

Stanisław Kamiński

Główne koncepcje filozofii dziejów

Studia Philosophiae Christianae 18/2, 89-121

1982

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.

STANISŁAW KAMIŃSKI

GŁÓWNE KONCEPCJE FILOZOFII DZIEJÓW

Nie trudno zauważyć, że w myśli współczesnej wzrasta zainteresowanie historyzoficzną problematyką. Wywołane jest to przez samo życie. Często przecież powtarza się tezę, o zakręcie dziejów, na którym się obecnie mamy znajdować. Świadczy o tym również zmienność ogólnej sytuacji społeczno-politycznej, niepokój spowodowany brakiem orientacji co do kierunku kulturowych przemian oraz niedostatek informacji o samym człowieku historycznym w porównaniu z wiedzą o świecie.

Nauki humanistyczne obiecały wprawdzie (w zamian za wyzreczenie się filozofizmu) dostarczyć odpowiednich syntez, które pozwoliłyby lepiej zrozumieć bieg ludzkich spraw, ale dotąd nie wykonały swego przyrzeczenia. Może dlatego, iż przesadnie liczone tam na skuteczność statystycznych metod? W każdym razie ani psychologowie nie wyjaśnili zachowania się człowieka na tyle, aby można było skutecznie rozwijać pełną jego osobowość, ani socjologowie nie dali wystarczających podstaw dla szcześnieodajnej polityki społecznej i trafnie przewidującej futurologii. W takiej sytuacji wzmaga się zainteresowanie filozofów problemem, kim jest człowiek jako nieustanny twórca kultury oraz jaka jest natura jego dziejów. Nic przeto dziwnego, że każdy bardziej ambitny system filozoficzny poświęca sporo uwagi tym zagadnieniom¹.

Jeśli w filozofii w ogóle, to tym bardziej w filozofii dziejów brak jednak jednolitości nie tylko w rozwiązywaniu, lecz także w stawianiu problemów. Różnicują się bowiem poszczególne

¹ W sprawie koncepcji filozofii dziejów zob. np. D. Mackinnon, *On the Notion of a Philosophy of History*, London 1954; G. Cairns, *Philosophies of History*, NY (1963) 1971; U. Niederwemmer, *Methodologische Probleme neuerer Kritik der Geschichtsphilosophie*, Bochum 1968; J.L. Garcia Venturini, *Que es la filosofia de la historia?*, Buenos Aires 1969; H. Fain, *Between Philosophy and History*, Princeton 1970; R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt 1973; H. Védrine, *Les philosophies de l'histoire: déclin ou crise?* Paris 1975 oraz R.O. Gropp, *Geschichte und Philosophie*, Berlin 1977.

gólne podejścia przede wszystkim ze względu na rozmaite style i metody filozofowania, a następnie z uwagi na ściślejszy niż przy innych dyscyplinach związek historiozofii z naukami humanistycznymi, religią i życiową praktyką. Historyczna wiedza stanowi często niezastąpioną podstawę analizy istniejącego stanu rzeczy i przewidywania nawet dalekosiężnych skutków podejmowanych działań. Pociąga to za sobą większe niż przy innych dyscyplinach zaangażowanie filozofów, traktujących o dziejach tudzież pomnaża trudności w ocenie i wyborze odpowiedniej koncepcji filozofii dziejów. Aby ułatwić orientację w różnorodnych ujęciach historiozoficznej problematyki warto naszkicować jej rozwój oraz dokonać próby typologii rozmaitych koncepcji filozofii dziejów, zwracając szczególnie uwagę na genezę stanowisk i ich konsekwencje.

Filozofia dziejów, zwana także historiozofią², jest dyscypliną filozoficzną o ostatecznych czynnikach sprawczych, istocie i sensie ludzkich dziejów jako całości. Ze względu na to, że łączy się ściśle z dociekaniem nad poznaniem historycznym bywa czasem uprawiana pod tytułem: filozofia historii. Atoli trzeba pamiętać, że ostatni termin ma szerszy zakres. Obejmuje bowiem zarówno filozofię zdarzeń dziejowych, jak też filozofię nauki o tych zdarzeniach czyli epistemologię i metodologię nauk historycznych³. Stąd posługiwanie się nazwą „filozofia historii” pociąga za sobą konieczność wprowadzenia albo przydawek determinujących albo nowych terminów podporządkowanych tej ogólnej nazwie. I tak np. filozofię dziejów zowie się: metafizyką dziejów (F. Sawicki), syntetyczno-spekulatywną filozofią historii (A. Donagan, W. Dray) lub materialną filozofią historii (M. Mandelbaum), a epistemologię i metodologię nauk historycznych — historyką (J. Lelewel, J. G. Droysen, M. Handelsman), krytyką rozumu historycz-

² Nazwy tej używano dawniej a później zaprzestano, bo sugerowała moment irracjonalny, analogicznie jak teozofia. Dziś na nowo weszła w użycie w języku polskim.

³ Między filozofią dziejów a filozofią poznania historycznego zachodzą tak ściśle związki, że dzieła z filozofii historii często przeplatają jedną i drugą problematykę. Por. np. W.H. Walsh, *Philosophy of History*, London (1951) 1967⁵; H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris (1954) 1975⁶; E.H. Carr, *What is History?*, NY 1962; P. Weiss, *Philosophy of History*, NY 1962; W.H. Dray, *Philosophy of History*, Englewood Cliffs 1964; R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris (1938) 1967; P. Geyl, *Debates with Historians*, NY (1955) 1958; R.P. Moran, *Philosophy of History*, NY 1970; A. Marwick, *The Nature of History*, NY 1974; M. Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore 1977.

nego (neokantyści), logiką poznania historycznego (F. Sawicki, metahistorią (K. W. Thompson, Ch. Dawson), analityczno-krytyczną filozofią historii (R. Aron, H. Marrou, A. Donagan, W. Dray) lub formalną filozofią historii (M. Mandelbaum).

Problematyka filozofii dziejów pojawiła się tak wcześnie jak tylko zainteresowano się szczególnie porządkiem i kresem biegu wydarzeń ludzkich⁴. Początkowo wiązało się to z rozmaitymi mitami i religiami. Tłumaczono bieg świata np. walką światła z ciemnością (Zaratustra). Gdy już bardziej racjonalnie rozstrząsano filozoficzne zagadnienia, starano się wskazać naturalną przyczynę dziejów. Najczęściej przy tym przyjmowano cykliczność zdarzeń rodzaju ludzkiego oraz odwieczne ich zdeterminowanie (analogicznie do świata przyrody) przez jakiś rozum-ład, zwany (zależnie od przyjętej filozofii) Logosem, Koniecznością, Losem lub Przeznaczeniem. Niekiedy, korzystając również z odpowiednich informacji religijnych, uważano iż ludzkość w kolejnych okresach przechodzi jakąś degradację (według Platona ustrojową degenerację, a wedle Seneki upadek cywilizacji) albo periodyczną poprawę warunków życia (np. według Lukrecjusza przynajmniej możliwość osiągnięcia coraz większego szczęścia). Dopiero myśliciele chrześcijańscy, nawiązawszy do biblijnej historii zbawienia, całkowicie odrzucili cykliczność dziejów, a przyjęli dla ich przebiegu ostatecznie optymistyczny sens transcendentny⁵.

⁴ Rozwój filozofii dziejów m.in. przedstawiają: Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973; F. Wagner, *Geschichtswissenschaft*, Freiburg (1951) 1966². Wypisy i opracowania zbiorowe są m. in. następujące: *The Varieties of History*, wyd. E. Stern, NY (1956) 1960; *Deutsche Geschichte von Lessing bis Jaspers*, hrsg. K. Rössmann, Bremen (1959) 1961; *Philosophy of History*, ed. A. Donagan — B. Donagan, NY 1965; *Vérité et Historicité*, ed. H. Gadamer, La Haye 1972; *God, History and Historians*, ed. C.T. McIntire, NY 1977; *Philosophy and History*, ed. S. Hook, NY 1963; *Philosophy of History*, „Monist” 53 (1969), nr 1; *The Philosophy of History*, ed. P. Gardiner, NY 1974; *Philosophy of History and Action*, ed. Y. Yovel, Dordrecht 1978; *Problemy filozofii historii*, red. J. Litwin, Wrocław 1974 i *Zagadnienia historiozoficzne*, red. J. Litwin, Wrocław 1977.

⁵ Już starożytni Izraelici rozumieli dzieje jako nieodwracalny, jednorazowy bieg wydarzeń ku obiecanej przez Boga przyszłości szczęśliwej. Zob. W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Mainz 1961; A.P. Bos, *Providentia divina (Plato, Aristoteles)* Assen 1976; Ch. Parma, *Pronoia und Providentia (Plotyn, Augustyn)*, Leiden 1971; S. Verosta, *Johannes Chrysostomus, Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz 1961; G.L. Keyes, *Christian Faith and the Interpretation of History*, Nebraska 1966; J.B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris (1681) 1925 (po polsku 1972).

Szczególnie znaczące, teologiczno-filozoficzne ujęcie dziejów przedstawił w *De civitate Dei* św. Augustyn. Proces dziejowy zaczął się według niego na skutek zepsucia ludzkiej natury przez grzech pierworodny, a dokonuje się jako przechodząca określone etapy walka wiary (dobra) i niewiary (zła) w świecie. Człowiek, istota wolna, lecz działająca w stanie trwałej dysharmonii wewnętrznej, ma wybierać między tym, co Boże a tym, co ziemskie; tylko pierwsze bowiem gwarantuje mu zbawienie czyli pełne szczęście. Aby ludziom ułatwić właściwy wybór i jego realizację Bóg okazuje pomoc, dając łaskę uświęcającą i opiekując się nimi (Opatrzność Boża). Instytucją zaś ucieleśniającą społeczność Bożą i służącą zbawieniu ludzi jest Kościół Chrystusowy, stąd historia świecka winna być podporządkowana historii świętej. W szczególach teoria dziejów opiera się na teologicznej antropologii. Ogólne zamię rozwoju ludzkości natomiast stanowi urzeczywistnienie jej wiecznego zbawienia. Takie ujęcie historiozoficznej problematyki, kontynuowano w średniowieczu z tym jednak, że bp Otto z Freisingu dał koncepcję bardziej erudytyczną, Joachim z Fiore — bardziej symboliczną i apokaliptyczną, a Dante Alighieri — bardziej literacką. Zaczęto również wyróżniać epoki w dziejach (np. Hugo ze Św. Wiktora widział kolejno epokę prawa natury, prawa pozytywnego i łański). W końcu XIV w. już bardziej naturalnie wyjaśniał cykliczne dzieje „kultury świata” arabski historyk i polityk Ibn Chaldun, który wskazał na geograficzne, psychiczne, a zwłaszcza społeczno-gospodarcze czynniki rozwoju, ale nie odrzucił wiary religijnej jako czynnika utrzymującego państwo⁶.

Na początku czasów nowożytnych obok odnowienia dawnych ujęć próbowano łączyć przedstawienie dziejów zbawienia z syntetycznym podsumowaniem zdarzeń z życia Kościoła (np. J. B. Bossuet), akcentując jednak zawsze zależność procesu dziejowego od Opatrzności Bożej (np. G. W. Leibniz: historia divinae providentiae speculum est). Wyraźnie humanistyczną koncepcję filozofii dziejów zapoczątkował G. Vico⁷. Przeciwwstawiając się mechanycyzmowi Kartezjusza i ówczesnemu naturalizmowi w traktowaniu człowieka oraz pojawiając

⁶ Por. M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Chicago 1964².

