

- **Koncepcje filozofii dziejów**
 - Humanistyczna koncepcja f. d.
 - Absolutystyczna f. d.
 - Pozytywistyczna koncepcja f. d.
 - Kulturowa koncepcja f. d.
 - Dialektyczna koncepcja f. d.
 - Antropologiczna koncepcja f. d.
 - Egzystencjalna koncepcja f. d.
 - Mistyczno-idealistyczna koncepcja f. d.
 - Chrześcijańska koncepcja f. d.
- **Główne typy filozofii dziejów**
 - Ze względu na przedmiot i cel dociekań filozoficznych
 - Ze względu na metafizyczne określenia, jakiego rodzaju kategorią bytu
 - Ze względu na epistemologiczno-metodologiczny sposób wyjaśniania dziejów
- **Metafizyka dziejów**
 - Dzieje konkretnych osób ludzkich
 - Dzieje a sukcesywne powstawanie działań i wytworów kulturowych
 - Dziejowość w życiu człowieka, społeczeństwa i kultury
 - Dzieje a dziedzictwo kulturowe
 - Dzieje a zachodzenie związku przyczynowego między zdarzeniami - faktami
 - Dzieje a układanie się wydarzeń w ciągi, nurty, kierunki, trendy, tradycje, style, epoki
 - Dzieje a renesansy kulturowe
 - Dzieje a rozrachunki z przeszłością
 - Dzieje a zmienność świata
 - Dzieje a aspekt stałości i względnej jednorodności

DZIEJÓW FILOZOFIA — nauka filozoficzna o ostatecznych czynnikach sprawczych, istocie i sensie ludzkich dziejów jako całości, zw. także historiozofią.

F. d. początkowo związana była z problematyką teologii dziejów (teologia historii); jako odrębna dyscyplina ukształtowała się w XVIII w.; pojęcie f. d. wprowadził Wolter. Niektórzy autorzy nazywają f. d. filozofią historii, obejmując tym terminem zarówno f. d., czyli metafizykę dziejów (F. Sawicki), syntetyczno-spekulatywną filozofię historii (A. Donagan, W. H. Dray), materialną filozofię historii (M. Mandelbaum), jak też epistemologię i metodologię nauk historycznych, czyli historykę (J. Lelewel, J. G. Droysen, M. Handelsman), krytykę rozumu historycznego (neokantyści), logikę poznania historii (Sawicki), metahistorię (K. W. Thompson, Ch. Dawson), analityczno-krytyczną filozofię historii (R. Aron, H. Marrou, Donagan, Dray) oraz formalną filozofię historii (Mandelbaum).

Koncepcje filozofii dziejów. Problematyka f. d. pojawiła się już w starożytności, kiedy szczególnie interesowano się porządkiem biegu wydarzeń ludzkich, najczęściej przyjmując ich cykliczność oraz odwieczne zdeterminowanie (analogicznie do świata przyrody) przez rozum-ład, zw. przez niektórych Logosem,

Koniecznym Losem lub Przeznaczeniem. Niekiedy korzystając z informacji religijnych, uważano, że ludzkość w powtarzających się okresach przechodzi degradację (wg Platona degenerację ustrojową, a wg Seneki upadek cywilizacji) albo periodyczne doskonalenie się warunków życia (wg Lukrecjusza możliwość osiągnięcia coraz większego szczęścia).

Myśliciele chrześcijańscy, nawiązawszy do biblijnej historii zbawienia, odrzucili cykliczność dziejów i przyjęli optymistyczny transcendentny sens rozwoju d. Szczególnie znaczące filozoficzno-teologiczne ujęcie dziejów przedstawił w *De civitate Dei* Augustyn z Hippony, który ostateczny cel rozwoju rodzaju ludzkiego upatrywał w zbawieniu wiecznym; proces dziejowy ludzkości zaczął się na skutek zepsucia natury ludzkiej przez grzech pierworodny, a dokonuje się jako przechodząca określone etapy walka wiary (dobra) i niewiary (zła) w świecie. Człowiek, istota wolna, ma wybierać między społecznością Bożą a społecznością ziemską; tylko pierwsza gwarantuje pełne szczęście-zbawienie, w którego osiągnięciu pomaga wcielone Słowo Boże, łaska uświęcająca i opieka Boża. Instytucją ucieleśniającą społeczność Bożą i służącą zbawieniu człowieka jest Kościół Chrystusowy, dlatego historię świecką należy podporządkować historii świętej. Szczegółowa teoria dziejów opiera się na teologicznej koncepcji człowieka; taką f. d. kontynuowano w średniowieczu (erudycyjną dał Otton z Freisingu, symboliczną i apokaliptyczną Joachim z Fiore, a literacką Dante Alighieri) oraz w XVII w. J. B. Bossuet, z tym jednak, że opierano ją także na podsumowaniu zdarzeń z życia Kościoła, zawsze jednak uzależniano proces dziejowy od opatrności Bożej (G. W. Leibniz — „*historia divinae providentiae speculum est*”).

Humanistyczna koncepcja f. d. zapoczątkowana została przez G. B. Vico, który przeciwstawił się kartezjanizmowi i naturalizmowi w traktowaniu człowieka i wiedzy, pojął poznanie historyczno-socjologiczne jako „nową naukę”, korzystając głównie z ludzkiej samowiedzy. Opierając się na tych założeniach i łącząc metodę filozoficzną z filologiczną, charakteryzował dzieje jako cykliczne (okresy boskie i heroiczne) przemiany cywilizacyjnego wytworu narodu, przypisując religii rolę podstawowego wyznacznika cywilizacji. Monteskiusz natomiast dał typową dla XVIII w. racjonalistyczno-naturalistyczną f. d., w której próbował wyjaśnić proces dziejowy wyłącznie za pomocą obiektywnych przyczyn fizycznych i kulturowych. Podobnie pojmował f. d. Wolter, który ponadto przedstawił cywilizacje różnych epok w drodze historycznej syntezy, szukając ducha czasu i wartościując je ze względu na stopień uszczęśliwienia przez nie człowieka. Ówczesna f. d., uprawiana apriorycznie, oparta była na założeniach ogólnofilozoficznych lub teologicznych, lecz zsekularyzowanych; podkreślano przy tym, że bieg zdarzeń ludzkich kierowany jest ideą postępu kumulatywnego, najpierw wiedzy ludzkiej, a ściślej oświecenia (A. R. J. Turgot, A. N. Condorcet; znanymi przeciwnikami tej idei byli J. J. Rousseau i G. Bonnet de Mably), a później poziomu moralno-społecznego, zwł. upowszechnienia się szlachetności (G. E. Lessing, F. Schiller), sprawiedliwości (wg I. Kanta — legalności), wolności (J. G. Fichte; dla G. W. F. Hegla wolność była sensem dziejów) i autonomii człowieka. Kant, zgonie ze swym krytycyzmem, pojął f. d. jako teologię moralności (co kontynuowali neokantyści), czyli opartą na filozoficznych zasadach analizę aprioryczną ogólnych cech człowieczeństwa pod kątem celo-

wego realizowania przez ludzką uniwersalną powinność moralną i swobodnie rozumianą wartość kulturową. Rzeczywistość dziejowa istnieje więc częściowo autonomicznie i rządzi się własnymi prawami.

Znamienną dla ówczesnych myślicieli niem. f. d. stworzył J. G. Herder, który nawiązując mniej do Vica, a więcej do Monteskiusza, traktował losy narodów naturalistycznie (jako etap w ewolucji natury), czyli podobnie jak bada się rozwój organizmów w określonych warunkach geograficzno-klimatycznych, z tą jednak różnicą, iż w dziejach dostrzegał stopniowo realizującą się ideę człowieczeństwa, zwł. postęp rozumu i sprawiedliwości, w każdej epoce jej właściwą wartość. Takie ujęcie f. d. kontynuowali W. von Humboldt i romantycy (F. W. J. Schelling, F. Schlegel, J. J. Görres), którzy silnie podkreślali rolę jednostki w kształtowaniu procesu dziejowego oraz potrzebę znajomości tradycji kulturowej do jego rozumienia; raczej wierzyli, niż filozoficznie uzasadniali, że wszystko, co złe, zrujnowane i bezsensowne, przemieni się w dobro, w nowe — wartościowe i racjonalne struktury. Na tym podłożu i na wątkach idealizmu niem. powstała później pol. mesjanistyczna f. d., mająca postać teistycznej metafizyki spirytualnej (bardziej racjonalistycznej u J. M. Hoene-Wrońskiego, emocjonalnej lub poetyckiej u A. Towiańskiego, A. Mickiewicza, J. Słowackiego i Z. Krasińskiego oraz pośredniej u A. Cieszkowskiego), która przewidywała, że naród pol. (lub Słowianie) spełni rolę mesjasza, a więc przez swe cierpienia przyczyni się do duchowego odrodzenia innych narodów.

