

Wstęp

Teksty przedkładane Czytelnikowi w niniejszym dziale są rezultatem dyskusji na ogólnopolskiej konferencji naukowej „Filozofia historii. Granice i możliwości”, która odbyła się w Poznaniu w dniach 30–31 stycznia 2015 r. Sesja zorganizowana została przez Instytut Filozofii i Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, patronowało jej Polskie Towarzystwo Filozoficzne i Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego. Przedstawienie na konferencji różnorodnych, niekiedy wręcz przeciwstawnych podejść, oraz swobodna i żywa wymiana poglądów wskazują na to, jak ważna dla współczesnej humanistyki jest problematyka historiozoficzna. Prezentowany dział tematyczny stanowi próbę przybliżenia niektórych z omawianych zagadnień.

Wydaje się, że filozoficzne pytanie o historię w jego zsekularyzowanej wersji, którego geneza sięga przynajmniej czasów Oświecenia, wymaga dziś gruntownego przeformułowania i osadzenia w warunkach dyktowanych przez pogłębiający się krytycyzm. Doświadczenia dwudziestego stulecia z całą pewnością zachwiały dogmatycznym rozumieniem dziejów. Pomimo nieustannego rozwoju technologicznego, historia nie może być już obecnie uważana za sferę sukcesywnie i całościowo dokonującego się postępu, bez względu na to, czy weźmiemy pod uwagę perspektywę poszczególnych kultur, narodów, czy też ludzkości w ogóle. Przytłaczający cień, jaki rzuciły dwie wojny światowe, ludobójstwa, reżimy totalitarne, nowe formy kolonializmu (widocznego nawet w pewnych aspektach globalizacji), istotnie pozbawia epokę współczesną niezachwianej nadziei, którą dotychczas pokładano w procesie dziejowym. Skalę zwątpienia uświadamiają próby odczytania całości historii zachodniej cywilizacji jako stopniowo narastającej dominacji kalkulatywnej i instrumentalnej racjonalności, będącej jedynie pozornie wyzwoleniem człowieka z jarzma natury, a w rzeczywistości sprowadzającej go wyłącznie do biologicznego obiektu zawłaszczonego przez struktury

władzy. Wizję taką roztaczają Theodor Adorno i Max Horkheimer w klasycznym dziele *Dialektyka oświecenia*, w którym już mit o Odysuszu rozumiany jest jako archetyp oświeceniowego dążenia do kontroli nad przyrodą. Jak piszą autorzy:

Oświecenie – rozumiane najszerzej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem. Lecz oto w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia.¹

Wszecobecność przejawiającej się po drugiej wojnie światowej w krwiobieg kulturowym utraty nadziei względem historii została błyskotliwie podsumowana przez Emila Ciorana: „Co się tyczy zatrzwożenia zniszczalnością cywilizacji, dziś analfabeta mógłby rywalizować w z a t r w o ż e n i a c h z Gibbonem, Nietzschem i Spenglerem”².

Jednocześnie postępujące poczucie historycznego wyobcowania wpływa na wzrost sceptycyzmu odnośnie do możliwości filozoficznego pojęcia dziejów jako całości. Optymistyczne poznawczo przekonanie o tym, że sens i cel historii są uchwytnie dla ludzkiego rozumu, jakie panowało w XVIII i XIX stuleciu, traci swoją moc w wyniku konfrontacji z dwudziestowiecznymi tragediami. Nie bez znaczenia stał się także rozrost i pluralizacja współczesnego świata, którą dostrzegł paradygmat postmodernistyczny, niejako *a priori* odrzucający zasadność metahistorycznego pytania o dzieje. Można powiedzieć, że historia znowu jawi się jako zjawisko nad wyraz chaotyczne, gdzie nie sposób bez popadania w dwuznaczność mówić nie tylko o obecności rozumu, lecz również o jakiegokolwiek linii przewodniej. W pewnym sensie narzuca się spojrzenie na dzieje jako „dramat namiętności” i „pobojowisko, na którym składano w ofierze szczęście ludów, mądrość państw i cnoty jednostek”³ – czyli perspektywę określaną przez Hegla niespełna dwieście lat temu mianem bezpośredniego i bezrefleksyjnego wglądu w dzieje.