⁷ Por. J. Chaix-Ruy, *J.B. Vico*, Paris 1967; F. Fellman, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg 1976; A. Caturelli, *Le nouveau monde dans la philosophie de l'histoire de Vico*, „Archives de Philosophie” 40 (1977) 203—214; S. Otto, *Die Geschichtsphilosophie G. Vico's*, „Philos. Rundschau” 25 (1978) 232—249.

historyczno-socjologiczne poznanie jako „nową naukę”, korzystając z ludzkiej samowiedzy, potraktował dzieje jako cykliczny ciąg przemian (okresy boskie, heroiczne i ludzkie) cywilizacyjnych. Twórcą cywilizacji jest naród, a jej podstawowym wyznacznikiem — religia. Tok wydarzeń jest kierowany przez Opatrzność, ale za pośrednictwem naturalnych czynników. Metodę takiej filozofii dziejów stanowią połączone refleksyjne zabiegi filozoficzno-historyczne i filozoficzne. Atoli typową dla XVIII w., czyli racjonalistyczno-naturalistyczną filozofię dziejów stworzył Ch. Montesquieu. Proces dziejowy próbował on wyjaśnić analogicznie jak przyrodę za pomocą obiektywnych przyczyn fizycznych i etnicznych.

Podobnie postępował Voltaire⁸, który ponadto usiłował charakteryzować cywilizacje różnych epok (ducha czasu) za pomocą praw uniwersalnej historii, a oceniał je ze względu na stopień, w jakim uszczęśliwiają człowieka (usuwają ze świata zło i cierpienie). Nie było to jednak wyłącznie aposterioryczne tłumaczenie zdarzeń. Przeważnie bowiem w uzasadnianiu twierdzeń opierano się na założeniach ogólnofilozoficznych oraz niektórych teologicznych, tylko zsekularyzowanych (znika idea Opatrzności). Już nie realizowanie zbawienia stanowiło znamię dziejów, lecz kumulatywny postęp wiedzy ludzkiej (a ściślej — oświaty). Twórcą teorii postępu był matematyk i filozof społeczny A. N. Condorcet⁹, według którego dzieje to ustawiczne i nieograniczone doskonalenie się umysłu ludzkiego. Później postęp widziano w podnoszeniu się (choć nie zawsze prostą drogą) poziomu moralno-społecznego, a zwłaszcza w upowszechnianiu się szlachetności (G. Lessing: dzieje to wychowanie rodzaju ludzkiego przez Boga; F. Schiller), sprawiedliwości (według I. Kanta raczej legalności), wolności (J. G. Fichte; dla Hegla dzieje były „postępem w świadomości wolności”) lub autonomii człowieka¹⁰. Atoli znaleźli się także nieliczni przeciwnicy idei postępu (J. J. Rosseau, G. Bounet de

⁸ I. Berlin, *Montesquieu*, London 1955, Voltaire wprowadził samo pojęcie filozofii dziejów. Zob. Voltaire, *Philosophie de l'histoire*, Paris 1756 oraz tłum. ang. *The Philosophy of History*, wstęp Th. Kierman, NY 1965.

⁹ Por. A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego przez dzieje* (tłum. z franc), Warszawa 1957.

¹⁰ Fichte za Kantem uprawiał aprioryczną filozofię dziejów, a więc niezależną od historii i finalistyczną. Za zasadę całego życia ludzkiego uważał rozum, coraz pełniej realizujący się w dziejach, dla których siłą napędową jest naród, a środkiem — wychowawcza aktywność człowieka.

Mably), którzy twierdzili, że wzrastanie cywilizacji nie czyni ludzi ani lepszymi ani szczęśliwsiymi.

I. Kant związał (zgodnie ze swym praksyzmem) filozofię dziejów z etyką, a oderwał od historii. Potraktował ją jako aprioryczną teleologię moralności (aby wyzwolić człowieka z wewnętrznych konfliktów), czyli teoretyczną analizę wartościującą ogólnych cech człowieczeństwa pod kątem realizowania przez wspólnoty ludzkie uniwersalnej i bezwzględnej powinności moralnej oraz innych wartości kulturowych. Rzeczywistość dziejowa to jakby arena moralnego rozwoju człowieka, a jako proces empiryczny nie ma wymiaru eschatologicznego. Istnieje więc autonomicznie (w stosunku do przyrody) i rządzi się sobie właściwymi prawami¹¹. Sens dziejów jest w człowieku, w którym realizuje się Królestwo Boże przez walkę o prawdę Bożą w poznaniu, działaniu i uczuciu. Do naturalistycznej filozofii dziejów wrócił natomiast J. G. Herder. Nawiązując mniej do Vico'a, a więcej do Montesquieu, traktował losy narodów na wzór rozwoju organizmów w określonych warunkach geograficzno-klimatycznych, z tą jednak różnicą, iż dostrzegał w dziejach stopniowo urzeczywistniającą się ideę człowieczeństwa, zwłaszcza postęp rozumu, wolności i sprawiedliwości, a w każdej epoce realizujący się cel — jej właściwą wartość kulturową. Nie odrzucał też wypełnienia się Boskiego planu świata, „pochodu Boga ponad narodami”¹².

Na tych dwóch ostatnich koncepcjach filozofii dziejów oparli swoje ujęcia W. v. Humboldt i romantycy (F. W. J. Schelling, F. Schlegel, J. Görres). Ci ostatni za Fichtem uznali, że choć podmiotem dziejów są wspólnoty narodowe, to jednak ludzkie jednostki, wolne od determinizmu przyrodniczego, pełnią ważną rolę w kształtowaniu dziejowego procesu (obowiązuje zasada „czynu” i pracy dla dobra narodu). Szczególnie mocno podkreślali również potrzebę znajomości tradycji kulturowej dla poznania dziejów (krytykować teraźniejszość a w przeszłości szukać podstaw dla wizji przyszłości) oraz wierzyli raczej niż filozoficznie uzasadniali, że wszystko, co złe, zrujnowane i bezsensowne przemieni się w dobro — w no-

¹¹ Zob. T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966; K. Weyand, *Kant's Geschichtsphilosophie*, Köln 1964 oraz E. Hinz, *Die wichtigsten geschichtsphilosophischen Strömungen in Deutschland in der zweiten Hälfte des 18 Jh.*, Jena 1953.

¹² Zob. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów I—II* (przeł. z niem. J. Gałeczki), Warszawa 1962; I. Berlin, *Vico and Herder*, London 1976 oraz J. Rathmann, *Zur Geschichtsphilosophie J.G. Herders*, Budapest 1978.

we, cenne i racjonalne struktury. Starali się rozumieć bieg dziejów ze stanowiska podstawowych idei chrześcijaństwa (celem dziejów — „odtworzenie w całym rodzaju ludzkim zatraconego podobieństwa Bożego”).¹³

Na początku XIX w. wzmożło się zapotrzebowanie na maksymalistyczną filozofię dziejów, która dogłębnie i adekwatnie wytłumaczyłaby ówczesne kataklizmy dziejowe. Przeżywano bowiem poważny kryzys w rozwoju ludzkości, spowodowany gwałtownymi przemianami kulturowymi tudzież nieustannymi burzami społeczno-politycznymi. Daremnie zaś czekano postępu w drodze do szczęścia. W wyniku np. rewolucji francuskiej zamiast wolności, równości i braterstwa powstała burżuazja oraz ujawniły się nowe formy nierówności, niesprawiedliwości politycznej i międzyludzkiej. Tego stanu rzeczy nie tłumaczyły racjonalnie, adekwatnie i ostatecznie ani scjentyistyczne teorie filozoficzne, ani refleksje oparte na wierze i nadziei. W tych warunkach nieodzowna dla ówczesnej mentalności wydała się czysto metafizyczna koncepcja filozofii całych dziejów, docierająca do najgłębszych racji i sensu, jaką zaproponował G. F. W. Hegel¹⁴. Nawiązując do wielu poprzedników, ale oryginalnie filozofując, stworzył aprioryczną, czyli wyłącznie konstrukcyjną, teorię idealistyczną (ale nie subiektywistyczną) jednolitej i koniecznej oraz dialektycznej samorealizacji (dzieje nie urzeczywistniają żadnego ideału z zewnątrz, gdyż zamknięte są przez swą jedność i absolut) ducha-absolutu, który ujawnia się i stopniowo dochodzi do szczytowej kultury w coraz to innych narodach-państwach (w każdej epoce jakiś jeden naród-państwo reprezentuje tego ducha i spełnia dziejową misję). Naturę tego ducha (głównego zresztą przedmiotu całej filozofii) stanowi rozwój, a co przy uznaniu historycznego myślenia za znamienne dla wszystkich dziedzin wiedzy (historyzm) zmusza do potraktowania każdej prawdziwej filozofii jako filozofii dziejów; człowiek z samej swej istoty uwikłany jest w dzieje, a każda postać kultury

¹³ Zob. F. Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, Berlin 1829; G. Heinrich, *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik*, Berlin 1976 oraz W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz 1965.

¹⁴ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów I—II*, Warszawa (1919) 1958; K. Bal, *Rozum i historia*, Wrocław 1973; Hegel, hrsg. O. Pöggeler, Freiburg/Br 1977; J.N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, London 1958; J. Schindler, *Wirklichkeit als Geschichte*, München 1969; J. d'Hondt, *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris 1974 oraz B.T. Wilkins, *Hegel's Philosophy of History*, Ithaca 1974.

stanowi przemijający, lecz konieczny, gdyż logicznie wynikający z poprzedniego etap rozwoju. Hegel, utożsamiając historiozofię z metafizyką i swoistą teodyceą, nadał dziejom ontyczną rangę, jakiej dotąd nie miały (zdeprecjonował jednak jednostkę i przyrodę).

Na podłożu idealistycznej filozofii dziejów, romantyzmu oraz swoistej syntezy narodowych i chrześcijańskich idei powstała historiozoficzna koncepcja mesjanizmu¹⁵. Polski mesjanizm był typem spirytualistycznej metafizyki, która przybrała postać dość racjonalistyczną u J. M. Hoene-Wrońskiego, a bardziej emocjonalną i poetycką u A. Towiańskiego, A. Mickiewicza, J. Słowackiego i Z. Krasińskiego oraz pośrednią u A. Cieszkowskiego. Głosiła zaś, że analiza dziejów narodu polskiego lub w ogóle narodów słowiańskich, w świetle filozoficznej idei ewolucji oraz religijnej koncepcji zbawienia doprowadza do przypisania tym narodom roli mesjasza w Europie; ich cierpienia i poświęcenia przyczynią się do duchowego odrodzenia pozostałych narodów. Mesjanizm rosyjski narodził się u słowianofilów. A. S. Chomiakow próbował określić rolę prawosławnego Kościoła i rosyjskiego narodu w dziejach ludzkości, które pozostają pod znakiem walki między wolnością i koniecznością. Wł. Sołowjew zaś widział cel dziejów w przepojeniu człowieczeństwa życiem Bożym tak, aby powstała duchowa ludzkość przez ukształtowanie się Chrystusa we wszystkich, a Rosja stanie się idealnym państwem chrześcijańskim¹⁶.

Idealistyczne koncepcje filozofii dziejów w połowie XIX w., pod wpływem nawrotu realizmu i rozwoju przyrodznawstwa, musiały ustąpić miejsca pozytywistycznym. A. Comte wystąpił z atrakcyjną tezą, że najdoskonalsze poznanie rzeczywi-

¹⁵ Zob. A. Cieszkowski, *Prologomena do historiozofii*, oprac. A. Wałicki i J. Garewicz, Warszawa 1972 (1 wyd. niem. Berlin 1838, a 1 wyd. — polskie Poznań 1908); Hoene-Wroński, *Propedeutique messianique*, Paris 1855 (przekł. polski Warszawa 1933); A. Wałicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970; M. Wodzyński, *A. Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*, Warszawa 1976; A. Wałicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna*, Warszawa 1973; H. Dahm, *VI. Solovjev and M. Scheler*, Dordrecht 1975; W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979.