Absolutystyczna f. d. Zapotrzebowanie na maksymalistyczną f. d. wzrosło na początku XIX w., kiedy przeżywano poważny kryzys procesu dziejowego, spowodowany gwałtownym tempem przemian, nieprzekładającym się na pomnożenie szczęścia ludzkości; w wyniku np. Rewolucji Francuskiej zamiast wolności, równości i braterstwa powstała burżuazja, która ujawniła nowe formy nierówności i nienawiści międzyludzkiej; ani szukanie pociechy w wierze, ani przyrodnicze wyjaśnianie zdarzeń ludzkich nie rozjaśniały tego kryzysu; nieodzowna dla ówczesnej mentalności okazała się dopiero czysta metafizyczna koncepcja f. d., docierająca do racji ostatecznych i transcendentnego celu, jaką zaproponował Hegel, nawiązując do wielu poprzedników; stworzył on oryginalną, aprioryczną metafizykę idealistyczną jednolitej i koniecznej oraz stopniowej i dialektycznej samorealizacji ducha-Absolutu (dzieje nie realizują ideału z zewnątrz), który ujawnia się i dochodzi do szczytowej kultury w coraz to innych narodach-państwach; ponieważ naturę ducha (głównego przedmiotu filozofii) stanowi rozwój, a myślenie historyczne stawało się wówczas modne we wszystkich dziedzinach wiedzy, przeto wg Hegla każda prawdziwa filozofia jest zawsze f. d. Taka koncepcja f. d. nie utrzymała się jednak długo.

Pozytywistyczna koncepcja f. d. A. Comte potrafił przekonać myślicieli, że najdoskonalsze rozumienie rzeczywistości daje jedynie wiedza pozytywna, która stanowi (po teologicznej i metafizycznej) trzeci etap rozwoju umysłowego ludzkości; f. d. może być wyłącznie syntetycznym uogólnieniem ludzkich zdarzeń minionych, traktowanych deterministycznie (jak w fizyce), w wyniku czego badania historiozoficzne redukują się do socjologii, czyli do poszukiwań prawidłowości rozwoju społecznego (dynamika społeczna). Identyfikowanie f. d. z socjologią u pozytywistów utrzymywało się do początku XX w. (P. Barth) i właśnie f. d. przyczyniła się do wyodrębnienia socjologii jako

dyscypliny naukowej. Kontynuatorzy pozytywistycznej f. d. byli dość jedno-myślni, różnili się tylko wskazaniem innych czynników wewnętrznych ewolucji dziejowej, zawsze jednak zmierzającej do idealnego stanu rzeczy. Wg Comte'a czynnikiem tym był sposób myślenia tłumaczącego świat, a celem — opanowanie przyrody dzięki postępowi nauk technicznych; inni wskazywali na warunki geograficzno-klimatyczne (H. T. Buckle), interes państwa (L. von Ranke), różniącą i systematyzującą ewolucję życia (H. Spencer), psychiczne postawy kulturotwórcze (K. Lamprecht), więzi etniczne i walki grupowe (L. Gumplowicz) lub przyrodniczo-etniczno-cywilizacyjny moment typowych ludzi (H. Taine). Podstawy wysunięcia prawidłowości dziejowych coraz częściej dopatrywano się w prawach psychiki ludzkiej, ale pojmowanych naturalistycznie (J. S. Mill).

Pozytywistyczny schemat f. d. swoistą treścią wypełnił K. Marks, tworząc historyczny materializm jako ideologię kierującą dziejami ludzkości; próbował przy tym łączyć teorię z praktyką, podkreślając rolę praktyki społecznej, którą ujmował w kategoriach przyrodniczo-technicznych. Nawiązując do Hegla idei dialektycznego rozwoju (zmieniając jednak jego koncepcję samorealizacji ducha absolutnego na koncepcję samorealizacji materii absolutnej oraz przyjmując zasadę, że byt społeczny określa świadomość), głosił, iż właściwym podmiotem dziejów są nie jednostki, lecz społeczeństwa, a siłę napędową dziejów stanowi sposób produkcji dóbr materialnych i walka klas. Stosunki ekonomiczno-społeczne (czyli tzw. baza) decydują o myśleniu, ideach, formach prawnoorganizacyjnych, politycznych, artystycznych, religijnych i filozoficznych, czyli o całej tzw. nadbudowie ideologicznej. Celem dialektycznego rozwoju dziejów jest przemiana w społeczeństwo bezklasowe, w czym mesjanistyczną rolę ma odgrywać proletariatus.

Koncepcji f. d. jako wiedzy syntetycznie uogólniającej dane empiryczne zdarzenia dziejowe sprzyjał pozytywizm i rozwój metody historycznej. Pojawiły się też bardziej aprioryczne i romantyczne ujęcia problematyki historiozoficznej; T. Carlyle głosił, że dzieje trzeba poznać za pomocą intuicji pozaintelektualnej, zwł. ich tajemniczą istotę i przejaw Boga, koncentrujący się szczególnie w wybitnych jednostkach; one to odgrywają kluczową rolę w procesie dziejowym, którego istotne znamię stanowi walka wiary z niewiarą; wskazywano również na wybitne osobowości jako na nosicieli i twórców kultury, podkreślając, że w kulturze istnieją kryzysy i przeobrażenia, zwł. wartości moralnych (J. Burckhardt). G. Simmel powrócił do apriorycznej i subiektywnej f. d. Kanta (ale wykorzystując biologię i psychologię), co prowadziło go do relatywizmu. W drugiej poł. XIX w. nierzadko uważano, że dzieje nie mają obiektywnego i koniecznie zdeterminowanego sensu, lecz nadaje go im historyk (W. Dilthey).

Woluntarystyczno-idealistyczną f. d. stworzył F. Nietzsche, który humanistycznie (psychologicznie, często w aforyzmach) interpretował wyłącznie biologiczny aspekt natury ludzkiej w jej cyklicznym rozwoju (swoiste połączenie idealizmu z naturalizmem). Nie szukał w dziejach ani prawidłowości, ani obiektywnego sensu, ani nie oceniał ich pod względem postępu moralnego czy tradycyjnych wartości moralnych, lecz patrzył na człowieka pod kątem wzrostu „woli mocy” (w dążeniu do bycia nadczłowiekiem jest człowiek „poza dobrem i złem”); filozof nie bada dziejów — on je tworzy. Prawidłowości dziejowych nie przyjmowali też klasyczni teoretycy poznania historycznego (Dilthey, W. Windelband i H. Rickert), dopuszczając co najwyżej ich typowość (M. Weber).

Kulturowa koncepcja f. d. W XX w., mimo powszechnie odczuwanej potrzeby głębszego zrozumienia biegu wydarzeń ludzkich, historycy przeważnie odrzucali f. d., zarzucając jej idealizm i nienaukowość. F. d. uprawiali badacze zajmujący się morfologią kultury, najczęściej widząc zamiast postępu jej zagładę (katastrofizm); synteza historyczna doprowadziła ich do stwierdzenia, że stopniowo, lecz nieuchronnie następuje upadek kultury, z zwł. spadek znaczenia wzniosłych ideałów i rozkład moralny społeczeństwa. O. Spengler, nie bez wpływu S. Kierkegaarda i Nietzschego, stosując metodę porównania, wizjonersko przedstawił wewnętrzny mechanizm cyklicznych przemian kultur jako całości izolowanych, zwł. dynamikę kultury zachodniej; podkreślał nieuchronny wzrost i rozpad każdej kultury, ale immanentnych przyczyn tego procesu nie podawał; społeczeństwa traktował jak organizmy, odrzucając determinizm. Analogiczną metodę (choć z mniejszym pesymizmem) stosowali J. Huizinga, M. Zdziechowski, a zwł. A. J. Toynbee, który przedstawił najbardziej oryginalną f. d.; była to probabilistyczna historyczna synteza genezy różnorodności i wzajemnego oddziaływania oraz zamierania (przez dezintegrację) cywilizacji, wzbogacona później interpretacją religiologiczną, wnoszącą pewien optymizm eschatologiczny w odniesieniu do celowości dziejów; pod pozorem cyklicznego rozpadu kryje się postępek jako realizacja planu Bożego. Proces dziejowy pojęty jest tu autodynamicznie; choć nie dostrzega się stałego postępu cywilizacyjnego, to jednak zachodzi ciągłość zdarzeń; aktywność jednostek, zależna od ich wolnej woli, aktualizuje określone „wyzwania”, czyli potencjalność środowiska geograficznego i społecznego. Dążenie do Boga przez upodobnienie się natury ludzkiej do Niego nadaje sens dziejom świata, dlatego religia stanowi źródło wszelkich wartości i zasad współżycia; znakiem przybliżenia się do celu jest integracja ludzkości (oparta na jednorodności ludności przy wielorakości cywilizacji), a siłą napędową — solidarność społeczeństwa wobec zagrożeń ze strony przyrody.