W obliczu zarysowanego tutaj kontekstu krystalizowały się właśnie główne pytania poznańskiej konferencji. Czy współcześnie w ogóle możliwe jest uprawianie filozofii historii? Jeśli tak, to czy możliwe jest wyznaczenie granicy między myślą filozoficzną a ideologicznymi projektami legitymizującymi potajemnie określone formy hegemonii? Jeśli nie, to jaki status ma filozoficzny namysł nad dziejami, zarówno u dawniejszych, jak i najnowszych autorów?

Ostatnie pytanie odsyła pośrednio do problemu związku, jaki zachodzi między filozofią dziejów a humanistyką, której istota od XIX w. została zanurzona

¹ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 15.

² E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 159.

³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958, s. 31-32. Wydaje się, że polski przekład nieco łagodzi wymowę tego fragmentu, gdyż oddaje niemieckie *Schlachtbank*, czyli dosłownie „stół rzeźnicki”, przez wyraz „pobojowisko” (por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, bd. I, hrsg. E. Gans, Verlag von Dunder und Humblot, Berlin 1848, s. 27). Kontekst cytatu wskazuje wręcz na ironiczne odwrócenie ofiary składanej na ołtarzu.

w myśleniu historycznym. Zagadnienie to jest doskonale widoczne w przypadku rozpoczętej wówczas w niemieckiej szkole historycznej dyskusji nad wzajemną relacją historii i filozofii. Z jednej strony, za sprawą autorytetu Leopolda von Rankego, uznano za konieczne oddzielenie obu tych dyscyplin: filozofia miała zajmować się tym, co być powinno, natomiast historia za swój cel powzięła, aby „tylko mówić, jak naprawdę było” (*er will blos sagen, wie es eigentlich gewesen*)⁴. Z drugiej zaś strony dzięki Johannowi Gustavowi Droysenowi – próbującemu zaaplikować Hegłowską metodę dialektyczno-spekulatywną do badań empirycznych nad dziejami – pojawiło się podejście, które wskazywało na zależność historycznej faktyczności od „kosmosu świata moralnego” (*der Kosmos der sittlichen Welt*)⁵. W zasadzie podział ten, pomimo wysiłków zmierzających do jego przeformułowania (np. w koncepcji narratywistycznej⁶), stanowi nadal jedno z głównych wyzwań dla nauk humanistycznych.

Powyższa różnica określana jest zwykle za pomocą pojęciowej dychotomii wyodrębniającej historię obiektywną i historię zinternalizowaną. Pierwsze podejście traktuje dzieje z dystansu jako zewnętrzny materiał, do którego badacz zyskuje dostęp za pośrednictwem usankcjonowania ważności źródeł dokumentarnych. Istotny jest tutaj ruch podwójnej abstrakcji, gdzie oddzielone zostaje szczególne znaczenie jednostki w dziejach oraz jej konkretne dokonanie wraz z jego dalszymi konsekwencjami. Akcentowane są także pewne bezpośrednie i ponadindywidualne warunki egzystencji, co często owocuje koncentracją na czynnikach „obiektywnych”, takich jak ekonomia czy sfera prawa stanowionego. Natomiast druga metoda nie odrywa materii historycznej od kształtującej ją formy konceptualizacyjnej, określonej hermeneutycznie przez daną wspólnotę. Stąd też sam język historyka przestaje być jedynie jego narzędziem, a staje się społecznym medium recepcji przeszłości. Rewaloryzacji ulega również rozumienie znaczenia świata indywiduum dziejowego, który jawi się odtąd jako adekwatne świadectwo pamięci, a tym samym jako najwiarygodniejsze ze źródeł. Relacja pomiędzy badaczem a badanym przedmiotem polega więc na wzajemnym ruchu zapośredniczania i warunkowania, niwelującym czysto poznawczy dystans, przez co odsłonięciu ulega praktyczny charakter historii⁷.

⁴ L. Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker: von 1494 bis 1535*, [w:] *idem*, *Sämtliche Werke*, Bd. I, Verlag von Duncker und Humblot, Leipzig 1874, s. VII.

⁵ J. G. Droysen, *Grundriss der Historik*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1882, s. 25 (*idem*, *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2012, s. 37).

⁶ Por. H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1973; J. Rüsen, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1990.