¹⁶ Do romantyzmu w Polsce wrócono w latach 90-tych XIX w., gdyż znowu świat okazał się coraz bardziej obcy, wrogi i bezsensowny. Ratunek celem wyjścia z kryzysu cywilizacji widziano m.in. w odnowie moralnej społeczeństwa zgodnie z duchem modernizmu (M. Zdzienchowski) oraz w kulcie tradycji narodowej, opatrności Bożej i uaktywnieniu miłości (W. Lutosławski).

stości daje wyłącznie wiedza pozytywna, która stanowi trzeci (po teologicznym i metafizycznym) etap rozwoju umysłowego ludzkości. W świetle tego historiozofia może być jedynie syntetycznym uogólnieniem wykrytych przez historyka prawidłowości zdarzeń dziejowych, traktowanych deterministycznie jak fakty fizyki. Nie trzeba uwzględniać zewnętrznego celu dziejów. Wystarczy, że istnieje empirycznie rozstrzygalny postęp ciągły, który zależy nie od jednostki lecz od zbiorowości, a przyspiesza go rozwój nauki i organiczna praca od podstaw. Zadaniem syntetycznej teorii dziejów jest odkrycie praw społecznego rozwoju (dynamika społeczna). Takie zresztą redukcjonowanie filozofii dziejów do socjologii utrzymało się do początków XX w.¹⁷

Kontynuatorzy pozytywistycznego ujęcia historiozofii byli dość jednomyślni, co do tego, że ewolucja zmierza do doskonalszego stanu ludzkości, różnili się jednak w bardziej szczegółowej determinacji wewnętrznych czynników postępu. Według Comte'a czynnikiem tym był sposób myślenia tłumaczącego świat, a celem — opanowanie przyrody dzięki postępowi nauk technicznych. Inni natomiast wskazywali na warunki geograficzno-klimatyczne (H. Th. Buckle), interes państwa (L. von Ranke), różnicującą i systematyzującą ewolucję życia (H. Spencer), psychiczne postawy kulturotwórcze (K. Lamprecht), więzi etniczne i walki międzygrupowe (L. Gumplowicz) lub biologiczno-etniczne i cywilizacyjne okoliczności typowych ludzi (H. Taine). Nie bez wpływu psychologizmu Hume'a (który przeciwstawiał się teleologizacji dziejów) coraz częściej dopatrywano się podstawy dla wysnucia prawidłowości dziejowych w prawach psychiki ludzkiej, ale pojmowanych naturalistycznie (J. St. Mill).

Pozytywistyczne podejście do filozofii dziejów swoście zinterpretował K. Marks, tworząc materializm historyczny. Od Hegla przejął ideę dialektycznego rozwoju wszelkiej rzeczywistości, zamieniwszy jednak jego koncepcję samorealizacji ducha-absolutu na koncepcję samorealizacji materii-absolutu. Utrzymał zasadę historyzmu i połączył ją z holizmem; stąd przyjął pryncypialną dziejowość formacji społeczno-ekonomicznych. Teorię z praktyką łączył w ten sposób, że zaakcen-

¹⁷ Zob. np. P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig (1897) 1915². Warto dodać, że właśnie filozofia dziejów poważnie przyczyniła się do wyodrębnienia socjologii jako naukowej dyscypliny. Zob. F.E. Manuel, *The New World of H. Saint-Simon*, Cambridge 1956.

tował motywacyjną i kontrolną rolę praktyki społecznej (zasada aktywizmu), którą źródłowo ujmował w kategoriach przyrodniczo-technicznych. Rozwijając zasadę materializmu, że społeczny byt określa świadomość (czyli determinuje poszczególne dziedziny kultury), uznał sposób produkcji dóbr materialnych i walkę klas za siły napędowe dziejów. Stosunki społeczno-gospodarcze czyli tzw. baza decyduje więc o myśleniu, ideach, formach prawnoorganizacyjnych, politycznych, artystycznych, religijnych i filozoficznych czyli o całej tzw. nadbudowie ideologicznej. Na podstawie tych zasad i uniwersalnego determinizmu da się ustalić obiektywne prawa całych dziejów. Celem zaś dialektycznego rozwoju dziejowego jest społeczeństwo bezklasowe, w dojściu do czego proletariatus ma odegrać mesjanistyczną rolę¹⁸.

Aczkolwiek pozytywizm i doskonalenie się metody historycznej sprzyjały akceptacji ujęcia filozofii dziejów jako indukcyjnej wiedzy, która syntetycznie przedstawia prawa ich przebiegu, to jednak sporadycznie pojawiały się apriorystyczne lub irracjonalistyczne koncepcje historiozofii. I tak np. Th. Carlyle głosił, iż w dziejach obok ich zjawiskowej strony należy poznać za pomocą pozaintelektualnej intuicji ich tajemniczą istotę tudzież odkryć ślady Boga, koncentrujące się szczególnie w wybitnych jednostkach (herosach). One to odgrywają kluczową rolę w procesie dziejowym, którego istotne znamię stanowi walka wiary z niewiarą. Dzieje kultury, to obalanie symboli przeżytych i stwarzanie nowych bardziej adekwatnych. Filozofia dziejów winna być biografią zwyciężających bohaterów i okazywaniem przejawów tendencji do utrzymania transcendentnego ładu¹⁹. Także z innych powodów wskazywano na wybitne osobowości jako na głównych nosicieli i twórców kultury. A w ogóle kulturowe podejście w historiozofii stawało się modne. Czasami zwracano uwagę (np. J. Balmes) na ogromną rolę cywilizacyjną katolickiego Kościoła oraz właściwej moralności. J. Burckhardt uważał, że dzieje

¹⁸ Zob. R. Rudziński, *Ideał moralny a proces dziejowy w marksizmie i neokantyzmie*, Warszawa 1975; A. Klawiter, *Problem metodologicznego statusu materializmu historycznego*, Warszawa 1978; G.A. Cohen, *K. Marx's Theory of History*, Oxford 1978; J. Hommes, *Der technische Eros*, Freiburg 1955; V. Piroshkow, *Freiheit und Notwendigkeit*, München 1970; H.A. Winkler, *Revolution, Staat, Faschismus*, Göttingen 1978; L.W. Skworzow, *Geschichte und Antigeschichte*, Berlin 1979; M. Rader, *Marx's Interpretation of History*, Oxford 1979.

¹⁹ Th. Carlyle, *On Heroes*, London 1841 (po polsku — Warszawa 1882); J. Kadenburg, *Teleologisches Geschichtsbild und teokratische Staatsauffassung im Werke Th. Carlyle*, Heidelberg 1960.

to pole konfliktów trzech sił: państwa, kultury i religii; szczególnie kultura przechodzi kryzysy i rozmaite przeobrażenia, zwłaszcza co do akceptowanych wartości moralnych. G. Simmel natomiast powrócił do apriorycznej i subiektywnie interpretowanej koncepcji katnowskiej, dopełniając ją zaakcentowaniem uwarunkowań biologicznych, co doprowadziło go do relatywizmu w historiozofii.

Nierzadko również sądzono, że dzieje nie mają obiektywnego i koniecznie zdeterminowanego sensu, bo nadaje im go dopiero historyk. A klasyczni teoretycy poznania historycznego (W. Dilthey, W. Windelband i H. Rickert) odrzucali możliwość wiedzy filozoficznej o całości procesu dziejowego oraz odkrycia dziejowych prawidłowości, dopuszczając co najwyżej stwierdzenie typowości zdarzeń (M. Weber)²⁰. Od Dilthey'a jednak zaczęło się powszechne traktowanie dziejowości jako fundamentalnej kategorii (własności strukturalnej) człowieka. W końcu XIX w. pojawiła się nadto koncepcja historiozofii, wychodząca z ewolucjonistycznego naturalizmu i relatywizmu, ale już swym krytycyzmem i woluntaryzmem wchodziła w następane stulecie. Stworzył ją F. Nietzsche, który humanistycznie (psychologicznie i najczęściej w aforyzmach) interpretował wyłącznie biologiczny aspekt (życie duchowe jest tylko jego odroślą) natury ludzkiej w jej cyklicznym rozwoju (wieczny powrót zdarzeń). Nie szukał w dziejach ani obiektywnego sensu (antyfinalizm i antyprowidencjalizm) ani tradycyjnych wartości moralnych (nie posługując się w ogóle kryterium etycznym w ocenie zdarzeń), lecz patrzył na człowieka pod kątem wzrostu jego „woli mocy”. W dążeniu do bycia nadczłowiekiem ludzie są bowiem „poza dobrem i złem”. Ostatecznie rzecz biorąc, filozof nie bada dziejów, on je tworzy²¹.

Na początku XX w. mimo powszechnie odczuwanej potrzeby głębszego zrozumienia biegu ludzkich wydarzeń zawodowi historycy przeważnie nie zajmowali się filozofią dziejów, za-

²⁰ Zob. Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1967; W. Kluback, *Dilthey's Philosophy of History*, NY 1956; M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago 1978; G. Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig (1892) 1923; S. Magala, *Simmel*, Warszawa 1980; W. Windelband, *Geschichtsphilosophie*, Berlin 1916; Z. Kuderowicz, *Biografia kultury*, Warszawa 1973; H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Freiburg/Br 1974 oraz J. Braun, *Historismus und Säkularisierung*, München 1978.

²¹ Zob. Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa (1976) 1979²; P. Chassard, *Nietzsche, Finalisme et Histoire*, Paris 1977; K. Brose, *Kritische Geschichte*, Frankfurt 1978.

rzucając jej idealizm i nienaukowość (gdy szuka sensu dziejów). Jeżeli ktoś ją uprawiał, to jako socjologię („filozofia dziejów ma o tyle uzasadnienie, o ile jest socjologią”) albo odwróciwszy się od idei postępu i człowieczeństwa, interesował się morfologią kultury, najczęściej widząc zamiast postępu jej zagładę (katastrofizm). Już wcześniej filozofowie (np. Renouvier) zwracali uwagę, że w najwyższych dziedzinach duchowego życia nie ma postępu, bo dzieje to nieustanna walka przeciwieństw nie do pogodzenia. Ale teraz daleko idąca synteza historyczna zdawała się okazywać, że stopniowo lecz nieuchronnie następuje upadek kultury, zwłaszcza spadek znaczenia wzniosłych ideałów i rozkład moralny społeczeństwa. O. Spengler²² nie bez wpływu S. Kierkegaarda i Nietzschego, wizjonersko i subiektywistycznie, ale najbardziej znamienne dla tego czasu, przedstawił za pomocą metody porównawczej wewnętrzny mechanizm cyklicznych przemian kultur jako izolowanych całości, zwłaszcza dynamikę cywilizacji zachodniej. Podkreślał, że następuje zawsze wzrost, a potem nieuchronny rozpad każdej kultury, lecz immanentnych przyczyn adekwatnych tego nie podawał. Traktował przy tym społeczeństwa jako organizmy, ale działające indeterministycznie.

Analogiczne teorie, choć nie tak pesymistyczne prezentowali m. in. J. Huizinga, M. Zdziechowski i A. J. Toynbee²³. Ten ostatni, zawodowy historyk przedstawił (bardzo szczegółowo) interesującą pod tym względem i znaną filozofię dziejów. W pierwszej redakcji była to oparta o ogromną erudycję śmiała lecz mocno hipotetyczna synteza historyczna genezy różnorodności i wzajemnego oddziaływania oraz zamierania (na skutek dezintegracji) cywilizacji. Potem doszła do tego religiologiczna interpretacja, która wniosła pewien optymizm w odniesieniu do celu dziejów. Pod pozornym, cyklicznym rozpadem kryje się bowiem w bardziej uniwersalnym wymiarze jakiś postęp i to jako realizacja Bożego planu. Nie

²² Zob. S. Holm, *Kierkegaards Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1956; H.J. Schoeps, *Verläufer Spenglers*, Leiden 1955; O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München (1918—22) 1950; H.S. Hughes, *O. Spengler*, NY 1952; A. Kołakowski, *Życie, kultura, cywilizacja*, „Arch. historii filozofii i myśli społecznej” 22 (1976) 103—139.