Dialektyczna koncepcja f. d. Więcej uwagi niż historycy poświęcili f. d. XX-wieczni filozofowie, którzy bądź kontynuowali znaczniejsze koncepcje XIX w., bądź tworzyli nowe w ramach swych zainteresowań egzystencją człowieka w jego wymiarze czasowym. Ujęcie f. d. Hegla odnowił B. Croce, dopełniając je prezentyzmem i własną aksjologią; podmiotem dziejów (i jedyną realnością) jest, wg niego, ewoluujący duch jednostkowy, żywy i realizujący wolność, a znajdujący wyraz w pięknie, prawdzie, pożyteczności i dobroci; poznanie tego ducha ma charakter intuicyjno-praktyczny (lecz nie artystyczny, bo spełnia rygory logiczne); jest w jakimś sensie relatywne, gdyż ujmuje dzieje zawsze pod kątem współczesności (filozof nie ma innego sposobu poznania człowieka, jak przez ujęcie historyczne), zmierza zaś do ukazania rozwoju ducha i postępu cywilizacji, ze szczególnym uwzględnieniem religii, której udoskonaleniem jest filozofia. Podobną koncepcję f. d. przedstawił J. Ortega y Gasset (pod wpływem Diltheya i Simmla), który przyjąwszy antropocentryzm bliski egzystencjalistom, analizował dialektycznie „rozum historyczny”; przedmiotem dziejów uczynił nie tyle jednostki, ile ogólnie pojętą aktywność ludzką, kształtowaną przez środowisko; jego filozoficzną postawę cechuje sceptycyzm, subiektywizm i prezentyzm, a także krytyczne odnoszenie się do technicyzmu i zbytnej specjalizacji wiedzy. Bezpośrednio do Hegla i niedogmatycznego marksizmu utopijnego nawiązał

E. Bloch, który połączył metodę dialektyczną z eschatologiczną wizją świata, zaczerpniętą z judaizmu i chrześcijaństwa (uważał, iż ateizm zniknie w społeczeństwie autentycznie socjalistycznym); nadzieja stanowi siłę napędową dziejów, pozwalając oczekiwać nadejścia królestwa wolności (stąd rewaloryzacja utopii w poznaniu dynamiki kultury). R. G. Collingwood, łącząc (pod wpływem Crocego) filozofię i historię, głosił, że filozofia staje się historycznym opracowaniem absolutnych presupozycji zdarzeń dziejowych (każde pokolenie obiera własny aspekt przeszłości), a w zasadzie ludzkiego ducha, którego rozwój przechodzi 5 stopni — sztuka, religia, nauka, historia i filozofia. Nawiązywano też do klasyków teorii poznania historycznego, łącząc ich koncepcje z najnowszą filozofią nauki; np. R. Aron głosił za Weberem względność wiedzy historycznej, ale dopuszczał f. d. jako ustalającą statystycznie prawidłowość ludzkich zdarzeń i szukającą (zwł. w sytuacjach dramatycznych) ich ostatecznego sensu, którego udziela dziejom filozofia lub ideologia, zwł. na płaszczyźnie religijnej i moralnej.

Antropologiczna koncepcja f. d. Nowe koncepcje f. d. mają charakter przeważnie antropologiczny (wg M. Schelera kluczem do f. d. jest zawsze antropologia), lecz są zróżnicowane w zależności od typu refleksji filozoficznej o człowieku. E. Husserl, początkowo odcinając się od historyzmu, który grozi relatywizmem epistemologicznym, pod koniec życia dostrzegł moment dziejowy w człowieku — rozwój rozumu ku ostatecznej prawdzie; powołaniem człowieka jest spełnienie sensu dziejów przez racjonalizację siebie i rzeczywistości; f. d. uprawiana na płaszczyźnie transcendentalnej świadomości ma odsłaniać cel dziejów i uświadamiać człowiekowi powinność racjonalizacji. N. Hartmann uważał f. d. za metafizykę (nie ontologię; zajmuje się więc również irracjonalnymi momentami wydarzeń) aktywności ludzkiej; nie jest ona wobec historii wtórna, lecz tkwi w każdym poznaniu historycznym; docieka, czy istnieją prawidłowości w dziejach oraz jak daleko sięgają uwarunkowania dziejowe aktywności człowieka; jeżeli dzieje mają sens, to nie znajduje się on w jednostkach, lecz w całej zbiorowości.

Egzystencjalna koncepcja f. d. Bardziej antyscjentystycznie i antydeterministycznie uprawiali f. d. egzystencjaliści. Wg M. Heideggera filozofia jest zarazem f. d. i hermeneutyką, bo poszukuje bytu ukrywającego się w epokach dziejowych; ostateczną podstawę i źródło dziejów stanowi dziejowość (Dasein), a proces dziejowy to sekwencja zdarzeń ujawniania lub zakrywania bytu w Dasein; należy więc w postawie rozpamiętywania sięgać poprzez to, co ujawnione i wyrażone, ku temu, co niepomyślane i niewyrażone. K. Jaspers uważał, że aby zrozumieć człowieka współczesnego, trzeba poznać jego dzieje, a zwł. rozjaśnić dawne spotkania egzystencji ludzkiej z Transcendencją. Człowiek jest istotą, której osobowa egzystencja aktualizuje się i tworzy w czasie, f. d. jest zatem sztuką obcowania z tradycją tych spotkań — nie stanowi esencjalistycznej wiedzy o dziejach jako całości (jak w heglizmie lub pozytywizmie), lecz jest historycznym myśleniem, które naprowadza na odpowiednie wewnętrzne doświadczenie postaw wobec Transcendencji; nie ustala uniwersalnej struktury dziejów ani ich celu (krytykuje on zarówno optymistyczną teorię postępu, zwł. ku politycznej jedności ludzkości, jak i pesymistyczny katastrofizm), lecz szuka ich sensu jako sensu poszczególnych egzystencji (tajemnica dziejów jest tajemnicą tkwiącą w konkretnych egzystencjach), zakładając twórczą wolność

człowieka i zarazem trwałą naturę człowieczeństwa oraz wiarę w człowieka i Transcendencję; źródłem jedności dziejów jest „epoka osi” (zaczynająca się ok. VIII w. przed Chr.); zahamowanie rozwoju człowieka i kryzys wartości następują wówczas, gdy masy decydują o wydarzeniach oraz gdy wzrasta fascynacja techniką; ratunkiem jest wzrost samowiedzy, samozrozumienia i zjednoczenia ludzkości, a zwł. ogólnoludzkiej solidarności i międzyjednostkowej komunikacji kulturowej. M. Merleau-Ponty (nie uznając f. d. jako dyscypliny rozważającej dzieje z jakiegoś absolutnego punktu) uważał, że filozof może wyrażać sens własnej sytuacji; sens dziejów nie istnieje oddzielnie, ponieważ jest on rezultatem dialogu między podmiotem i sytuacją oraz między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością (stanowisko pomiędzy obiektywistycznym determinizmem a subiektywizmem czystej, nieusytuowanej myśli). K. Löwith, zainspirowany Husserlem i Heideggerem, widzi w nowej f. d. sekularyzację myślenia biblijno-eschatologicznego, a dzieje traktuje jako realizację rozumu i wolności człowieka, krytykując zasadę postępu (nie ma istotnej różnicy między providencjalizmem a ideą postępu). J. P. Sartre uważa, że dzieje nie mają sensu (przyszłość świata jest absurdalna), bo ludzie działają pod wpływem impulsów swej wolności.