⁷ Znaczenie tej różnicy w odnoszeniu się do historii ukazuje niczym pod mikroskopem dyskusja Martina Broszata i Saula Friedländera nad problemem historyzacji nazizmu i Holocaustu. Dla niemieckiego historyka, który szukał w państwie nazistowskim elementów „normalności”, zasadniczym celem było oddzielenie „naukowego wglądu” od „mitycznej pamięci” ofiar (S. Friedländer, M. Broszat, *A Controversy about the Historicization of National Socialism*, „New German Critique”, 1988, nr 44, s. 90). Żydowski historyk, określając ten zabieg

Odmienne sposoby problematyzacji fenomenu dziejów mogą w pewien sposób wskazywać na dwa rodzaje pojmowania *logosu* w kulturze Zachodu, które wyszczególnił Lew Szestow w pracy *Ateny i Jerozolima*⁸. Dla niniejszych rozważań określenia rosyjskiego myśliciela okazują się pomocne przy wzięciu w nawias ich wartościującego źródło kontekstu. W pierwszym znaczeniu, odwołującym się do poznawczego entuzjazmu starożytnych Greków, rozumność określana jest jako kontemplacja przyrody, kosmosu i konieczności. Nastawienie „ateńskie”, pomimo postrzegania człowieka jako nieodłącznego elementu natury, zakłada epistemologiczny dystans między podmiotem i przedmiotem, który może zostać przekroczony jedynie dzięki znajomości praw rządzących światem. Drugie znaczenie, zakorzenione w tradycji judeochrześcijańskiej, uwydatnia woluntarny aspekt rzeczywistości dzięki istnieniu pewnej nadziei o początkowo wyłącznie religijnym charakterze. W perspektywie „jerozolimskiej” sens świata rozumiany jest w kategoriach moralnych, które podważają zakres oddziaływania ślepej konieczności na ludzki los, oraz odsłaniają możliwości znoszącego dystans działania. Konsekwencją uświadomienia wolności człowieka staje się dobrowolne podjęcie przez niego ciężaru cierpienia. Idąc tą drogą, można uchwycić paralelność między omawianymi metodami badań rzeczywistości dziejowej a dwoma formami *logosu*. Dystans widoczny w próbach zewnętrznego zrozumienia historii miałby swoje korzenie w mentalności „ateńskiej”, podczas gdy „jerozolimskie” znoszenie różnicy w czynie odpowiadałoby nastawieniu akcentującemu podmiotowe zapośredniczenie historyka w przedmiocie swojego zainteresowania.

Wskazanie wzajemnych powiązań odmiennych sposobów uprawiania historii oraz dwóch podejść filozoficznych pozwala na podjęcie pytania o charakter projektów historyzoficznych. Zdaje się, że na gruncie świeckiego namysłu nad dziejami możliwe jest dostrzeżenie pewnych wątków, które cechują wspomniane powyżej metody obiektywizacji lub internalizacji w historii, a także ich ewentualne przemieszanie. Dobitną egzemplifikacją jest w szczególności materializm historyczny Marksa, podkreślający w sposób quasi-naukowy centralną rolę czynników ekonomicznych, a jednocześnie wyznaczający w horyzoncie filozofii *praxis* przyszłościową i aktywistyczną sferę realizacji celu dziejów w postaci rewolucji komunistycznej oraz nastania społeczeństwa bezklasowego.

Przykład marksizmu nie jest w tym miejscu bezzasadny, ponieważ koncepcja ta stanowi ciągle atrakcyjny punkt wyjścia dla filozoficznego podejmowania problemu historii. Przede wszystkim rzuca się w oczy tendencja do łagodzenia obiektywizującego komponentu materializmu historycznego poprzez zestawienie go z pewnymi elementami internalizującymi. W czasie II wojny światowej przeakcentowania takiego dokonał Walter Benjamin w swoim tekście *O pojęciu*

mianem „normalizacji”, wskazywał na zasadniczą uludność „czysto naukowego dystansowania się od przeszłości”, ponieważ taka „oderwana” historia pozostaje „psychologiczną i epistemologiczną iluzją” (*ibidem*, s. 121).

⁸ Zob. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

historii, gdzie już w tezie pierwszej ogłosił, iż materializm historyczny może „bez ryzyka podjąć walkę z każdym, jeśli weźmie na służbę teologię, która dziś, jak wiadomo, jest karłowata, brzydka i lepiej, by jej nie było widać”⁹. Tym sposobem skoncentrowane na ekonomii twarde podstawy ortodoksyjnego marksizmu zostają niejako rozpułchnione przez „słaby mesjanizm”, którego nadzieja pozostaje ostatecznie zakotwiczona w woluntarystycznej tradycji judeochrześcijańskiej. Benjamin zakładał tutaj możliwość istnienia „tajemnego sprzysiężenia” pomiędzy pokoleniami, które wnosi obowiązek ratowania przeszłości poprzez rozsądzenie obiektywnej narracji o dziejach, służącej zawsze interesom klasy panującej.