²³ Zob. J. Huizinga, *Homo ludens*, Hamburg (1938) 1956; A. Toynbee, *A Study of History I—XII*, London (1934—54) 1956—61 (wybór po polsku — *Wojna i cywilizacja*, Warszawa 1963); A. Toynbee, *Surviving the Future*, London 1971; G. Thornhill, *The Philosophy of History of A. Toynbee*, Washington 1962 oraz O. Anderle, *Die Toynbee-Kritik*, Freiburg/Br 1958.

dostrzega się wprawdzie stałego postępu cywilizacyjnego, ale zachodzi wyraźna ciągłość zdarzeń. Proces dziejowy ma charakter autodynamiczny. Aktywność jednostek (zależna od ich wolnej woli), a raczej elity kulturalnej urzeczywistnia — jeśli je rozumie — określone „wyzwania” czyli potencjalności środowiska geograficznego i społecznego; stąd wielorakość cywilizacji. Dążenie po spirali do Boga przez upodobnienie się ludzkiej natury do Niego nadaje sens dziejom świata. Dlatego religia stanowi źródło wszelkich wartości i zasad współżycia. Znakiem zaś przybliżenia się do celu jest integracja ludzkości oparta na jedności ludzi, a motorem — solidarność społeczeństwa wobec zagrożenia ze strony przyrody.

Więcej uwagi niż zawodowi historycy poświęcili filozofii dziejów współcześni filozofowie, którzy bądź kontynuowali znaczniejsze koncepcje dawne, bądź tworzyli nowe w ramach swych zainteresowań egzystencją człowieka i jego wymiarem czasowym²⁴. Neokantysty nie tworzyli jednolitej grupy, wiążąc się z wieloma różnymi kierunkami. Znamieniem ich filozofowania była krytyka rozumu historycznego, a więc problematyka raczej z dziedziny teorii poznania historycznego oraz zainteresowanie etycznym sensem dziejów. Natomiast marksiści wyraźnie kontynuowali ujęcie swego mistrza, precyzując m. in. pojęcia świadomości społecznej, praktyki społecznej i ideologii oraz eksplikując relację między postawą rewolucyjną a stosunkiem do tradycji, czy wreszcie pełniej uzasadniając istnienie i poznawalność praw ściśle historycznych.

B. Croce odnowił ujęcie filozofii dziejów Hegla, dopełniając je prezentyzmem i nową aksjologią. Podmiotem dziejów (i jedyną rzeczywistością) jest według niego ewoluujący duch jednostkowy, żywy, niezwykle ruchliwy i realizujący wolność, a znajdujący swój wyraz w pięknie, prawdzie, użyteczności i dobroci. Jego poznanie ma charakter intuicyjno-praktyczny (ale nie artystyczny, bo spełnia rygory logiczne) i relatywny, gdyż zawsze ujmuje dzieje pod kątem współczesności. Filozof nie ma innego sposobu poznania człowieka, jak tylko uchwycić go historycznie, stąd najgłębszym filozofem może być historyk. Historiozofia zmierza do okazania rozwoju ducha i postępu cywilizacji ze szczególnym uwzględnieniem

²⁴ Zob. W. Brüning, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, München 1961; M. Murray, *Modern Philosophy of History*, The Hague 1970, G. Schischkoff, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, w: *Akten der Tagungen deutsch-italienischer Studien*, Merano 1965, 235—253; P. Sorokin, *The Crisis of Our Age*, NY 1950¹².

religii, której udoskonalenie stanowi filozofia. Pod wpływem Crocego pozostawał R. G. Collingwood²⁵. Uważał, iż cała filozofia staje się historycznym opracowaniem (przy czym każde pokolenie obiera własny punkt widzenia przeszłości) absolutnych presupozycji zdarzeń dziejowych, a właściwie ducha ludzkiego, którego rozwój przechodzi pięć stopni: sztuka, religia, nauka, historia i filozofia.

Nawiązywano również do niemieckich klasyków teorii poznania historycznego, ale zarazem łącząc ich z pozytywistyczną filozofią nauki. I tak np. R. Aron dopuszczał (podobnie jak M. Weber) filozofię dziejów jako ustalającą statystyczne prawidłowości ludzkich zdarzeń oraz na tej podstawie szukającą ich ostatecznego sensu. Udziela go jednak dziejom (szczególnie w dramatycznych sytuacjach) nasza filozofia albo ideologia, i to przeważnie w płaszczyźnie religijnej tudzież moralnej. Wreszcie w neokantowskiej tradycji, lecz zależnie od Dilthey'a i Simmla przedstawił koncepcję filozofii dziejów J. Ortega y Gasset²⁶. Przyjąwszy antropocentryzm bliiski egzystencjalistycznemu i przewyciężywszy kryzys metafizyki, dialektycznie analizował historyczny rozum. Podmiotem dziejów uczynił jednak nie tyle jednostki, ile ogólnie pojętą aktywność ludzką, którą kształtuje środowisko. Szczególnie przy tym zgubny wpływ wywiera na człowieka technicyzm. Filozoficzne poznanie dziejowych zdarzeń cechuje subiektywizm, prezentyzm i pewien sceptycyzm; krytycznie przy tej okazji odnosił się do zbytnej specjalizacji wiedzy.

Do Hegla ale i do niedogmatycznego marksizmu (utopijnego) nawiązali E. Bloch²⁷ i przedstawiciele Szkoły frankfurckiej (najbardziej znane nazwiska to: M. Horkheimer, M. Marcuse, Th. W. Adorno, a ostatnio J. Habermas, korzystający zresztą z metodologii M. Webera i hermeneutyki Gadamera). Bloch połączył dialektyczną metodę z eschatologiczną wizją

²⁵ Zob. B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari 1949; A. Bausola, *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Milano 1966; R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford (1946) 1956; L. Strauss, *On Collingwood's Philosophy of History*, „The Rev. Metaph.” 6 (1952) 559—586; A. Donagan, *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, London 1962; M.B. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford 1975.

²⁶ Zob. G. Fessard, *La philosophie historique de R. Aron*, Paris 1980; O.W. Holmes, *Human Reality and the Social World*, Amherst 1976 oraz A. Guy, *Ortega y Gasset ou raison vitale et historique*, Paris 1969.

²⁷ Zob. E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Zürich 1971; L. Hurbon, *Ernst Bloch, Utopie et espérance*, Paris 1974; A. Jäger, *Reich ohne Gott*, Zürich 1969.

świata, którą zaczerpnął z judaizmu i chrystianizmu. Nadzieja miała stanowić napędową siłę dziejów; nie leży ona w środku między bezgraniczną ufnością i rozpaczą, lecz stanowi moc pobudzającą do szukania nowej perspektywy, by znaleźć wyjście z trudności. Dlatego można oczekiwać nadejścia królestwa wolności (uważał, iż ateizm zniknie w autentycznie socjalistycznym społeczeństwie). Bieg dziejów jest teleologiczny, a nie mechaniczny. W poznaniu zaś dynamiki kultury wysoko cenił rolę utopii („mit pobudza wyobraźnię”). Poglądy znamienne dla Szkoły frankfurckiej natomiast początkowo (do 1941 r.) bliskie były marksizmowi, ale potem znalazły się w wyraźnej do niego opozycji²⁸. Pomijając różnice (niemalże zresztą) między poszczególnymi frankfurczykami, można krótko powiedzieć, że filozofia dziejów była u nich krytyką „industrialnego społeczeństwa” („technologicznej racjonalności”) i totalitaryzmu, występujących według nich tak w kapitalizmie jak i w komunizmie. Człowiek przestał mieć ideały a stał się „jednowymiarowy” (Marcuse), bo liczy się on konformistycznie tylko z faktami, a nie bierze pod uwagę oprócz tego, co jest, także tego, co powinno być. Zarzucają również dzisiejszemu życiu społecznemu, że traktuje ludzi jako środek społecznej aktywności, a tymczasem człowiek winien być jej celem.

Nowe filozofie dziejów mają charakter przeważnie antropologizujący (według M. Schelera kluczem do filozofii dziejów jest zawsze antropologia) i są tak rozmaite jak różnorodnie filozofuje się dziś o człowieku.

E. Husserl²⁹ początkowo w imię ideału filozofii jako absolutnego poznania odcinał się od historyzmu, grożącego epistemologicznym relatywizmem. Pod koniec życia jednak dostrzegł, że filozofia nie realizuje się ani nie uzasadnia poza historią, lecz koncepcja jej wyprowadzona została z sensu

²⁸ Zob. H. Marcuse, *The One-Dimensional Man*, NY 1964; J. Habermas, *Kultur und Kritik*, Frankfurt 1973; A. Schmidt, *Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München 1976; W. Marx, *Grundbegriffe der Geschichtsauffassung bei Schelling und Habermas*, Frankfurt 1974; R. Zons, *Walter Benjamins „Thesen über den Begriff der Geschichte“*, „Zeitschrift für philos. Forschung” 34 (1980) 361—384; W. Post, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus*, München 1971; H. Lübke, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, Basel 1977.

²⁹ Zob. A. Pażanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie E. Husserls*, den Haag 1972; L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Darmstadt 1968; G.A. Johnson, *Between Phenomenology and History*, Ann Arbor 1979.

dziejów jako dokonującego się rozwoju rozumu ku ostatecznej prawdzie („rozum w nieustannym ruchu samooswiecającym”). Atoli jest to „racjonalność, która wciąż na nowo odkrywa swą... względność”. Dzieje się tak nawet z fenomenologią, odsłaniającą w wysiłku docierania do źródeł wiedzy coraz głębsze pokłady sensu. Tym niemniej powołaniem człowieka jest spełnianie sensu dziejów przez racjonalizację siebie i rzeczywistości. „Być rozumnym, to chcieć być rozumnym”. Filozofia dziejów uprawiana na płaszczyźnie świadomości transcendentnej odsłania cel dziejów i uświadamia człowiekowi jego powinność racjonalizacji.

Dla N. Hartmanna zaś filozofia dziejów była metafizyką (nie ontologią, która zajmuje się tylko racjonalnymi momentami rzeczywistości) aktywności ludzkiej³⁰. Nie jest to dyscyplina wobec historii wtórna, lecz tkwi w każdym poznaniu historycznym. Głównie docieka, czy istnieją prawidłowości w dziejach oraz jak daleko sięgają uwarunkowania dziejowe naszych aktywności. Jeżeli dzieje mają sens, to nie znajduje się on w jednostkach, lecz w całej zbiorowości.

Bardziej natomiast antyscjentystycznie i antydeterministycznie uprawiali filozofię dziejów egzystencjaliści. Według M. Heideggera filozofia jest zawsze filozofią dziejów i swoją hermeneutyką, bo poszukuje (w drodze interpretacji) Bytu ukrywającego się w historycznych epokach³¹. Opiera się na fundamentalnej ontologii Dasein, którego znamieniem jest dziejowość (sekwencja „zdarzeń” ujawniania się lub zakrywania Bytu w Dasein i przez Dasein). Opisuje się ją za pomocą tradycyjnych terminów: dziedzictwo, los tradycja i repetycja, lecz interpretowanych egzystencjalnie, a więc w odniesieniu do „dziejącego” się Dasein. Człowiek stwarza siebie aktami podejmowania „dziedzictwa”. Dasein egzystuje „przekazując” sobie w aktach decyzji swoje własne, faktyczne i skończone możliwości, które stanowią jego dziedzictwo i przeszłość. Aktualizacja pewnych możliwości jest równoznaczna z „repetycją” przeszłości i zgotowaniem sobie „losu”. Dzieje nie są więc tym, co minęło, lecz pozostają stale możliwością, która egzystuje przez decyzyjnie wybraną tradycję i której repetywanie stanowi wymiar aktualnego egzystowania. Na-

³⁰ Zob. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin (1933) 1962³.

³¹ Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen (1927) 1972¹³; H. Arendt, *Historia a nieśmiertelność*, NY 1957; W. Franzen, *Von Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim/Glan 1975; M. Grene, *The Paradoxes of Historicity* „The Rev. Metaph.” 32 (1978) 15—36.

leży w postawie rozpamiętywania dziejów sięgać przez to, co ujawnione-wyrazone ku temu, co niepomyślane i niewyrazone w skończonych „zdarzeniach” Bytu.