Mistyczno-idealistyczna koncepcja f. d. Koncepcję f. d. jako filozofii kultury przedstawił N. A. Bierdiajew, łącząc antropocentryczny idealizm z mistycyzmem chrześcijańskim; odrzuciwszy mit postępu jako bezpodstawną i niemoralną sekularyzację tajemnicy dziejów zbawienia, uważał, że nie ma żadnej racji, aby tylko ostatnie pokolenie ludzkości miało być szczęśliwe kosztem ludzi wcześniej żyjących („na stosach ich kości”); zgadzał się z pesymistami, że całe dzieje są tragiczne, bo nie da się w nich osiągnąć upragnionych ideałów, ale mogą nabrać sensu w wymiarze eschatologicznym, ponieważ ostatecznie nastąpi przebóstwiająca przemiana i odnowa każdego człowieka w nadchodzącej szczęśliwej erze ludzkości. Niektóre problemy historiozoficzne pojawiły się u hermeneutyków (P. Ricoeur) w związku z rozważaniami nad rozumieniem historii i jej uwarunkowaniami. Nową f. d. tworzyli myśliciele katolicy, którzy nawiązywali do tradycji średniowiecznych, ale wyraźniej oddzielali f. d. od teologii dziejów (ale np. wg J. Piepera f. d. pozytywnie wiąże się z teologią) oraz starali się racjonalnie i realistycznie rozwiązywać problemy historiozoficzne. F. Sawicki traktował f. d. jako część metafizyki, ale przyjmującą za punkt wyjścia wyniki badań nauk historycznych. K. Michalski, choć uznawał metafizyczny charakter f. d., dążył do utrzymania równowagi między syntetycznym i analitycznym wyjaśnianiem aktywności dziejowej człowieka, ostatecznie zmierzającej do Boga (celem człowieka jest upodobnienie się do Boga); chodzi głównie o odkrycie form tego procesu dziejowego, polegającego na postępie w doskonałości na każdym polu, co osiąga się żyjąc „ratione et arte”. Harmonijne powiązanie między tradycją i koniecznością natury ludzkiej a twórczym i wolnym działaniem człowieka pozwala wykryć prawidłowości zdarzeń, dlatego można mówić o sensie dziejów wówczas, jeśli fakty dziejowe potraktuje się jako znaki myśli i dążeń ludzkich, a ich wartościowanie oprze na pogłędzie na świat i życie. Dla P. Teilharda de Chardin f. d. jest poznaniem, w którym łączy się teologia (mystyka), filozofia i daleko idąca synteza historyczno-biologiczna. Podmiotem dziejów jest ewoluująca osoba, żyjąca w społeczności i dzięki społeczności, a główną siłą napędową dziejów jest ich cel — Omega-Chrystus, przenikający wszystko i wy-

wołujący miłość, o różnych zresztą obliczach. Proces dziejowy polega na tym, że człowiek przez działania duchowe i wolne zmierza (personalizacja, a następnie diwinizacja) ku Chrystusowi, a wszechświat dojrzewa do unifikacji. Prymat dynamicznej osoby ludzkiej głosił E. Mounier w dociekaniach historiozoficznych, stanowiących splot chrześcijańskiego egzystencjalizmu i socjalizmu.

Chrześcijańska koncepcja f. d. Chrześcijańską f. d. w sposób bardziej pełny wyłożył J. Maritain; f. d. zalicza do filozofii spekulatywno-praktycznej; jest ona swoistym rozwinięciem etyki chrześcijańskiej, a w szczególności końcowym zastosowaniem filozofii do rozważań nad rozwojem konkretnych wydarzeń ludzkości w celu uchwycenia typowych rysów poszczególnych okresów lub całych dziejów. Proces dziejowy nie jest autonomicznym bytem, lecz realizacją potencjalności natury ludzkiej, a często przebiega dramatycznie i kryje w sobie wiele tajemnic, stanowi bowiem rezultat woli Bożej, zakodowanej w naturze ludzkiej, oraz wolnej i twórczej aktywności człowieka, zmierza zaś do rozwoju duchowego ludzi i opanowania przez nich przyrody, a ostatecznie ma sens transcendentny, który przedstawia religijne objawienie; nie neguje to celów ziemskich, bo je suponuje i czyni człowieka moralnie odpowiedzialnym za rozwój społeczeństwa. Metoda f. d. jest, wg Maritaina, złożona — indukuje się i sprawdza filozoficznie rezultaty historii oraz antropologii kulturowej, dochodząc do hipotez funkcjonalnych lub wektoralnych o rozwoju dziejów; nie ma tu jednak determinizmu ani w wersji Hegla, ani Comte'a, lecz są tylko typologiczne prawidłowości funkcjonowania i kierunków biegu zdarzeń; prawidłowości te poznaje się w wyniku rzutowania na tok dziejów praw rozwoju natury ludzkiej w tym, co jest zmienne.

Niektórzy myśliciele katoliccy (np. S. Swieżawski) uważają f. d. za nadbudowę antropologii filozoficznej; f. d. nie może być metafizyką dziejów, ponieważ dzieje nie są rzeczywistością istniejącą niezależnie od człowieka; obejmuje zatem działania ludzkie w ich wymiarze czasowym, a więc zarówno jako dokonane (aspekt teoretyczny), jak i mające się dokonać (aspekt praktyczny). Podmiotem i motorem dziejów jest osoba ludzka, zakorzeniona w świecie przyrody i społeczeństwie; dlatego nie ma odrębnych filozoficznych prawidłowości dziejowych, są natomiast filozoficzne prawidłowości działań ludzkich, płynące z ontycznej natury człowieka, który żyje w określonych warunkach. Aczkolwiek f. d. powinna uwzględniać również problematykę moralną (skąd pochodzi zło i jak je przewyciężyć), to jednak nie można utożsamiać jej z etyką, zadaniem f. d. jest bowiem poszukiwanie ontycznych racji wszelkiego działania człowieka, który obok niezmiennej natury ma zmienne i wciąż narastające dzieje, uwarunkowane co do zasadniczego przebiegu; cel i sens dziejów są takie same, jak działań ludzkich. F. d., posługując się antropologią filozoficzną oraz przesłankami metafizycznymi, ukazuje, że ostatecznym celem dziejów jest Byt Transcendentny, i wskazuje na drogi do niego wiodące. Do pełnego zdeterminowania celu oraz podania wszystkich środków do niego prowadzących nie wystarczy jednak filozofia człowieka; potrzebne są ponadto doświadczenia antropologii teologicznej. Możliwa jest więc f. d., jako racjonalna (różna od teologii dziejów) i autonomiczna (w stosunku do humanistyki i w ramach filozofii) dyscyplina filozoficzna o dziejach jako działaniu ludzkim ujętym historycznie i praktycznie.

Stanisław Kamiński

Główne typy filozofii dziejów. Jak dotąd, nie powstała f. d., która byłaby filozofią realistyczną i autonomiczną wobec treści objawienia, jak i wobec nauk humanistycznych o ludzkich dziejach. Istniejące koncepcje d. są w dużej mierze kompilacją wątków teologicznych (czasami w wersji karykaturalnej), scjentyistycznych (psychologia, socjologia i daleko posunięte syntezy historyczne) oraz filozoficznych (w wersji monistycznej i idealistycznej). W wyjaśnianiu mylono porządki poznawcze (nie rozróżniano między teologią, naukami szczegółowymi i filozofią), nierealistycznie interpretowano to, co nazywamy dziejami (interpretacje monizujące i idealizujące), nie określano poprawnie faktów nazywanych dziejami, które chciano interpretować i wyjaśnić. Jeżeli opisu faktu w ogóle nie lekceważono, to skupiano się na aspektach jakościowych (właściwych humanistyce), czasami kwantytatywnych (właściwych matematycznemu przyrodoznawstwu), a nie egzystencjalnych (właściwych realistycznej filozofii bytu). Ponadto przemycano w fazę opisu rozstrzygnięcia teoretyczne nauk historycznych i hipostazowano różne uogólnienia użyteczne dla historyka, ale nieuprawnione w przypadku filozofa-realisty.

Znane są różne klasyfikacje historycznie zaistniałych f. d., jednak kluczowe znaczenie dla rozumienia problemu mają następujące rozróżnienia.

Ze względu na przedmiot i cel dociekań filozoficznych wyróżnia się 2 typy namysłu nad dziejami: 1) tradycyjny — przedmiotowy (obiektywizujący), skierowany na zrekonstruowanie faktycznego przebiegu wydarzeń historycznych i wyjaśnienie ich natury (np. św. Augustyn, G. W. F. Hegel); 2) nowszy — podmiotowy (subiektywizujący), zainteresowany znaczeniem dziejów dla człowieka i podmiotowymi warunkami ich poznania (np. H.-G. Gadamer).

