk.

W tym kontekście można zaryzykować twierdzenie, że mimo tego samego przedmiotu zainteresowań, historiozofię i filozofie dziejów różni sposób jego ujęcia. Dla historiozofii charakterystyczna jest absolutyzacja dziejów, które często podlegają jakiejś providencji ujmowanej bądź w kategoriach religijnych (św. Augustyn), bądź w kategoriach „świeckich” (Cieszkowski, Hegel). Filozofia dziejów natomiast stara się proces dziejowy tłumaczyć, odwołując się do czynników kulturowych i społecznych, eliminując ów historiozoficzny absolutyzm dziejów. Określa to jednocześnie dwie tradycje filozoficzne refleksji dziejowej. „Ogólnie rzecz biorąc niemal wszystkie koncepcje wyjaśniające dzieje zawierają się między dwoma skrajnymi stanowiskami, które najlepiej chyba oddają, używane już poprzednio, terminy: fatalizm i woluntaryzm; zawierają się zatem między biegunami swego rodzaju »continuum« rozwijającego się od stanowiska widzącego podstawowe siły sprawcze dziejów poza człowiekiem i jego działaniem do stanowiska, które owa siłę sprawczą widzi w swobodnym działaniu obdarzonych szcze-

---

<sup>28</sup> A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972, s. 31.

<sup>29</sup> Z. Kuderowicz, op.cit., s. 6.

gólnymi siłami jednostek<sup>30</sup>. Obie tendencje tworzące dwie określone tradycje filozoficznej refleksji nad dziejami determinują na pewnych poziomach analizy użycie dwu odmiennych pojęć – historiozofia i filozofia dziejów. W konkretnych rozwiązaniach poszukiwanie sensu dziejów, mechanizmów zmiany i aksjologicznym do nich nastawieniu będzie skutkowało bogactwem stanowisk, szkół i kierunków filozofii dziejów i historiozofii. To podstawowe rozróżnienie pozwala na wskazanie stanowisk pesymizmu i optymizmu historycznego, kierunków zakładających heteronomiczny i autonomiczny sens dziejów, providencjalistycznych i antyprovidencjalistycznych, a także szereg kierunków wskazujących na konkretne determinanty procesu dziejowego, takich jak naturalizm, kulturocentryzm, socjocentryzm czy aksjocentryzm. Szczegółowe ich omówienie wykraczałoby poza ramy niniejszego opracowania, dlatego pozwalam sobie jedynie je zasygnalizować.

Problematyka dziejowa od samego początku powstania filozofii zajmowała w niej wiele miejsca, inspirując i czerpiąc inspiracje, opisując ogólne tendencje rozwojowe wykorzystując doświadczenia z przeszłości i kreśląc wizje przyszłości. Określała sens ludzkich dziejów utożsamiając go ze stanami przeszłymi (Rousseau, Spengler), ale także z przyszłymi (Toffler, Bacon). Nie oznacza to jednak, że współcześnie rola filozoficznej refleksji nad dziejami została umniejszona przez szybki rozwój wiedzy naukowej. Wręcz przeciwnie. Nauki społeczne, takie jak socjologia, psychologia czy ekonomia ograniczające się często do metod empirycznych i ilościowych, zwracają się coraz częściej do filozofii dziejów z jej uogólnieniami i syntezami. Stanowi również punkt odniesienia dla wyjaśniania procesów społecznych zarówno w wymiarze psychologicznych, jak i społecznym, których nie sposób ująć metodami znanymi z nauk społecznych. Na każdym etapie rozwoju wiedzy da się zauważyć zwrot ku myśleniu filozoficznemu, ich przyczyny – jak pisze Jan Szczepański – są „bardzo podobne do tych, które powodowały zainteresowanie książkami Troeltscha, Spenglera, Arnolda Toynbee i innych, mianowicie brakiem odpowiedzi naukowych na pytania »nieuniknione« i domagające się odpowiedzi natychmiastowych<sup>31</sup>. To przecież filozofia tworzy podstawy ontologiczne i epistemologiczne dla zrozumienia procesów zachodzących w świecie, nadaje im sens i określa ramy odniesień i uzasadnień. Wiele rozwiązań historiozoficznych inspirowało teoretyków z takich dziedzin, jak socjologia, psychologia, historia, ekonomia, a także przedstawicieli nauk przyrodniczych. Mimo że filozofia dziejów (historiozofia) nie należy do klasycznych działów filozofii ma swoje miejsce w dyscyplinach filozoficznych inspirując je i sama jest inspiracją zarówno dla filozofii, jak też innych nauk. Bo przecież filozofię historii można określić, „posługując się określeniem otwierającym, nie zamykającym: że polem jej badań może być i powinna najpełniejsza i najbardziej różnorodna

<sup>30</sup> J. Topolski, *Wolność i przymus w tworzeniu historii*, Poznań 2004, s. 27.

<sup>31</sup> J. Szczepański, op.cit., s. 13.

dynamika tego, co nazwać by można »ludzką kondycją« albo »ludzką egzystencją«, albo »losem ludzkim« – zarówno z perspektywy makro-, jak i mikrologicznej oraz onto- i epistemologicznej<sup>32</sup>.

## LITERATURA:

- Bagby P., *Kultura i historia*, Warszawa 1975.
- Bierdajew M., *Sens historii*, Kęty 2002.
- Czarnecki Z.J., *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*, Lublin 1992.
- Domańska E., *Filozoficzne rozdroża historii* [w:] E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994.
- Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii. Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, Warszawa 1972.
- Encyklopedia filozofii*, T. Honderich (red.), t. 1, Poznań 1998.
- Kuderowicz Z., *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973.
- Litwin J., *Przedmowa* [w:] *Zagadnienia historiozoficzne*, J. Litwin (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977.
- Mitrowski G., *Kosmos, Bóg, Czas*, Katowice 1993.
- Szczański J., *Filozofia dziejów – oczekiwania i nadzieje* [w:] *Zagadnienia historiozoficzne, praca zbiorowa*, J. Litwin (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977.
- Topolski J., *Metodologia historii*, Warszawa 1984.
- Topolski J., *Wolność i przymus w tworzeniu historii*, Poznań 2004, s. 27.
- Topolski J., *Wprowadzenie* [w:] E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994.
- Wichrowski M., *Spór o naturę czasu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995.
- Zachariasz A., *Idea postępu i jej kryzys w współczesnej kulturze europejskiej* [w:] *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, Z. Czarnecki (red.), Lublin 1992.

---

<sup>32</sup> J. Litwin, *Przedmowa* [w:] *Zagadnienia historiozoficzne*, J. Litwin (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1977, s. 7.