K. Jaspers szerzej zajął się historiozoficzną problematyką w ostatnim etapie działalności³². Uważał, że dla zrozumienia współczesnego człowieka trzeba filozoficznie poznać jego dzieje, a zwłaszcza rozjaśnić dawne spotkania ludzkiej egzystencji z Transcendencją (stąd filozofia dziejów nie może być ani tylko antropocentryczną ani wyłącznie teocentryczną). Człowiek bowiem okazuje się istotą, której osobowa egzystencja aktualizuje się i tworzy w czasie. Tylko jednostka ma autentyczne dzieje. Historiozofia zatem stanowi obcowanie z filozoficzną tradycją tych spotkań, a nie teorię istoty dziejów jako całości (jak w heglizmie lub pozytywizmie). Nie ustala uniwersalnej struktury dziejów ani ich celu (Jaspers krytykuje zarówno optymistyczną teorię postępu, a szczególnie ku politycznej jedności ludzkości, jak i pesymistyczny katastrofizm), lecz szuka ich bezwarunkowego sensu jako sensu poszczególnych egzystencji, bo tajemnica dziejów tkwi w konkretnych osobach. Filozofia dziejów zakłada twórczą naturę czwoliczeństwa oraz wiarę w człowieka i Transcendencję. Jest zaś historycznym myśleniem, które naprowadza nas na odpowiednie dziania się egzystencjalne, doświadczenie wewnętrzne postaw wobec Transcendencji. Źródłem jedności dziejów jest „epoka osi” (zaczynająca się ok. VIII w. przed Chr.). Zahamowanie rozwoju człowieka, kryzys wartości kulturowych i zagrożenie dla pokojowego współistnienia ludzi następują najczęściej wówczas, gdy masy decydują o wydarzeniach oraz wzrasta fascynacja techniką i upowszechnia się myślenie ideologiczne. Natomiast ratunkiem jest podniesienie się samowiedzy i samozrozumienia oraz zjednoczenie ludzkości, a zwłaszcza osiągnięcie ogólnoludzkiej solidarności tudzież międzyjedenstkowej komunikacji kulturowej. Historiozofia przygotowuje do nawiązania komunikacji z przeszłością.

Dla Sartre'a zaś dzieje nie mają żadnego sensu (przyszłość świata jest absurdalna), gdyż ludzie działają pod wpływem impulsów swej wolności. Przeszłość jest wprawdzie wymiarem ludzkiego istnienia, od którego świadomość nie może się

³² Zob. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich (München 1949) 1963⁵; R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności*, Warszawa 1980; N. Rigali, *Die Selbstkonstitution der Geschichte im Denken von K. Jaspers*, München 1965; G. Simon, *Die Achse der Weltgeschichte nach K. Jaspers*, Roma 1965.

uwolnić, ale z którym nie może się identyfikować. Gdy człowiek coś spotrzeza, to niejasno uświadamia sobie przeszłość, lecz nie determinuje ona świadomości. Natomiast sens przyszłości jest zawsze relatywny do projektowanego działania, którego cel stanowi źródło sensu terażniejszości. Człowiek jest więc twórcą własnego istnienia i sensu świata. W 1960 r. Sartre zaczął tworzyć egzystencjalną dialektykę społecznego życia, szukając drogi dla koncepcji dziejów między stanowiskiem Jaspersa i G. Lukacs'a³³. Połączenie poglądów z ostatniej fazy Husserla i egzystencjalizmu Sartre'a wystąpiło u M. Merleau-Ponty'ego. Nie uznaje on filozofii dziejów jako dyscypliny, która z jakiegoś absolutnego punktu reflektuje proces dziejowy, ponieważ filozof może tylko wyrażać sens własnej sytuacji. Nie ma też ostatecznego sensu dziejów, ściśle obiektywnego albo subiektywnego, gdyż jest on zawsze rezultatem dialogu, między podmiotem a sytuacją, między przeszłością, terażniejszością i przyszłością (próba zajęcia pośredniego stanowiska między obiektywistycznym determinizmem a subiektywizmem czystej nieusytuowanej myśli). Sens dziejów jest określony historycznie, ale zarazem nadaje się sens przeszłości; tworzy się go zawsze dla kogoś w konkretnej sytuacji (człowiek i rzeczywistość stanowią w doświadczeniu jedność sensu).

Wiele historiozoficznych problemów poruszali filozofowie posługujący się hermeneutyczną metodą³⁴. Już Dilthey poddawał historycznie rozumiejącej interpretacji całość kulturowego doświadczenia. Podejście to rozmaicie potem realizowano, zależnie od filozoficznych presupozycji i przeważnie w aspekcie teorii poznania historycznego. M. Heidegger w twórczej refleksji rozumiejącej nad wszelkimi formami znakowymi ekspresji ludzkiej chciał rekonstruować *Seinsgeschichte*. H.—G.

³³ Zob. M. Natanson, *A Critique of J.P. Sartre's Ontology*, NY 1973; F. Fé, *Sartre e il comunismo*, Firenze 1970; G. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung*, Freiburg 1958; S.B. Mallin, *Merleau-Ponty's Philosophy*, New Haven 1979.

³⁴ Zob. J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, London 1980; A.G. Widgery, *The Meaning in History*, London 1967; E.v. Kähler, *Der Sinn der Geschichte*, München 1964; O. Rossi, *Storicismo ed ermeneutica* „Studium” 74 (1978) 509—518; H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen (1960) 1975⁴; tenże, *Hermeneutik und Historismus* „Philosophische Rundschau” 9 (1962) 241—276; P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris (1955) 1964³; tenże, *Le conflict des interpretations*, Paris 1969 (wybór z tego: *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975); J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976.

Gadamer poszedł w kierunku epistemologicznym. Zakładając, że historyczna tradycja zapisana została w języku (zawsze o charakterze dziejowym), poddaje go interpretacji, która jest twórcza i praktyczna, bo stanowi dialog z tradycją (świadectwami przeszłości) i życiowym doświadczeniem. P. Ricoeur poprzedzał subiektywną, lecz adekwatną do obiektywnych dziejów interpretację fenomenologicznym punktem wyjścia. A wreszcie J. Habermas, zajmując się sprawami społecznego podłoża i międzyludzkiej komunikacji, docierał do sensów działań i wytworów człowieka za pomocą krytycznego rozumienia, akceptującego dialektyczną jedność podmiotu i przedmiotu oraz wolnego od ideologii, nacisku społecznych stosunków i tradycji; przy czym rozumienie siebie stanowi zarazem rozumienie dziejów, co jest jednocześnie ich krytyką, która odkrywa brak wolności jednostki, ubóstwienie dziejów, ogółu i rozumu, a poniżenie jednostki i natury.

Metodę interpretacji, lecz już lingwistyczno-pragmatyczną użycia wyrażen, stosowali w filozoficznym poznaniu dziejów filozofowie analityczni³⁵. Atoli analiza pragmatycznych funkcji języka potocznego doprowadzała ich do stwierdzenia pozorności problematyki ontologicznej. Ta ostatnia rodziła się z nadużycia języka (zastosowania go do niewłaściwego celu). Przy takim stanowisku zajmowali się przeto głównie teorią poznania historycznego, a tylko pośrednio zagadnieniami filozofii dziejów.

Nierzadko zdarzały się w XX w. koncepcje filozofii dziejów, złożone ze współczesnych stylów filozofowania oraz treści, zaczerpniętych z chrześcijańskiej doktryny. Nawiązywały do średniowiecznej tradycji, lecz wyraźniej oddzielały historyzoficzną problematyką od teologii.

Pozostający pod wpływem Husserla i Heideggera K. Löwith próbował traktować dzieje jako realizację rozumu i wolności człowieka³⁶. Odrzucił zasadę postępu, uważając że nie różni się ona od zsekularyzowanego providencjalizmu, a badał konkretne procesy dziejowe na tle ideałów chrześcijańskiej kultury. Podkreślał teologiczne implikacje filozofii dzie-

³⁵ Zob. W.B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, NY (1964) 1968²; A.C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge (1965) 1968; *Philosophical Analysis and History*, ed. W.H. Dray, NY 1966; K. Acham, *Analitische Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1973; B.T. Wilkins, *Has History Any Meaning?* Ithaca 1978.

³⁶ Zob. K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago (1949) 1967⁸; tenże, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart (1953) 1979⁷; *Natur und Geschichte. Festschrift für K. Löwith*, Stuttgart 1967.

jów. N. A. Bierdiajew ujął filozofię dziejów jako teorię kultury, opartą na egzystencjalistyczno-personalistycznej antropologii (połączenie antropocentrycznego idealizmu z chrześcijańskim mistycyzmem, a przy tym uznanie prymatu irracjonalnej wolności przed bytem). Odrzucił tezę o postępie w dziejach. Mit postępu uważał za bezpodstawną i niemoralną sekularyzację tajemnicy dziejów zbawienia. Nie ma przecież żadnych racji, aby jedynie ostatnie pokolenie ludzkości miało być szczęśliwe kosztem reszty ludzi wcześniej żyjących („na stosach ich kości”), których traktowałoby jako środek i narzędzie do swego celu. Zgadzał się natomiast z pesymistami, iż całe dzieje są tragiczne, gdyż nie da się w nich osiągnąć upragnionych ideałów. Atoli mogą nabrać sensu w eschatologicznym wymiarze. Ostatecznie bowiem nastąpi przebóstwienie każdego człowieka. Przygotowuje się to zawsze wtedy, gdy harmonijnie łączy się to, co ludzkie z tym, co Boskie. Tylko takie postępowanie powoduje nadejście szczęśliwej ery ludzkości („nowe średniowiecze”).³⁷

Dla P. Teilharda de Chardin teoria dziejów była historyczno-praktycznym poznaniem, w którym przeplata się swista teologia mistyczna, filozofia i daleko idąca synteza biologiczno-historyczna. Podmiot dziejów stanowi cała rzeczywistość ewoluująca, a szczególnie osoba, żyjąca w społeczności i dzięki społeczności (na etapie człowieka dzieje dochodzą do samorealizacji), a ostateczny cel dziejów to Omega-Chrystus, który przenika wszystko i wywołuje miłość (o różnych zresztą obliczach). Proces dziejowy polega na tym, że człowiek przez działania duchowe i wolne rozwija się (kolejno — personalizacja, spirytualizacja i diwinizacja) ku Chrystusowi, a wszechświat dojrzewa do unifikacji. Siłami napędowymi dziejów są przyroda (w sposób konieczny) oraz duchowa energia (kierująca się wolnością i miłością)³⁸.

Mniej lub bardziej egzystencjalistycznie filozofujący o dziejach myśliciele chrześcijańscy podkreślali głównie w nich prymat osoby ludzkiej. Rozmaicie natomiast ujmowali status historyzoficznych zagadnień co do ich autonomii lub zależności od określonej nauki. Bardzo często teologizowano w filo-

³⁷ Zob. N.A. Bierdiajew, *Smysl istorii*, Berlin 1923; tenże, *Nowe średniowiecze*, Warszawa 1936; D.B. Richardson, *Bierdiaev's Philosophy of History*, Haga 1968; P. Guerin, *Essai pour une philosophie éso-térique de l'histoire*, Paris 1977.

³⁸ Zob. Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975; F. Bravo, *La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin*, Paris 1970.

zofii dziejów („każdy twórczy filozof jest ukrytym teologiem” — P. Tillich), zwłaszcza jeśli chodzi o protestantów³⁹. Ale i katolicy, gdy zajmowali się tłumaczeniem głębszego sensu dziejów, to włączali do przesłanek providencjalizm (opatrzność Boża nadała ostateczny cel i porządek wszystkiemu, zachowując wolność człowieka w wyborze środków do tego celu oraz udzielając mu pomocy w jego realizowaniu) lub jego nowoczesne modyfikacje (Bóg odpowiednio do dziejowej epoki prowadzi ojcowski dialog z ludzkością — J. Danielou).⁴⁰ Nie znaczy to, że paralelnie nie rozwiązywano historiozoficznej problematyki całkiem racjonalistycznie, a nawet zupełnie scjentystycznie. Zwłaszcza historia i teoria kultury nadały się jako naukowa kanwa dla takiej filozofii dziejów. F. Sawicki np. uważa historiozofię za część metafizyki, przyjmującą za punkt wyjścia wyniki osiągnięte przez historyka i szukającą przyczyn (czynników), praw oraz sensu dziejów⁴¹.