Natomiast w najnowszych ujęciach zabieg osłabiania obiektywizującej wymowy materializmu historycznego widoczny jest przykładowo w pracach Kojina Karataniego, gdzie zestawia on marksistowski projekt dziejów z transcendentalną zasadą moralną przedstawioną przez Immanuela Kanta¹⁰. Za sprawą tej strategii japoński filozof podważa założenie, iż podstawową determinantą więzi społecznych są stosunki produkcji. Podążając tym tropem, autor proponuje przyjęcie kategorii „czystego daru” (ang. *pure gift*), aby ukazać w dziejach ruch wymiany, który w nieskrytej formie daje się zaobserwować we wspólnotach nomadycznych. Stanowisko Karataniego jest również interesujące z tego względu, że stanowi ono nieeuropocentryczną próbę uprawiania historiozofii poprzez adaptację kategorii marksizmu i etyki Kantowskiej na gruncie dalekowschodnim.

Problematiczna relacja pomiędzy podejściem obiektywizującym a internalizującym przejawia się nie tylko w przypadku prób zrozumienia dziejów, które odwołują się do tradycji materializmu historycznego. Zagadnienie to daje o sobie także znać u historyków o aspiracjach filozoficznych. Pomimo rozmaitych prób rozumienia życia w historycznym świecie, jakich podejmują się oni w swoich badaniach, zauważony powyżej splot dwóch perspektyw myślowych zwykle rozpada się, wracając do swego rodzaju jednostronności. Z pewnym przymrużeniem oka można to dostrzec już w samych tytułach dwóch poczytnych periodyków, których tematyka dotyczy w dużej mierze filozoficznej refleksji nad historią – „History and

⁹ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 413. Dla Benjaminowskiej nadziei, której politycznym sojusznikiem pozostawał Związek Radziecki, momentem krytycznym był rok 1989. Moment ten dostrzega Enzo Traverso, który przyznaje otwarcie, iż w jego pracy obecny jest „podskórny, ale wszechobecny w niej wpływ Waltera Benjamin” (E. Traverso, *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. S. F. Nowicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2014, s. 27). W przypadku włoskiego marksisty, śledzącego „czerwoną nić” przesywającą dwudziesty wiek, upadek komunizmu i zapanowanie dyskursu liberalnego stanowi główną granicę dla zasadności słabego mesjanizmu. Rozważania autora wskazują na historyczne znaczenie ogromnych traum, których oddziaływanie miało konsekwentnie odbierać ludziom nadzieje: „Na wzór Anioła z dziewiątej tezy Benjamin, Auschwitz narzuca nam patrzeć na historię jako na pobojowisko pokryte ruinami, a Gułag odbiera nam wszelką iluzję czy też naiwność w stosunku do mesjańskich interwencji przerywających ciągłość czasu historycznego” (*ibidem*, s. 29).

¹⁰ K. Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx*, transl. S. Kohso, Cambridge, MIT Press, Cambridge 2003; *idem*, *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*, transl. M. Bourdaghs, Duke University Press, Durham 2014. Por. Także: H. Harootunian, *Philosophy of history's return*, „History and Theory”, 2015, vol. 54, no. 1, s. 96-105.

Theory” i „History and Memory”. Obydwa czasopisma, choć starają się problematyzować fenomen dziejów w możliwie jak najszerszym ujęciu, zdają się jednak przyjmować wzajemnie odmienny punkt wyjścia. W amerykańskim „History and Theory” jest to przede wszystkim krytyczna funkcja filozofii w ramach „spekulatywnej” myśli nad dziejami, metodologii historii, historii historiografii itp.¹¹ Natomiast izraelskie „History and Memory” przykładą wagę do form świadomości historycznej oraz kolektywnej pamięci, które kształtują pojmowanie procesu dziejowego w kontekście premodernistycznych i nowoczesnych kultur¹². Zauważalny w tym miejscu jest także odmienny kierunek ruchu myślowego ujmowania historii, dotyczący wyszczególnionych kategorii obiektywizacji i internalizacji w ogóle: pierwszy periodyk akcentuje poznawanie przeszłości z perspektywy teraźniejszości, drugi zaś to, w jaki sposób przeszłość określa dzisiejszość.