Ze względu na metafizyczne określenia, jakiego rodzaju kategorią bytu są dzieje, wyróżnia się następujące definicje d.: 1) dzieje to realizowanie przez Absolut swoich zamiarów w drodze sukcesywnego pojawiania się osób i ich działań. Jest to wizja realistyczna i pluralistyczna, wykorzystująca jednak dane objawienia (np. historiozofia św. Augustyna). Wszystko, co się dzieje — konkretne ludzkie aktywności i całe procesy życia konkretnych osób — jest ostatecznie kierowane przez transcendentny w stosunku do świata Absolut; 2) dzieje są konieczną ewolucją, metafizycznie rozumianym ruchem jednego podmiotu natury duchowej. Konkretnie byty osobowe są jedynie przejawem, momentem czy partykularyzacją owego podmiotu. Nie istnieje transcendentny, odrębny od świata Absolut. Są to monistyczne (zwł. panteistyczne i panenteistyczne) wizje rzeczywistości i cała tradycja idealistycznej f. d., która szczególnie wyraz znalazła w poglądach Hegla; 3) dzieje to byt obiektywny w postaci świata intencjonalnego (E. Husserl) lub tzw. trzeciego świata (K. Popper). Są to historiozofie idealistyczne; 4) dzieje to tylko tradycja istniejąca istnieniem ludzkiej świadomości (pozytywizm). Istnieją tylko tzw. źródła historyczne; 5) dzieje to konieczna ewolucja bytu materialnego. To, co duchowe, humanistyczne, jest ostatecznie tylko funkcją czynników materialnych. Jest to monistyczna (w sensie monizmu materialistycznego) wizja świata, której klasycznym sformułowaniem jest marksizm; 6) dzieje — w wymiarze całego wszechświata — to ciąg zdarzeń. Podstawową kategorią ontologiczną jest zdarzenie (czy raczej ciąg zdarzeń), a nie substancja. Filozofia procesu może być zastosowana do wyjaśniania

nia historycznego; 7) dzieje są metafizycznie rozumianym ruchem — ewolucją ludzkości od stanu mniej doskonałego do stanu bardziej doskonałego. Z pokolenia na pokolenie następuje aktualizacja ludzkiej natury. Ludzkość jest tu pojęta organicystycznie, na wzór konkretnego bytu osobowego, cechującego się substancjalną jednością. Jest to monizująca interpretacja dziejów (np. K. Michalski).

Ze względu na epistemologiczno-metodologiczny sposób wyjaśniania dziejów można wyróżnić następujące typy f. d.: 1) historiozofie scjentystyczne, a w nich: a) filozofie poznania historycznego, czyli metaprzedmiotowe analizy epistemologiczno- metodologiczne i semiologiczne (W. H. Dray, A. Danto); b) historiozofie nabudowane na naukach szczegółowych, zwł. humanistycznych, będące syntetycznym uogólnieniem rezultatów historii kultury bądź filozoficznym namysłem nad dziejami kultury czy społeczeństwa, niekiedy nawet w kontekście ewolucji całego kosmosu (A. J. Toynbee, O. Spengler, F. Koneczny, F. Sawicki, P. Teilhard de Chardin, F. Fukuyama); 2) historiozofie teologizujące, metodologicznie zależne od teologii (np. Augustyn z Hippony, F. Sawicki); 3) historiozofie autonomiczne w stosunku do poznania humanistycznego i teologicznego: a) aprioryczne historiozofie idealistyczne (np. Hegel); b) historiozofie antropologiczne, tzn. bądź antropocentryczne (np. Husserla, Heideggera czy Jaspersa), bądź obiektywne, nabudowane na filozofii człowieka (oraz aksjologii, etyce i filozofii kultury). Te drugie są jednak nie tyle historycznie zaistniałym faktem przedmiotowych analiz, ile raczej sprawą postulatywnych sformułowań metapredmiotowych.

Metafizyka dziejów. Przedstawienie realistycznej koncepcji f. d. wymaga wskazania na fakty nazywane dziejami oraz zarysowania ich ontycznej struktury (to, jakiego rodzaju są bytem) i wskazania na ostateczne, bytowe czynniki, dzięki którym owe fakty (dziejowe) w ogóle zachodzą.

Dzieje konkretnych osób ludzkich. Dzieje konkretnego człowieka od poczęcia aż do śmierci to proces zmian, czyli metafizycznie rozumiany ruch: przechodzenie z możliwości do aktu. Podmiotem tak rozumianego ruchu jest konkretna osoba ludzka. Aktualizowanie potencjalności osobowych polega na sukcesywnym rozwoju władz wegetatywnych, motorycznych, zmysłowych, a zwł. władz intelektualnego poznania i intelektualnego pożądanego (woli). Fakt rozwoju człowieka znajduje wyjaśnienie w tym, że człowiek jest bytem spencjalizowanym i przyporządkowanym do dobra absolutnego jako do celu ostatecznego. Sukcesywny, rozciągły, a więc i czasowy charakter życia ludzkiego tłumaczy się wewnętrznym złożeniem człowieka z ciała i duszy, tzn. procesem życia uwikłanym w materię i jej zmienność.

Dzieje a sukcesywne powstawanie działań i wytworów kulturowych. W interpretacji faktu sukcesywnego pojawiania się osób, bytów społecznych, konkretnych czynności, indywidualnych i kolektywnych wytworów kulturowych, trzeba się strzec hipostazowania ujęć poznawczych. Uwzględniając następstwo osób i zdarzeń oraz związki między zdarzeniami, tworzy się czasowo-przestrzenne uogólnienia typu „nurt”, „tendencja”, „dzieje ludzkości”; w przypadku tego ostatniego uogólnienia ustawia się poznawczo (oczywiście selektywnie i aspektywnie) na osi czasu minione, obecne i spodziewane fakty ludzkie (co rodzi niebezpieczeństwo potraktowania tych faktów jako etapów jednego ruchu, interpretowanego metafizycznie), a podmiotem

tego ruchu (czyli dziejów) czyni się ludzkość. W rezultacie następuje zsubstancjalizowanie bytu społecznego, połączone z rozumieniem go na wzór żywego organizmu, w którym wymieniają się elementy, ale który, jako witalna całość, trwa nadal.

Czy sukcesywnie powstające nowe byty osobowe i ich działania dają w rezultacie owej sukcesywności jakiś nowy rodzaj bytu, na podobieństwo bytu społecznego, powstającego w rezultacie wzajemnych odniesień ludzi? Mówi się niekiedy o dialogu z ludźmi w czasie, ale jest to raczej skrót myślowy albo wręcz metafora. Czytanie dzieła zmarłego autora jest interioryzowaniem treści pochodzących od niego, a przekazanych przez jakiś materiał pozapsychiczny; autora jednak na tym świecie już nie ma. Zatem fakt następowania po sobie i przemiłania osób, ich działań i wytworów nie daje w rezultacie owej sukcesywności żadnego obiektywnie istniejącego bytu, choćby relacyjnego. Fakty te mogą stać się jedynie treścią poznania historycznego i stanowić jedność poznawczą, czyli konkretną treść bytu intencjonalnego — treść istniejącą istnieniem poznającego podmiotu. Tym bardziej nie do przyjęcia jest interpretacja traktująca poszczególne fakty jako elementy większej całości — procesu, czyli ruchu jakiegoś jednego podmiotu.