Osobliwa wreszcie odmianę personalistycznej historiozofii przedstawił E. Mounier. W próbie rozumienia oraz przezwyciężenia całości kryzysu człowieka XX w. łączył on chrześcijański egzystencjalizm i pewne idee socjalizmu. Uważał, iż nie należy rozdzielać religijnych dziejów i świeckich, podporządkowując drugie pierwszym, lecz wcielać aktywność świecką człowieka w jego chrześcijańskie zaangażowanie (miłość) dla ludzi, dla polepszenia warunków życia w społeczności; uznawał prymat życia moralnego⁴².

Podjęto także próby opracowania koncepcji historiozofii jako dyscypliny metafizyki klasycznej. K. Michalski, uznając metafizyczny charakter filozofii dziejów, starał się utrzymać równowagę między syntetycznym i analitycznym wyjaśnianiem dziejowej aktywności człowieka. Historiozoficzną pro-

³⁹ Zob. E. Rolinck, *Geschichte und Reich Gottes*, Paderborn 1977; R. Niebuhr, *Faith and History*, NY 1949; R. Guardini, *The End of the Modern World*, NY 1956.

⁴⁰ Zob. P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis*, Graz (1937) 1955⁶; M.C. D'Arcy, *The Meaning and Matter of History*, NY (1959) 1961; J. Danielou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953; M.F. Sciacca, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Genua 1957; J. Pieper, *Über das Ende der Zeit*, München (1950) 1953; M. Müller, *Expérience et histoire*, Louvain 1959.

⁴¹ Zob. F. Sawicki, *Geschichtsphilosophie*, Paderborn (1920) 1923³ (tłum. pol. Pelplin 1978); A. Dempf, *Kritik der historischen Vernunft*, München 1957²; Chr. Dawson, *The Dynamics of World History*, NY (1957) 1962; F.X. Schlagberger, *Die Geschichts- und Kulturphilosophie Chr. Dawson*, München 1966.

⁴² Zob. K. Jędrzejczak, *O personalistycznej filozofii dziejów*, Poznań 1969; L. Guissard, *E. Mounier*, Paris 1962.

blematykę ułożył wokół 3 idei: celu, środków i formy procesu dziejowego. Ludzie zmierzają ostatecznie do Boga, do którego mają się upodobnić (*assimilari Deo* — perfekcjonizm). O sensie dziejów można mówić tylko wtedy, gdy potraktuje się fakty dziejowe jako znaki myśli i dążeń ludzkich. Zachodzące zaś w tych ostatnich wartościowanie zależy od przyjmowanego poglądu na świat i życie. Sam postęp dziejowy polega na postępie w doskonałości na każdym polu (perfekcjonizm), a co osiąga się żyjąc *ratione et arte*, godząc wolną i twórczą aktywność z koniecznością natury ludzkiej i wiernością tradycji. W poznaniu form rozwoju dziejowego trzeba przejść od drobiazgowego historyzmu, ujmowania zdarzeń *cum ira et studio* i odkrywania zmian przypadkowych do odkrycia praw stałej ewolucji⁴³.

W sposób jeszcze bardziej pełny przedstawił koncepcję chrześcijańskiej filozofii dziejów. J. Maritain. Miała być spekulatywno-praktyczną dyscypliną nadbudowaną na etyce, stosującą prawa filozoficzne do wyjaśniania konkretnych wydarzeń ludzkości. Najpierw należy uchwycić dziejowe prawidłowości, typowe rysy poszczególnych okresów i całych dziejów, aby na tej podstawie ustalić program działania. Nie wolno traktować dziejowego procesu jako autonomicznego bytu, lecz jako realizację potencjalności natury ludzkiej. Proces ten często przebiega dramatycznie i kryje w sobie wiele tajemnic, gdyż stanowi rezultat planu Bożego zakodowanego w ludzkiej naturze oraz wolnej i twórczej aktywności człowieka. Od natury ludzkiej pochodzi jedność dziejów, a ich różnorodność od wolnej woli i konkretnych warunków. W ten sposób unika się determinizmu w wersji Hegla i Comte'a oraz daje podstawy do zachodzenia typologicznych prawidłowości funkcjonalnych czyli synchronicznych (antagonistycznego urzeczywistnienia się dobra i zła) tudzież wektorialnych czyli diachronicznych a więc generalnych tendencji (postępu świadomości moralnej tzn. poznania moralnego, stopniowej demokratyzacji i przechodzenia od cywilizacji sakralnej do świeckiej, opanowywania przyrody). Rozwój duchowy ludzi ostatecznie ma sens transcendentny, który w sposób pełny przedstawia dopiero religijne objawienie. Nie neguje ten cel zadań ziemskich, bo je suponuje i dopełnia, a nadto czyni każdego człowieka moralnie odpowiedzialnym za rozwój całego społeczeń-

⁴³ Zob. K. Michalski, *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*, Kraków 1935 i *Dokąd idziemy?* Kraków 1964.

stwa. Metoda filozoficznego wyjaśniania dziejów okazała się u Maritaina złożona. W dochodzeniu do funkcjonalnych i wektorialnych hipotez o rozwoju dziejów postępuje się indukcyjnie, korzystając z rezultatów historii i kulturowej antropologii. Ale kontroluje się te hipotezy i ostatecznie uzasadnia w drodze filozoficznej analizy i oparcia się o filozoficzne prawa natury ludzkiej i jej aktywności; rzutuje się więc na tok dziejów odpowiednie tezy filozoficznej antropologii i etyki⁴⁴.

Niektórzy znowu myśliciele chrześcijańscy uważają filozofię dziejów za dyscyplinę nadbudowaną na filozoficznej antropologii. Nie może być ona bowiem całkiem autonomiczną metafizyką realistyczną dziejów, gdyż nie są one rzeczywistością istniejącą niezależnie od człowieka, lecz ludzkimi działaniami kulturotwórczymi w całym ich wymiarze czasowym, a więc jako już dokonany (aspekt teoretyczny) oraz jako mający być dokonany (aspekt praktyczny). Podmiotem więc i motorem dziejów jest osoba ludzka (aktywizm osób), zakorzeniona w świecie przyrody i w społeczeństwie. Historyzoficzne poznanie polega na wyjaśnieniu tego w całym wymiarze czasowym ujętego działania ludzkiego przez wskazanie jego bytowych racji sprawczych i celowych. Uogólnienia historyczne nie są zdaniami ściśle ogólnymi i filozof dziejów ich nie zamienia na prawa, a posługuje się nim tylko w ustalaniu danych do eksplanacji. Dlatego nie szuka się filozoficznych prawidłowości dziejowych, odrębnych od metafizycznych praw działania ludzkiego, tyle że wziętych w perspektywie dłuższego czasu i zmieniających się warunków społeczno-kulturowych. Dzieje wyjaśnia się ostatecznie za pomocą dynamicznych praw natury człowieka ujętej metafizycznie. Sens dziejów jest to ten sam co i działań ludzkich, a mianowicie Transcendentny Byt. Urzeczywistnianie tego celu przebiega w określonej perspektywie dziejowo-społecznej. Dlatego wskazanie naturalnych środków, które są nieodzowne do jego osiągnięcia winno korzystać także z historycznej, socjologicznej i psychologicznej wiedzy oraz metafizyki moralności. Sama filozofia dziejów, aczkolwiek uwzględnia etyczną problematykę, interesując się tym, skąd pochodzi zło i jak je przewycięzać, nie utożsamia się z etyką w żadnej swej części. Nie jest też zwy-

⁴⁴ Zob. J. Maritain, *On the Philosophy of History*, NY 1957; K. Kló-sak, *Chrześcijańska filozofia historii w ujęciu J. Maritaina* „Analecta Cracov.” 3 (1971) 125—170; D. B. Richardson, *The Philosophy of History and the Stability of Civilisation* „The Thomist” 20 (1957) 158—190.

kłym rozwinięciem filozoficznej antropologii, bo ma przynajmniej częściowo własny punkt wyjścia — ludzkie działania w całej perspektywie czasowo-społecznej⁴⁵.

Pobieżny przegląd ujęć historiozoficznej problematyki pozwala wyróżnić trzy podstawowe ich typy: scjentystyczny, antropologiczny i teologizujący.

Pierwszy obejmuje koncepcje filozofii dziejów jako teorii nadbudowanej na humanistycznych naukach czy to w postaci syntetycznego uogólnienia rezultatów historii kultury czy też filozoficznej refleksji (zwykle kierowanej jakąś pilotującą ideą) nad tymi rezultatami. Różne odmiany ujęć tej syntezy powstają zależnie od tego, czy dziejowe zdarzenia traktuje się naturalistycznie (a więc analogicznie jak fizyczne zjawiska lub żywe organizmy), czy antynaturalistycznie (gdy człowiek, jego działanie i wytwory istotnie odbiegają od wszystkiego, co nazywa się przyrodą). W ostatnim przypadku podmiot aktywności dziejotwórczej ma charakter osobowy (samoswiadomy i wolny) i dlatego w wyjaśnianiu dziejów trzeba się odwoływać do praw humanistycznej psychologii, socjologii lub kulturowej antropologii (etnologii). Często taka synteza dziejowego procesu nie korzysta jednakowo z całej humanistyki, lecz bazuje głównie na jednej tylko dyscyplinie humanistycznej. Dlatego mówi się o psychologizacyjnej, socjologizacyjnej lub historyczno-kulturowej filozofii dziejów.

Problematyka scjentystycznej filozofii dziejów koncentruje się wokół trzech tematów: 1° stosunku historiozofii z jednej strony do idei filozoficznych, a z drugiej do historii i teorii kultury, socjologii i nauk politycznych oraz etnologii i furturologii, 2° determinacji podmiotu i sprawczych czynników procesu dziejowego, a wreszcie 3° odkrycia praw ogólnodziejowych lub celu, do którego zmierzają dzieje.

Determinacja zależności historiozofii od filozofii i humanistyki wiąże się ze sprawą epistemologiczno-metodologicznej autonomizacji filozofii dziejów. Jeśli ta ostatnia jest tylko rozbudowaną przez uogólnienie historią uniwersalną, socjologią dynamiczną lub syntetycznym połączeniem historii z socjologią lub teorią kultury, to nie powstanie jeszcze osobna nauka humanistyczno-filozoficzna, zwana zasadnie historiozofią. Podobnie rzecz przedstawia się, gdy wspomniane dyscypl-

⁴⁵ Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966; E.L. Fackenheim, *Metaphysics and Historicity*, Milwaukee 1961; L. Oening-Hanhoff, *Metaphysik und Geschichtsphilosophie*, w: *Gott in Welt*, Freiburg 1964, 240—268.

liny humanistyczne dopełni się wnioskami ogólnopraktycznymi lub refleksją filozoficzną. A znowu gdy określone poglądy filozoficzne zilustruje się przykładami z powszechnej historii, to nie stworzy się nowej dyscypliny filozoficznej⁴⁶. Wszystkie więc wspomniane odmiany scjentystycznego uprawiania filozofii dziejów nie gwarantują jej dostatecznej autonomii. Redukują ją bądź do filozofii poznania historycznego (gdy stanowią refleksję filozoficzną nad historią), bądź do jakiejś dziedziny humanistyki (gdy ekstrapolują rezultaty dyscyplin humanistycznych). Nie da się bowiem w języku humanistyki sformułować i rozwiązać problemów istotnie filozoficznych czyli pytać o ostateczne racje i naturę procesu dziejowego jako całości. Potrzeby jest do tego osobliwy aparat pojęciowy, a nie tylko terminy powstałe na skutek dalszej uniwersalizacji pojęć humanistyki oraz ściśle filozoficzna metoda. Niewiele więc osiągnie się w drodze syntezy rezultatów historii z psychologią, socjologią lub teorią kultury. Z poznania zdarzeń dziejowych w różnych ich aspektach nie wynika jeszcze wiedza, która by dogłębnie wyjaśniała w nowej perspektywie (a mianowicie ontycznej) całość dziejów⁴⁷.