Warto w tym miejscu wspomnieć o pewnej niepokojącej tendencji, jaką wykazują w swoich pracach filozofujący historycy. Wydaje się, że w obrębie tej orientacji mamy do czynienia ze swoistą próbą zawłaszczania myślenia filozoficznego przez dyskurs historyczny. James Cracraft w jednym z ostatnich tekstów stara się wyznaczyć nową rolę historii, którą definiuje jako rodzaj „osobistej filozofii” (ang. *personal philosophy*)¹³. Autor uzasadnia swoje stanowisko twierdząc, iż badanie dziejów z pragmatycznego punktu widzenia ma wielkie znaczenie dla samointegracji społeczeństwa, a także stanowi naturalną potrzebę psychiczną człowieka. Cracraft paradoksalnie tłumaczy to przemieszanie porządków dyscyplin naukowych potrzebą legitymizacji historii przed zarzutami o brak precyzyjnej definicji narzędzi i założeń badawczych, wysuwany przez analitycznych metodologów. Ucieczką przed ostrzem krytyki miałyby być utwierdzenie dyskursu historycznego na polu spersonalizowanej filozofii. Powyższy przykład skłania więc do refleksji nad tym, czy problem współczesnej relacji między filozofią a historią nie sygnalizuje pewnej pustki interdyscyplinarnej, którą dawniej wypełniała filozofia historii.

Kontekst ten ukazuje stawkę dyskusji o możliwościach i granicach filozofii historii, prowadzonych podczas konferencji w Poznaniu. Zaprezentowane powyżej napięcie pomiędzy obiektywizującym a internalizującym rozumieniem dziejów zdaje się nieprzezwyciężalne na gruncie dyskursu historycznego. Rodzi się pytanie o to, czy filozofia historii, mimo wszystko, nie stanowi pewnego metapoziomu, który umożliwia stworzenie integrującego nastawienia do dziejów, próbującego jednać obydwie perspektywy. Świadczyć o tym mogłyby zarówno omawiane wcześniej nieortodoksyjne adaptacje marksizmu, jak również wysiłki zmierzające do określenia hierarchii dyscyplin, występujące w klasycznych koncepcjach filozofii dziejów (np. Hegłowskiej). Zdyskredytowanie filozofii historii, które

¹¹ Zob. <http://www.historyandtheory.org/journal.html> (dostęp: 16.07.2015).

¹² Zob. <http://www.jstor.org/page/journal/histmemo/about.html> (dostęp: 16.07.2015).

¹³ Por. J. Cracraft, *History as philosophy*, „History and Theory”, 2015, vol. 54, no. 1, s. 45-68.

daje się zaobserwować od II poł. XX w., pozbawiałoby natomiast współczesnego człowieka możliwości całościowej i spójnej orientacji w rzeczywistości dziejowej.

Problem istnienia takiej zintegrowanej wizji historii przejawia się w pierwszej z prac zawartych w niniejszym dziale, artykule Krzysztofa Brzechczyña pt. *Analityczna filozofia dziejów w poznańskiej szkole metodologicznej. Próba falsyfikacji Popperowskiej krytyki historii teoretycznej*. W pracy tej zestawione zostają ze sobą stanowisko o marksistowskiej proweniencji z potencjałem myśli anglosaskiej. Wstęp do rozważań stanowią uwagi Karla Poppera, odnośnie do interpretacji historycyistycznych, które w koncepcji krytycznego racjonalizmu nie spełniają warunku sprawdzalności naukowej. Modelowym przykładem takiego podejścia miałby być materializm historyczny. Jednak zdaniem Brzechczyña Popperowski pogląd okazuje się trafny wyłącznie w odniesieniu do określonej, totalitarnej wersji marksizmu, a mianowicie stalinizmu. Dowodem relatywizacji krytyki historycyizmu jest dla autora rodzący się w latach 70. XX w. tzw. marksizm analityczny, a przede wszystkim propozycje wypracowane w środowisku poznańskiej szkoły metodologicznej. W artykule szczególną rolę odgrywa adaptacyjna wykładnia materializmu historycznego autorstwa Leszka Nowaka, która pozwala na śledzenie dziejowej dynamiki procesów społecznych i politycznych za pomocą narzędzi konceptualnych, takich jak dialektyka kategoriałna oraz idealizacyjna teoria nauki. Interpretacja ta prowadzi do „zmiękczenia” podstaw marksizmu, a także owocuje podaniem w wątpliwość prymatu czynników ekonomicznych jako głównych i determinujących życie społeczne we wszystkich epokach. Dzięki temu możliwa staje się np. analiza społeczeństw pierwotnych, w których dominującym uwarunkowaniem nie jest produkcja gospodarcza, lecz reprodukcja życia.