Jeden z aspektów dziejów ludzkich polega na tym, że sukcesywnie zaczynają istnieć i sukcesywnie tracą istnienie (w wymiarach tego świata) osoby (będące podmiotami, bytami substancjalnymi), ich działania (będące przypadłościami) oraz wytwory kulturowe (będące bytami wtórnie intencjonalnymi). Sukcesywnie zaczynające istnieć i sukcesywnie przestające istnieć osoby, ich aktywności i wytwory kulturowe istnieją dzięki temu, że znajdują się w relacji skutkowo-sprawczej, skutkowo-wzorczej i skutkowo-celowej z Absolutem. Wszystko, cokolwiek było, jest lub będzie, istnieje dzięki koniecznym transcendentnym relacjom do Absolutu w porządku przyczynowania celowego, wzorczego i sprawczego. Dlatego sukcesywnie pojawiające się byty osobowe i ich osobowy dynamizm możemy potraktować jako przejaw kresującego w rzeczywistości przygodnej, zmiennej i czasowej stwórczej aktywności Absolutu, który sam nie podlega zmianom i jest aczasowy. Jedynie w perspektywie Boga — transcendentnego celu, wzoru i sprawcy wszelkiego bytu i wszelkiego bytowego dynamizmu — można mówić o dziejach jako o kresującym w konkretnych osobach i ich aktywnościach dynamizmie Absolutu. W poznaniu filozoficznym dowiadujemy się o Boskim dynamizmie tylko tyle, ile jawi się nam na drodze ostatecznościowego wyjaśnienia konkretnie istniejących i działających bytów. Jakiegokolwiek ustalenia dotyczące zamiarów, które Bóg chce poprzez dzieje — w drodze sukcesywnego pojawiania się osób, ich działań i wytworów kulturowych — zrealizować, ustalenia dotyczące celu, kierunku i kresu dziejów możliwe są tylko na podstawie danych objawienia chrześcijańskiego.

Dziejowość w życiu człowieka, społeczeństwa i kultury. Rzeczywistość jest w pewnym stopniu wytworem minionych działań i zmienia się wraz z upływem czasu. Dziejowość w życiu człowieka dotyczy nie tylko procesu poznawczego, ale i przedmiotu poznania. Zmienia się nie tylko wiedza o rzeczywistości, ale rzeczywistość sama. Z biegiem lat pojawiają się nowe problemy badawcze.

Szczególną formą dziejowości człowieka jest tzw. świadomość historyczna. Aktualna sytuacja społeczno-polityczna i w ogóle kulturowa jest wytworem minionych lat i stuleci. Aktywizm ludzki materializuje się w wytworach kulturowych, które obok świata natury stanowią kontekst osobowego życia pokoleń. Obecnie trwa to, co zostało dokonane w przeszłości (np. podział polityczny świata, sztuka, cywilizacja), a wytwory z przeszłości w różnym stopniu modyfikują aktualne życie ludzi i całych narodów, dlatego świadomość historyczna i znajomość wydarzeń minionych ułatwia zrozumienie teraźniejszości i własnej tożsamości. Znajomość historii umożliwia także prawdopodobne przewidywanie przyszłości, oparte na schemacie wnioskowania przez analogię.

Dziejowość człowieka ujawnia się także w sferze moralności. Odwołanie się do historycznego doświadczenia moralności poprzednich pokoleń, analiza przemyśleń dawnych mędrców, przewidywanie przyszłości i możliwych reperkusji podejmowanych działań daje podstawę ukonstytuowania się sprawcą działania moralnego.

W dziedzinie twórczości dziejowość człowieka ujawnia się w tym, że człowiek korzysta z osiągnięć technicznych i kulturowych pokoleń poprzednich. Także w procesie tworzenia dzieł sztuki czy organizacji życia politycznego nieobojętne jest uwzględnienie historycznego dziedzictwa oraz swoiste wychylenie w przyszłość — w kierunku następnych pokoleń.

Dziejowość człowieka ujawnia się także w religii. Sposób rozumienia Absolutu oraz formy religii są historycznie zmienne. Człowiek w kwestii rozpoznania swojej zależności od Boga nie jest skazany wyłącznie na siebie, przyswaja bowiem sobie tradycję doktrynalną, liturgiczną i obyczajową oraz włącza się w zastane formy organizacyjne danej religii.

Dzieje a dziedzictwo kulturowe. Oddziaływanie dziedzictwa kulturowego ma charakter ambiwalentny, tzn. nie zawsze pozytywny. Przystwojenie istniejącego dorobku naukowego może usprawnić proces poznawania świata, ale może także skierować badania na negatywne tory. Pozytywne wzorce moralne ułatwiają osiągnięcie cnoty, ale złe tradycje mogą zachwiać etos określonych grup społecznych.

Chwila obecna człowieka usytuowanego w dziejach nie jest jednak nigdy do końca wypadkową czy funkcją dotychczasowych dziejów. Po pierwsze dlatego, że człowiek ma wolny wybór w stosunku do zastanych dóbr kulturowych i może reaktywować różne treści kulturowe z przeszłości. Kulturowe dziedzictwo jest skarbnicą wartości, z której człowiek korzysta selektywnie; może także zająć postawę ahistoryczną, gdy świadomie, z rozmysłem (jak w rewolucji franc. czy bolszewickiej) burzy stary porządek, by dopiero na jego gruzach wznieść nowy; jest to, przynajmniej w zamierzeniu, odcięcie się od historycznego dziedzictwa. Po drugie, człowiek nie tylko asymiluje wiedzę o rzeczach, ale sam te rzeczy poznaje; nie tylko przejmuje obiegowe sądy o tym, co dobre i złe, ale sam rozpoznaje dobro; nie tylko otrzymuje religijne lub laickie wychowanie, ale sam rozpoznaje istnienie Boga i swojej od Niego zależności w bytowaniu.

Jakiego rodzaju bytem jest dziejowość człowieka? Dziejowość jest zespołem relacji, których podmiotem jest byt ludzki — konkretny człowiek; kresem relacji są inne byty osobowe oraz byty kulturowe, a więc byty wtórnie intencjonalne. Dlaczego człowiek wchodzi w te relacje? Są one konieczne ze względu na

potencjalność ludzkiej natury i jej konieczne relacje do dobra (ostatecznie do Absolutu) aktualizującego ludzkie potencjalności w zakresie poznania, miłowania i wolnej autodeterminacji. Stąd, chociaż każdy człowiek musi sam przebyć drogę od poczęcia do śmierci, aktualizując tak lub inaczej swoje osobowe potencjalności, to dziejowość jego bytu, podobnie jak wymiar społeczny, umożliwia mu pełniejsze zrealizowanie tych potencjalności.

Chociaż trudno mówić o jakimś kumulatywnym postępie kultury, jaki głosiły oświeceniowe f. d., pozostaje faktem, że wraz z upływem czasu narasta ilość wytworów kulturowych. Narastanie dziedzictwa kulturowego to nie wzrost „ducha obiektywnego” czy jakkolwiek rozumianego podmiotu dziejów, lecz to, że człowiek tworzy wciąż nowe warstwy kultury. W swej psychice zapodmiotowuje treści intencjonalne, które następnie nanosi na materiał pozapsychiczny — byt wtórnie intencjonalny. Ludzie nie tylko tworzą nowe byty kulturowe, ale wchodzą w intelektualno-wolitywny kontakt z bytami kulturowymi już istniejącymi. Interioryzują treści bytów wtórnie intencjonalnych i wdrażają je w swoją psychikę, ale także treści te nanoszą w nowy materiał pozapsychiczny. Dokończają także innej rzeczy: przeciwdziałają rozpadowi materialnego podłoża dzieł sztuki, czyli wzmacniają fizyczną kondycję podłoża treści intencjonalnych.

Działania te znajdują ostateczne wyjaśnienie w przygodnej i spotencjalizowanej strukturze bytu ludzkiego i przyporządkowaniu go do dobra aktualizującego jego potencjalności, zwł. w zakresie poznania, miłości i wolności. Bogatszy dorobek kulturowy zwiększa od strony przedmiotowej szansę spełnienia się człowieka, zwł. w aspekcie życia osobowego, chociaż nie tylko, bo np. rozwój medycyny czy agrotechniki zabezpiecza biologiczne podstawy życia ludzkiego.

Dzieje a zachodzenie związku przyczynowego między zdarzeniami - faktami. - faktami. Każde zdarzenie (zarówno fakt indywidualny, jak i globalny) jest jakąś bytową przemianą: może to być powstanie nowego bytu substancjalnego bądź zmiana przypadłościowa, powstanie nowego bytu kulturowego lub modyfikacja tego bytu (chodzi przy tym zazwyczaj nie o numerycznie jeden byt, ale o wiele bytów). Przed człowiekiem stają więc nowe byty, które jako pożądalne mogą się stać celem jego aktywności. Jednocześnie uległy zniszczeniu bądź niewielkim przemianom te byty, które być może dotąd stanowiły cel jego aktywności. Nadto pewne twory kulturowe mogą naprowadzać uwagę człowieka (przez wyakcentowanie pewnych treści bytowych i wywołanie pewnych stanów emocjonalnych) na inne byty niż dotychczas. Przemiany bytowe otwierają możliwości nowych form działania: płyną one stąd, że zmieniają się cele, do których ludzie dążą, lub przy tożsamości celów rysują się możliwości nowych sposobów ich realizacji. Nadto moc sugestywna pewnych wytworów kulturowych może powodować zmianę stylu bycia i działania.