Powyższe uwagi w konsekwencji tłumaczą także podawanie niezadawalającego określenia podmiotu dziejów oraz ich sprawczych czynników. Dlatego rozmaicie i parcjalnie wskazuje się podmiot dziejowych wydarzeń, ponieważ korzysta się wyłącznie z terminologii poszczególnych dyscyplin humanistycznych. Tylko drugorzędnie decyduje tu zajmowane stanowisko filozoficzne. I tak np. socjologiczne podejście preferuje jako podmiot zbiorowość ludzką, psychologiczne — racjonalnie działającego człowieka, politologiczne — naród, państwo, teoretyczno-kulturowe — cywilizację, kulturę, a wreszcie syntetyzujące — człowieka jako twórcę społeczeństwa i społecznych instytucji oraz kultury. Analogicznie determinuje się sprawcze czynniki procesu dziejowego, mówiąc o warunkach geograficzno-klimatycznych, sposobie myślenia, psychice, więzi etnicznej, walkach międzyklasowych, interesie narodu lub państwa, czy wreszcie o poszczególnych dziedzinach kultury (zwłaszcza religii) albo syntetycznie — o układzie sił

⁴⁶ Por. C.G. Gustavson, *The Mansion of History*, NY 1976; N. Rothenreich, *Philosophy, History and Politics*, The Hague 1976; W.D. Marsch, *Zukunft*, Gütersloh 1979.

⁴⁷ Nie wyklucza się przez to gnozeologicznego pożytku historiozofii traktowanej jako ogólne rozważania nad przebiegiem procesu dziejowego. Tylko pozornie jednak rozwiąże ona zagadnienia ontycznej natury dziejów, ich ostatecznych przyczyn i sensu.

politycznych, społecznych, gospodarczych i militarnych⁴⁸. Osobną sprawą to wyznaczenie roli tradycji z jednej strony, a wolnej twórczości człowieka z drugiej w kształtowaniu dziejów. Ustawiczne bunty młodych nie świadczą o łatwym scharmonizowaniu tych czynników. Ponadto w różnych epokach rozmaicie pojmowano funkcję tradycji w procesie dziejowym⁴⁹.

Szczególnie żywo dyskutowana jest problematyka dotycząca prawidłowości dziejowych. Atoli wszelkie rozstrzygnięcia tego, czy istnieją oraz jak są poznawalne prawa dotyczące przebiegu dziejów, zakładają określone stanowiska ściśle filozoficzne co do jedności (jednolitości albo jednorodności) procesu dziejowego, determinizmu (co do struktury i dynamiki) zdarzeń ludzkich. Dlatego szerzej o tym powiemy, charakteryzując autonomiczną historiozofię. Tutaj natomiast zajmiemy się zagadnieniem postępu w ludzkich dziejach.

Starożytni myśliciele przeważnie przyjmowali cykliczne przemiany dziejowe, różnie tłumacząc mechanizm tych przemian. Chrześcijaństwo z pobudek religijnych przyjęło, że zadaniem człowieka i ludzkości jest doskonalenie się, a więc proces zmian zmierzający ku stanowi coraz lepszemu czyli postuluje się postęp⁵⁰. Z pobudek naturalnych idea postępu zrodziła się w XVIII w. na gruncie zaobserwowania rozwoju nauki, techniki i warunków życia społecznego. Aczkolwiek akcentowano postęp w pewnych tylko aspektach (doskonalenia umysłu, stosunków społecznych, porządku społecznego, wolności, komunikacji międzyludzkiej, poziomu kultury), to jednak chodziło o kumulatywny postęp. Ewolucjonizm podparł teorię postępu w dziejach. Hegel stał się szczególnym promotorem postępu, którego mechanizm miał być dialektyczny. Pozytywiści na podstawie pozytywnej wiedzy o społeczeństwie i kulturze dostrzegali zwiększanie się opanowywania świata przez ludzi i rosnącego stąd ich dobrobytu. Ale na początku XX w. niektóre syntezy ogólnohistoryczne znowu

⁴⁸ Siły poszczególnych dziedzin kultury nie są równe we wpływności na dzieje. Stąd gwałtowne przemiany w jednej dziedzinie mogą rozmaicie oddziaływać na inne dziedziny. Filozofowie dziejów kontrowersyjnie np. pojmują funkcję rewolucji naukowo-technicznej w rozwoju całej kultury.

⁴⁹ Por. S.N. Eisenstadt, *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt/Main 1979 oraz H.M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt/Main 1972.

⁵⁰ Postęp to planowy ruch ku wyższemu (pod jakimś względem doskonalszym) stadium lub stanom rzeczy, osiągany ewolucyjnie albo rewolucyjnie. Por. B. Miszewski, *Postęp społeczny*, Warszawa 1977 oraz R.W. Meyer, *Das Problem des Fortschritts heute*, Darmstadt 1969,

doprowadziły do stwierdzenia cykliczności kultur i cywilizacji. Od strony samej historii uniwersalnej trudno więc rozstrzygnąć, czy zachodzi jednokierunkowy niepowtarzalny rozwój całej kultury czy też jej cykliczność. Postęp jest bowiem kategorią aksjologiczną, gdyż jest ruchem ku upragnionym wartościom przy jednoczesnym wyzbywaniu się wartości negatywnych (zła moralnego, cierpień). Dlatego ocena, czy zachodzi postęp zależy od akceptowanej aksjologii, która najczęściej zakłada określoną ontologię. Ponadto przyjęcie zasady postępu w dziejach ludzkości wydaje się mieć źródła bardziej w uznaniu spotencjalizowanej natury człowieka niż w wiedzy historycznej. Eschatologia chrześcijańska rozmaicie sekularyzowana, pragnienie szczęścia wyrażane w tyłu mitach i utopiach oraz brak ogólnie przyjętej hierarchii wartości⁵¹ psychologicznie sprzyjają uznaniu postępu w historiozofii.

Historiozofia teologizująca wiąże metodologicznie, ogólne i dogłębne dociekania nad dziejami z teologią tak, jak scjentyistyczna historiozofia metodologicznie zależy od humanistyki, choć jedna i druga mają być filozofią. Różnica jednak co do ewentualnej utraty autonomii w obu przypadkach polega na tym, że historiozofia scjentyistyczna korzysta z dyscyplin wyjaśniających mniej uniwersalnie lub mniej dogłębnie (nie ostatecznościowo), ale również posługujących się wyłącznie naturalnymi źródłami poznania. Natomiast historiozofia teologizująca używa wiedzy, dającej wprawdzie pełniejszą wizję dziejów ludzkości, ale dopuszczającej również nadnaturalne źródła poznania (objawienie). Z tego powodu nie bardzo mieści się w ramach nauki przyrodzonej. Rodzi to rozmaite problemy, z których pytanie o stosunek do teologii dziejów narzuca się najpierw.

Aczkolwiek terminu teologia dziejów użył już J.G. Droysen (1843), to jednak koncepcja teologicznej teorii dziejów stała się przedmiotem zainteresowania dopiero po 1930 r. (we Francji). Teologia najnowsza bowiem zaczęła szeroko uwzględniać moment historyczny w traktowaniu tajemnicy zbawienia. Rozważano głębiej etapy realizacji odwiecznego planu Bożego i ich wzajemne powiązania oraz snuto eschatologiczne dedukcje. Na tym właśnie tle zrodziły się próby czysto teologicznego tłumaczenia całości dziejów. Nie dało to jednak rezultatów epistemologicznie i metodologicznie zdeterminowanych. Nie

⁵¹ Przyjęcie określonego kierunku rozwoju dziejów pozwala oceniać zdarzenia i całe epoki — to wartościowe, co przyczynia się do postępu.

oderwano się bowiem dostatecznie od różnych filozofii dziejów i uniwersalnej historii. Ale w samej historiozofii nie mniej niż dawniej, tylko w sposób metodologicznie zreflektowany korzysta się z teologicznej interpretacji dziejów jako nieodwracalnego procesu zbawiania człowieka przez Boga. Argumentuje się to tym, że człowiek w ogóle, a w aspekcie dziejowym szczególnie, nie może być adekwatnie ujęty bez uwzględnienia jego aspektu nadprzyrodzonego.

Dla pełnego wyjaśnienia dziejów aktywności ludzkiej nie wystarczy wskazać ich naturalne przyczyny (kosmologiczne i antropologiczne), lecz trzeba także wykorzystać wiedzę, pochodzącą z teologii. Jedynie w ramach teologii staje się choć częściowo zrozumiała np. tajemnica zła i cierpienia w świecie, ambiwalencja wielu działań człowieka, jego nagłe zmiany w sposobie wartościowania i postępowania. Podobnie o wiele bardziej czytelna staje się po uwzględnieniu teologicznej wiedzy (odpowiedzialność przez Bogiem każdego człowieka za losy społeczeństwa, idea ludu Bożego, chrześcijański optymizm) rola chrześcijańskiej kultury w dziejach ludzkości. Z tych powodów niektórzy (R. Niebuhr) sądzą, iż możliwa jest jako realistyczna i adekwatna poznawczo teoria dziejów jedynie teologiczna. Przynajmniej jednak każda historiozofia, która nie ogranicza się do ustalania prawidłowości dziejowych winna w eksplanacji swojej akceptować także odwieczne plany zbawienia, zakomunikowane człowiekowi przez Boga w objawieniu oraz to, że ich realizacja bywa wspierana Jego łaską. Zachodzi więc nie tylko genetyczna, lecz także i metodologiczna zależność historiozofii od teologicznej wizji dziejów. Metodologiczną niezależność uzyskuje się tylko pozornie wówczas, gdy w tłumaczeniu dziejów odwołujemy się do teologicznych idei lecz zsekularyzowanych⁵².

Dotychczasowe uwagi o historiozofii typu scjentystycznego tudzież teologizującego sugerują, iż filozofia dziejów musi mieć niemałe trudności w okazaniu swej metodologicznej samodzielności. I rzeczywiście, stanowi to fundamentalny problem dociekań nad historiozofią, która miałaby być dyscypliną niezależną od humanistyki i teologii. Atoli sprawa ta jest tylko szczególnym przypadkiem zagadnienia możliwości zbudowa-

⁵² Por. W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtstheologie*, Mannheim 1969; E.M. Cioran, *Histoire et utopie*, Paris 1977; J. Colette, *Histoire et Absolu*, Paris 1972; E. Callot, *Les trois moments de la philosophie theologique de l'histoire*, Paris 1974; W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, München 1976.

nia filozofii autonomicznej, zarówno w stosunku do nauk szczegółowych jak i religijnego poznania. Kto przyjmuje koncepcję filozofii jako wiedzy epistemologicznie i metodologicznie różnej od poznania ściśle naukowego i teologicznego, ten dopuszcza również możliwość autonomicznej filozofii dziejów. Nadal pozostaje jednak problem samodzielności historiozofii wśród dyscyplin filozoficznych. Nie ma bowiem ogólnie przyjętego odróżniania poszczególnych dziedzin filozofii. Często obok metafizycznych dyscyplin (np. historii filozofii, metodologii filozofii, psychologii filozofowania) wydziela się filozofię poznania, filozofię bytu (ontologię) i filozofię wartości (aksjologię, mającą głównie dwie gałęzie — etykę i estetykę). W takim układzie filozofię dziejów i filozofię kultury umieszcza się w trzecim dziale. Niekiedy jednak dzieje traktuje się jako ontycznie samodzielny byt (tak np. czynią idealiści, zwłaszcza obiektywni) i wtedy historiozofia staje się autonomiczną, a nawet podstawową dyscypliną filozofii bytu⁵³. W realistycznej koncepcji filozofii dziejów, traktowanych nie samodzielnie, lecz jako działanie ludzkie, trudno przyjąć ontycznie osobny przedmiot dociekań historiozoficznych. Dlatego filozofowanie nad dziejami umieszcza się w ramach filozofii człowieka i częściowo łączy się z filozofią społeczną, filozofią polityczną, filozofią kultury czy nawet etyką (gdy eksponuje się problem genezy zła w dziejach i dróg jego przewyżczenia).

W sposób jeszcze bardziej skomplikowany przedstawia się autonomiczność historiozofii w zunifikowanej koncepcji filozofii. obrońcy metodologicznej jedności klasycznego poznania filozoficznego redukują je do teorii bytu, która cała ma ten sam przedmiot formalny na etapie eksplanacji ostatecznościowej. Poszczególne dyscypliny teorii bytu wydziela się zaś ze względu na osobliwy ich punkt wyjścia (własne dane do eksplanacji). I tak metafizyka ogólna wychodząc od doświadczenia jakichkolwiek realnych bytów wyjaśnia je ostatecznie (w porządku ontycznym) oraz ustala najogólniejsze właściwości bytu, strukturę wewnątrzbytową, związki międzybytowe i (dynamikę bytu) tudzież kategorie bytu. Natomiast metafizyka szczegółowa wyjaśnia ostatecznie dane, które dotyczą wyłącznie poszczególnych typów lub aspektów bytu: materialnego — metafizyka przyrody (kosmologia filozoficzna), ludzkiego — antropologia, wartości — aksjologia (zmierza do ostatecznego

⁵³ Zachodzi bliskie pokrewieństwo co do autonomii między idealistyczną filozofią dziejów oraz scjentystyczną, która suponuje panteistyczną koncepcję bóstwa i ewolucjonizm powszechny.

wyjaśnienia lub uzasadnienia ocen postępowania człowieka lub jego wytworów).⁵⁴ Jeśli wartości traktuje się jako istotne znamię kultury, to zamiast o metafizyce wartości można mówić o metafizyce kultury w ogóle i poszczególnych jej dziedzin (religii, moralności, sztuki, nauki...). Zawsze jednak metafizyka wartości czy też kultury metodologicznie zależy (choć ma sobie właściwy punkt wyjścia, co stanowi o jej odrębności) od metafizyki człowieka. Dlatego i dzieje, nie będąc odrębnym od człowieka typem bytu, ale stanowiąc przedmiot osobliwych danych filozoficznego doświadczenia, stają się obiektem takiej dyscypliny metafizyki szczegółowej, która musi być bezpośrednio oparta na antropologii filozoficznej. Punktem wyjścia tak pojętej historiozofii są dane o ludzkich działaniach (i wytworach) wziętych głównie w aspekcie społeczno-kulturowym, a przede wszystkim — w całym ich wymiarze czasowym. Eksplanacja tych danych odwołuje się szczególnie do tez metafizyki człowieka, a także do innych dyscyplin metafizycznych. Dzięki temu i tylko w tym sensie historiozofia jest autonomiczną dyscypliną metafizyki szczegółowej, a jednocześnie metodologicznie związaną w pierwszym rzędzie z antropologią.

Powyższe ustalenia nie uwalniają jeszcze tej koncepcji historiozofii od problemów, jakie zwykle rodzą się w związku z ontologiczną determinacją podmiotu i sił napędowych dziejów, sposobu poznania praw dziejowych oraz istnienia celu czy też sensu w dziejach.

Podmiotem dziejów jest człowiek, ale zakorzeniony w procesach życia przyrodniczego i społeczno-kulturowego. Działania ludzkie bowiem przebiegają na podłożu przyrody oraz przez pole cywilizacji i kultury. Cieleśno-duchowa osoba ludzka występuje tu w specjalnym aspekcie dziejowości (niekiedy mówi się — historyczności: pojęcie od Dilthey'a), którą rozmaicie się pojmuje. Jeśli stanowi fundamentalną kategorię bytu ludzkiego, to człowiek z samej istoty swej uwikłany został w dzieje. Nie dzieje nadają mu wymiar dziejowości, lecz dziejowość osoby ludzkiej jest fundamentem i warunkiem dziejów. Ale takie stanowisko zdaje się kolidować z wolnością człowieka od nacisku dziejowości („historycznej świadomości”, „historycznego rozumu”), a co gorsze — negować stałość i ponad-

⁵⁴ Właściwie chodzi tu o metafizyczną teorię dobra moralnego, piękna i prawdy.

⁵⁵ Por. O. Vossler, *Geschichte als Sinn*, Frankfurt 1979; A.R. Lower, *A Pattern for History*, Toronto 1978.

czasowość metafizycznie pojętej natury ludzkiej (relatywizm). W dalszej konsekwencji nie pozwala to poznawczo przejść od niepowtarzalnych działań wielu jednostek do jedności całych dziejów. Po odrzuceniu stałej natury człowieka występowałyby tylko coraz to inne wzorce (ideały) osobowości.

Proponowano w antropologii rozmaite wyjścia z tych trudności. Przedstawiano różne koncepcje Dasein oraz zakładano jedność doświadczenia dziejowości i dziejowych zmian ludzkiego świata. Przypisywano zdarzeniom dziejowym charakter znakowy, a w znakach tych miałyby się ujawniać osobowy byt tożsamy ontycznie. Otóż nie wchodząc w dyskusję z tymi rozwiązaniami, trzeba zauważyć, że podstawę dziejowości człowieka stanowi jego potencjalność czyli metafizyczna złożoność z możliwości i aktu, a co za tym idzie potrzeba aktualizacji. Jej ostateczny cel jest ontycznie konieczny, ale wybór celów pośrednich (i środków) zasadniczo wolny, choć mniej lub bardziej uwarunkowany przez różne okoliczności. Takie stanowisko pozwala wskazać ostatecznie (w porządku ontycznym) czynniki sprawcze dziejów. Motorem procesu dziejowego jest aktywność ludzi, mająca przyczynę materialną w ich potencjalności, a przyczynę formalną — w ich siłach umysłowych (poznaniu i dążeniu). Aktywność ta zmierza do jak najwzschodniejszego i najpełniejszego rozwoju harmonijnego całej osoby.

Powyższe stanowisko pozwala w konsekwencji rozwiązać problem istnienia i poznawalności praw dotyczących całych dziejów. Jeśli dzieje stanowią konieczną ewolucję odrębnego bytu (ducha albo materii), czy nawet zostaną w ten sposób zhipostazowane, to można takie prawa i ich poznawalność przyjąć. Natomiast traktując dzieje jako działania poszczególnych ludzi lub społeczeństw obdarzonych w jakimś przynajmniej stopniu decyzją świadomą i wolną, nie da się uznać ściśle uniwersalnych praw dziejowych. Człowiek tylko przez swój cel ostateczny jest zdeterminowany w sposób konieczny. Inne czynniki zewnętrzne, aktualny układ motywów oraz świadome i nieświadomione samopoznanie nie wykluczają zupełnie autodeterminacji. Ewentualne prawidłowości statystycznego przebiegu całych dziejów (nie wybranych fragmentów oraz nie socjologiczne, nie psychologiczne itd.) nie będą mieć epistemologicznej wartości (brak dostatecznej jednorodności i liczebności zdarzeń). Jakies zasadnicze (na dłuższą metę) ukierunkowanie dziejów można wykryć jedynie w oparciu o znajomość natury ludzkiej i przy uwzględnieniu ukierunkowań

zewewnętrznych. Nie wyklucza to jednak krótkotrwałych regresji, załamania i rozwoju po spirali.

Zagadnienie sensu (celu) dziejów dlatego bywa rozmaicie rozwiązywane, gdyż w swoim sformułowaniu kryje pewne wieloznaczności. Najpierw trzeba określić, co to znaczy mieć sens. W aspekcie semiotycznym sens mają znaki (wyrażenia) wówczas i tylko, gdy istnieje wyznaczony przez reguły ich używania sposób rozumienia tych znaków. Pozasemiotycznie zaś coś ma sens, jeśli jest 1° celowe, uporządkowane lub logiczne (bez sprzeczności i całkowitej nieokreśloności) i dlatego możliwe do zrozumienia i wyjaśnienia 2° wartościowe i dlatego godne akceptacji i dążenia dla człowieka. Dzieje przeto wtedy nie mają sensu, gdy stanowią ciąg chaotycznych, przygodnych zdarzeń (np. pod wpływem impulsów wolności), do niczego ostatecznie nie prowadzą (najwyżej do cyklicznych zmian) i dlatego nikt nigdy nie potrafi ich całości zrozumieć, albo gdy stają się dla człowieka wrogie, złe, okrutne obce, bezlitosne lub pełne nieszczęść. Sens może być udzielony światu wprost przez Boga albo nadany mu wraz ze stworzeniem różnych natur („zakodowany w ludzkiej naturze”). Przyjmując drugą ewentualność i realizm w pojmowaniu dziejów, musimy stwierdzić, iż dzieje nie mają innego sensu jak sens działań poszczególnych ludzi, żyjących w określonych warunkach. Dlatego nie można mówić, że sens dziejom nadaje dopiero nasze poznanie lub nasza ideologia, ani że sens odkrywamy statystycznie lub w interpretacji zdarzeń-znaków. Sens dziejów poznajemy w drodze filozoficznej analizy natury ludzkiej zajmującej określoną pozycję egzystencjalną oraz wziętej w całym wymiarze czasowym i w określonych warunkach przyrodniczo-kulturowych.

Dyskutuje się, czy sens (cel) dziejów jest immanentny czy transcendentny względem świata. W pierwszym przypadku byłby to postęp w jakiejś postaci, a w drugim — Bóg. Otóż filozoficznie rzecz biorąc, sens jest transcendentny i zarazem immanentny wobec świata, gdyż dzieje ludzkie traktowane są jako element całego uniwersum bytowego, wobec którego Bóg jest immanentny i transcendentny. Zarówno upodobnienie się do Boga i zbawienie jak doskonalenie się, osiągnięcie postępu w różnych dziedzinach kultury (w sposób zharmonizowany i umożliwiający pełny rozwój człowieka), ujmowane w aspekcie ontologicznym są aktualizacją czyli zbliżaniem się do Aktu Czystego. Niezależnie od tego, czy historyk stwierdzi postępek w całości dziejów, to działanie ludzkie w całym

swym wymiarze czasowym są docelowo zdeterminowane ostatecznie przez Byt Absolutny, a wolne są drogi i sposoby aktualizacji tego celu, z tym jednak, że filozoficzne prawa tej aktualizacji znajdują swe racje w prawach natury ludzkiej.

BEGRIFFSGESCHICHTE UND SYSTEMATIK DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE

(Zusammenfassung)

Der Artikel ist ein Versuch die wichtigsten Konzeptionen der Geschichtsphilosophie sowohl unter geschichtlichem wie systematischem Gesichtspunkt darzustellen. Er schildert zuerst in grossen Zügen die Begriffsentwicklung der verschiedenen Konzeptionen der Geschichtsphilosophie, wobei besondere Aufmerksamkeit der Entstehungsgenese der verschiedenen Standpunkte und ihren Hauptthesen gewidmet ist. Dann wurde eine Typologie der Konzeptionen der Geschichtsphilosophie vorgeschlagen, die sich auf drei Hauptkonzeptionen reduzieren lassen: szientistische, theologisierende und autonome. In der szientistischen Konzeption ist die Geschichtsphilosophie eine synthetische Verallgemeinerung der Resultate der Geschichtswissenschaften oder eine philosophisch-erklärende Betrachtung der Kulturgeschichte. Theologisierende Geschichtsphilosophie beruft sich in seiner Explanatation auch auf die geoffenbarten Wahrheiten, die die Geschichte als eine Heilsgeschichte des Menschen sehen. Dieser Standpunkt wird mit der These begründet, dass die Geschichte der Menschheit ohne das übernatürliche nicht angemessen verstanden werden kann. Die autonome Geschichtsphilosophie ist methodologisch gesehen unabhängig von einem ausserphilosophischen Wissen. Sie baut unmittelbar auf der philosophischen Anthropologie und indirekt auf der ganzen Philosophie, hat aber eigene (eigenartige) empirische Daten zu erklären, d.h. die kultur-gesellschaftlichen Handlungen des Menschen in ihrer ganzen zeitlichen Dimension.