Metafizykalna interpretacja związku przyczynowego między sukcesywnie występującymi faktami jest następująca: w następstwie przemian bytowych ludzie modyfikują przyczyny celowe i wzorcze swoich działań. Nie jest tak, że wydarzenie wcześniejsze, które historycy nazywają źródłem lub przyczyną, jest metafizykalnie rozumianą przyczyną sprawczą, tą bowiem są konkretni ludzie — podmioty wyłaniające z siebie konkretne działania.

Odpowiedź na pytanie o ostateczną rację, dla której ludzie — w następstwie pewnych faktów — zmieniają przyczynę celową i wzorcą działania, koncentru-

je się na dwóch aspektach: 1) niektóre byty kulturowe wprost sugerują cele i wzorce działania i wystarczy je przyjąć. Podstawą ontyczną tego przyjęcia jest spotencjalizowanie ludzkiej natury i przyporządkowanie jej do odpowiedniego dobra, a także ten rys przygodności, jakim jest niemożliwość aktualizacji potencjalności osobowych samodzielnie, bez pomocy innych osób i bez kontekstu zastanej kultury; 2) człowiek, jako byt spotencjalizowany, przyporządkowany jest działaniu, poprzez które się realizuje. Nie ma jednak działań nieuprzedmiotowionych. W związku z przemianami bytowymi zmienia się rejestr bytów mogących stanowić przedmiot ludzkiej aktywności, zmieniają się także możliwe sposoby (formy) działania, co sprawia, że ludzie modyfikują przyczyny celowe i wzorce swoich działań.

Dzieje a układanie się wydarzeń w ciągu, nurty, kierunki, trendy, tradycje, style, epoki. Mówiąc o dziejach określonego państwa, mamy na myśli sukcesywnie powstające czyny i dokonania ludzi złączanych określonymi relacjami między sobą i z władzą zwierzchnią, zamieszkujących określone terytorium.

Kiedy mówimy o nurcie czy tradycji filozofii podmiotu chodzi nam o stwierdzenie faktu, że od czasów Kartezjusza wielu filozofów podobnie filozofuje, rozpoczynając poznanie od analizy treści pojęć, tzw. strumienia świadomości, znaków językowych czy jakichkolwiek znaków. Wydarzeń układających się w określone nurty, kierunki czy inne całości nie wolno interpretować tak, jakby stanowiły jakąś żywą całość — czy to podmiot (substancję), czy też raczej ruch (zmianę) tegoż podmiotu. Wydarzenia te są bowiem dziełem różnych podmiotów: i tych współcześnie żyjących, i tych sukcesywnie się pojawiających i odchodzących z tego świata. W kategoriach bytowych zatem pewne ciągi zdarzeń, jak np. nurty, kierunki, dzieje państw czy dzieje jakichś dziedzin kultury to tyle, co cechujące się tą samą bądź taką samą czy podobną przyczyną celową lub podobną przyczyną wzorcą konkretne, sukcesywnie występujące działania konkretnych osób.

Dzieje a renesansy kulturowe. Jest faktem, że zdarzają się różnego rodzaju renesansy, nie tylko ów klasyczny renesans w Europie w XV i XVI w. Rzeczywistości określone terminami „neoscholastyka” czy „neogotyck” są świadectwem, że dawniejsze osiągnięcia w różnych dziedzinach życia społeczno-kulturowego, pomimo częściowego, trwającego nieraz przez wieki zapomnienia czy lekceważenia, mogą być podjęte na nowo i w nowy sposób zrealizowane. Renesans, nie będąc dosłownym powtórzeniem czy wskrzeszeniem przeszłości, polega na tym, że ludzie w jakiejś dziedzinie życia podejmują te same, takie same lub podobne cele i wzorce działania, jakie podejmowali ludzie wcześniej, ale nie w najbliższej przeszłości.

Ostateczną racją, dla której ludzie naśladują przyczyny celowe i wzorce działań ludzi sobie współczesnych i z najbliższej przeszłości (nurty, tendencje), albo z przeszłości bardziej odległej (renesansy) jest przygodność i spotencjalizowanie bytu ludzkiego oraz jego konieczne relacje do dobra aktualizującego jego potencjalności. Człowiek nie może zaktualizować swych potencjalności sam; jest to jeden z przejawów jego przygodności. Uczy się poznawać, kochać i wytwarzać przy pomocy innych osób. Nie tylko sam poznaje świat, nie tylko sam określa cel i wzór swych działań, ale korzysta z dokonanych prób i propozy-

cji innych ludzi. Sięga po rozwiązania czasowo sobie najbliższe albo bardziej odległe. Zachowując zdolność autodeterminacji w stosunku do zastanych dóbr kulturowych, czerpiąc selektywnie z ogromnego dziedzictwa przeszłości bliskiej i bardziej odległej.

Dzieje a rozrachunki z przeszłością. Odejścia od przeszłości przybierają różne formy. Mogą to być takie formy reakcji na dziedzictwo przeszłości, jak rewolucja franc. lub bolszewicka, ale także przybierające inny kształt procesy destalinizacji czy dekomunizacji. Odejście od przeszłości to zmiana, a więc porzucenie dotychczasowych, a obranie innych czy zmodyfikowanych celów oraz form działania. Ludzie zaczynają żyć inaczej, co w języku filozofii bytu określa się jako zmiana przyczyny celowej i wzorczej działania.

Ostateczną racją tłumaczącą te fakty jest, po stronie podmiotowej, spotencjalizowanie bytu ludzkiego i przyporządkowanie go do dobra aktualizującego jego potencjalności. Po stronie przedmiotowej racją tą jest to, że całokształt rzeczywistości społeczno-kulturowej jest taki, iż nie ułatwia i nie zabezpiecza w należyтым stopniu aktualizacji osobowych potencjalności. Dzieje się tak na skutek braku odpowiednich bytów, mogących stanowić przedmiot działania, braku dostępu do tych bytów, bądź wreszcie obecności bytów nieodpowiednich, niezgodnych z wymogami ludzkiej natury. Przez byt-dobro rozumie się tu wszelki byt natury i kultury, byt substancjalny i przypadłościowy.

Dzieje a zmienność świata. Potoczna obserwacja, wsparta wiedzą historyczną, dostarcza informacji świadczących, że pod pewnymi względami pojawiają się działania i wytwory coraz lepsze, a pod innymi nie, a może nawet gorsze. Dotychczas nie osiągnięto zgody co do tego, czy — ogólnie rzecz biorąc — jest coraz lepiej, czy coraz gorzej. Znane są schematy historiozoficzne ewolucyjne i perfekcyjstyczne, jak i dewolutywne, degradacyjne.

Przemiany w świecie ludzkim to nie ruch monistycznie zinterpretowanej rzeczywistości humanistycznej, ale to, że różni ludzie w różnych czasach obierają różne przyczyny celowe i wzorce swoich osobowych aktywności, oraz to, że w rezultacie tych działań powstają nowe wytwory kulturowe, czyli byty wtórnie intencjonalne.

Stwierdzenie postępu w jakiejś dziedzinie znaczy, że działania i wytwory późniejsze realizują doskonale (tzn. w większym stopniu) prawdę (w poznaniu teoretycznym), dobro (w moralności), piękno (w sztuce i technice) oraz świętość (w religii), aniżeli realizowały to działania i wytwory wcześniejsze. Regres ma miejsce wówczas, gdy działania i wytwory późniejsze realizują powyższe cele w stopniu mniej doskonałym, niż działania i wytwory wcześniejsze.

W rezultacie podejmowania lepszych lub gorszych działań oraz w rezultacie wytwarzania lub interioryzowania lepszych lub gorszych wytworów kulturowych, lepiej lub gorzej aktualizuje swoje potencjalności byt ludzki, dlatego postęp bądź regres dotyczy nie tylko sfery wytworów i działań, ale wewnętrznego, osobowego bogactwa człowieka.

Ostateczne racje, dla których następują w ciągu wieków zmiany w sposobie życia ludzi, niekiedy na lepsze, niekiedy zaś na gorsze, są także natury podmiotowej i przedmiotowej. Od strony przedmiotowej racją przemian jest (obok rzeczywistości przyrodniczej) narastające dziedzictwo kulturowe, które człowiek zastaje i interioryzuje. Od strony podmiotowej ostateczną racją nara-

stających przemian jest spotencjalizowanie bytu ludzkiego. Chodzi przy tym nie tylko o to, że każdy człowiek jest przyporządkowany do dobra doskonalącego jego naturę, ale i o to, że w procesie aktualizacji potencjalności swojej natury ma on do dyspozycji, jako większą lub mniejszą pomoc, kulturowe dziedzictwo z przeszłości, a nie tylko relacje społeczne, jest bowiem istotą dziejową; właśnie dlatego, że jest bytem przygodnym i spotencjalizowanym, jego aktywności osiągną tylko częściową doskonałość, dlatego człowiek, zarówno w odniesieniu do bytów naturalnych, jak i bytów kulturowych, stanowiących dziedzictwo przeszłości, może popełniać — i faktycznie popełnia — błędy poznawcze, zarówno w płaszczyźnie poznania teoretycznego, jak i praktycznego. Nadto poznaje zawsze fragmentarycznie i aspektywnie. W działaniu moralnym i wytwórczym wybiera nie zawsze najlepszy sąd praktyczny o dobru mającym być wykonanym. Stąd chociaż spotencjalizowanie bytu ludzkiego i jego konieczne relacje do dobra aktualizującego te potencjalności są racją poznawczo-wolitywnych relacji z kulturowym dziedzictwem przeszłości, wskutek których to relacji staje się możliwe pełniejsze zrealizowanie osobowych potencjalności (postęp), to w rezultacie tej samej przygodności i potencjalności jest możliwe, iż pomimo istniejącego dziedzictwa kulturowego człowiek w sposób mniej pełny zrealizuje swoje możliwości niż jego poprzednicy (regres).

Dzieje a aspekt stałości i względnej jednorodności. Jak daleko sięga pamięć historyczna, człowiek zawsze miał biologiczną stronę swego istnienia, charakteryzującą się raczej ułomnością, niż doskonałością wyposażenia naturalnego. Z biegiem czasu powstały nowe gałęzie wiedzy i nowe style myślenia, człowiek poznawał racjonalnie, a nie tylko zmysłowo, używał języka, symboli, wytwarzał narzędzia, czcił istoty względem siebie transcendentne, organizował się w życie wspólnotowe, kochał i nienawidził, budował domy, prowadził wojny, wytwarzał dzieła sztuki, przeżywał różne problemy życia wewnętrznego. Te zaś nie musiały wraz z upływem wieków zmienić się aż tak zasadniczo, skoro człowiek początku trzeciego tysiąclecia z wielkim pożytkiem duchowym sięga do Biblii, *Wyznań* św. Augustyna czy *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli, i skoro dostrzega wnikliwość i aktualność psychologicznej charakterystyki bohaterów w dramatach Szekspira.

Względna jednorodność ludzkiego życia, niezależnie od okresu historycznego, polega na tym, że ludzie wszystkich czasów wykonują czynności poznawcze i dążeniowe, których przedmiotem i celem jest byt jako prawda, byt jako dobro, byt jako piękno i — jak w religii — Bóg, który jest absolutną Prawdą, Dobrem i Pięknem. Aktywności te mają charakter nie tylko cielesny i zmysłowy, ale nade wszystko umysłowy. Ludzie wszystkich czasów wchodzą w kategoriałne relacje o charakterze poznawczo-dążeniowym z innymi ludźmi, tworząc różne byty społeczne.

Fakty te znajdują wyjaśnienie w takiej samej strukturze bytowej człowieka, niezależnie od czasów, w których żyje. Znaczy to, że każdy człowiek (jakiegokolwiek epoki historycznej) jest bytem osobowym, że istnieje istnieniem niematerialnej i nieśmiertelnej duszy, będącej zarazem formą organizowanego przez siebie ciała. Znaczy to także, że każdy człowiek działa poprzez władze duszy — wegetatywne, zmysłowe i umysłowe. Każdy człowiek jest bytem przygodnym i spotencjalizowanym, przyporządkowanym do dobra aktualizującego jego po-

tencjalności. Dobrem tym są różne dzieła przyrody i kulturowe, przede wszystkim zaś byty osobowe, a w sensie naczelnym — Bóg.

Realistyczna f. d. nie jest nauką o czynnikach sprawczych, prawach, sensie i celu dziejów jako całości, daje jednak podstawowe rozumienie dziejów. Ponadto funduje ontologiczne podstawy zarówno dla teologii dziejów, jak i dla historiozofii humanistycznych. Wszystkie fakty (w aspekcie bytowości) tłumaczą się ostatecznie stwórczą aktywnością Absolutu. Na podstawie danych objawienia chrześcijańskiego można mówić o zamyśle, jaki Bóg w dziejach realizuje, o sensie i kresie dziejów. Będzie to jednak teologia dziejów. Natomiast zwrócenie uwagi na aspekty kwalitatywne wskazanych przejawów dziejów otwiera drogę historiozofiom humanistycznym, podejmującym m.in. problem czynników dziejowych, określonych prawidłowości i tendencji dziejowych.

Piotr Moskal

Bibliografia: J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, BA 1945, 1955²; K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Z 1949, 1983⁸; F. Wagner, *Geschichtswissenschaft*, Fr 1951, 1966²; H. Gouhier, *L'histoire et la philosophie*, P 1952, 1973; J. H. Murrou, *De la connaissance historique*, Lv 1954, P 1975⁶; P. H. Simon, *L'esprit et l'histoire*, P 1954; P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, P 1955, 1990³; W. Kluback, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History*, NY 1956; J. Maritain, *On the Philosophy of History*, NY 1957; T. Kroński, *Hegel i problemy filozofii historii*, SF 2 (1958) z. 3, 42–75; W. Brüning, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, St 1961; E. L. Fackenheim, *Metaphysics and Historicity*, Miw 1961; *Meaning in History*, Lo 1961; A. Stern, *Philosophy of History and the Problem of Values*, Hg 1962; G. Thornhill, *Philosophy of History of Arnold J. Toynbee*, Wa 1962; W. H. Dray, *Philosophy of History*, EC 1964; K. Michalski, *Dokąd idziemy?*, Kr 1964; J. d'Hondt, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, P 1966, 1987²; *Philosophical Analysis and History*, NY 1966; S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Wwa 1966; U. Niederwemmer, *Methodologische Probleme neuerer Kritik der Geschichtsphilosophie*, Bochum 1968; J. L. García Venturini, *Qué es la filosofía de la historia?*, BA 1969; M. Murray, *Modern Philosophy of History*, Hg 1970; J. E. Sullivan, *Prophets of the West. An Introduction to the Philosophy of History*, NY 1970; A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z d. f. i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Wwa 1970; K. Kłósak, *Chrześcijańska filozofia historii w ujęciu Jakuba Maritaina*, ACr 3 (1971), 125–170; A. J. Toynbee, *Surviving the Future*, Lo 1971; H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, F 1972, 1997; Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Wwa 1973, 1983²; O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, F 1973, 1997⁴; G. Scholtz, *„Historismus“ als spekulative Geschichtsphilosophie*, F 1973; K. Acham, *Analytische Geschichtsphilosophie*, Fr 1974; Cz. S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lb 1975; H. Védrine, *Les philosophies de l'histoire*, P 1975; A. Schmidt, *Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Mn 1976; R. O. Gropp, *Geschichte und Philosophie. Beiträge zur Geschichtsmethodologie, zur Philosophiegeschichte und zum dialektischen Materialismus*, B 1977; A. Sikora, *Historia i prawdy wieczne*, Wwa 1977; J. Topolski, *Marksizm i historia*, Wwa 1977; *Zagadnienia historiozoficzne*, Wr 1977; F. L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia*, Pamplona 1978, 1985⁵; *Perspektywy historiozoficzne*, Wr 1979; W. Oelmüller, R. Dölle, R. Piepmeier, *Philosophische Arbeitsbücher*, IV, Pa 1980; A. Bronk, *Rozumienie — dzieje — język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lb 1982, 1988²; R. Gruner, *Philosophies of History*, Aldershot 1985; S. Kamiński, *Główne koncepcje f. d., w: tenże, Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lb 1989, 341–371; L. Krieger, *Time's Reasons. Philosophies of History Old and New*, Ch 1989; P. Moskal, *Problem f. d. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*, Lb 1993; M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego*, Wwa 1995; J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię*, Wwa 1996, 1998².

Stanisław Kamiński, Piotr Moskal