Podobne podejście reprezentuje Waldemar Czajkowski w rozważaniach pt. *O możliwości filozofii Historii*. Kwestią centralną dla autora jest pytanie o współczesne szanse na stworzenie całościowej historiozofii w obliczu ogromnej ilości czynników ery globalizacji. Zgodnie z duchem orientacji analitycznej artykuł otwiera próba rozstrzygnięcia kilku terminologicznych niejasności dotyczących m.in. pojęcia możliwości w ogóle czy sposobów definiowania historii i polityki. Swoje refleksje nad fenomenem dziejów autor sytuuje na gruncie scholastycznego rozróżnienia na *res gestae* i *rerum gestarum*, które pozwala mu na wytyczenie ewentualnych kierunków rozwoju „filozofii Historii” (przez duże „H”) rozumianej jako metafizyka (lub też ontologia) historii. W eksperymencie myślowym Czajkowskiego „zadowalająca” historiozofia mogłaby w tym przypadku czerpać z dorobku „teorii gier”. Autor wierzy, iż próba takiej aplikacji umożliwiłaby stworzenie koncepcji „gry w Historię” jako „metagry” z pogranicza etyki, polityki i nauki, która odpowiadałaby na problemy bądź zagrożenia ludzkości w epoce współczesnej.

Kolejna praca – *Znaczenie refleksji historiozoficznej w rozwoju polskiej myśli społeczno-politycznej XIX i XX wieku* autorstwa Andrzeja Wawrzynowicza – ukazuje relację pomiędzy zachodnim ujmowaniem dziejów a rozwojem rodzimej

filozofii i literatury. Wprowadzeniem do problematyki jest krótki rys przemian europejskiego myślenia o historii od jego wczesnochrześcijańskich początków aż po krytykę metanarracji ogłoszoną przez postmodernistów. Wawrzynowicz wskazuje także na istniejący zamęt dotyczący pojęć określających w Polsce refleksję nad dziejami – są to jedynie pozornie synonimiczne terminy: filozofia dziejów, filozofia historii i historiozofia, które mogą odnosić się do różnych fenomenów kulturowych. Przyglądając się skali zjawiska szczególnego rozkwitu historiozofii, autor zastanawia się, czy w XIX i XX w. nie stanowiła ona swoistej „polskiej specjalności”. Istotny jest tutaj kontekst misjonizmu i mesjanizmu narodowego (rozdzielenie Mikołaja Bierdiajewa), który w szczególny sposób kształtuje specyfikę polskiej orientacji dziejowej. Autor kończy swój tekst pytaniem o właściwe znaczenie tych podejść dla współczesnej filozofii i kultury w Polsce.

Marek Jedliński bliżej przygląda się zagadnieniu wschodniej Słowiańszczyzny. Swój artykuł *Rosja jako Arkadia. Rosyjska utopia historiozoficzna doby romantyzmu* autor rozpoczyna od tropienia dziejowych przemian toposu arka-dyjskości, który początkowo wyrażał zachwyt nad surowością i prostotą życia pasterskiego, by z biegiem czasu ulec tęsknocie za utraconą, sielankową krainą powszechnej harmonii. Motyw ten, jak zauważa Jedliński, wykorzystywany był przez romantycznych literatów rosyjskich w celu zdystansowania się względem racjonalistycznych wpływów cywilizacji zachodniej na początku XIX w. W rozważaniach Kiriejewskiego czy Odojewskiego przedpiotrowa Ruś wskazywana jest jako miejsce pierwotnego szczęścia, nieskażone grzechami własności prywatnej i indywidualizmu. W tym sensie wybitnie antyokcydentalna wymowa pism przytaczanych romantyków z jednej strony dowodzi rozczarowania oświeceniowym projektem świata łańskiego, z drugiej zaś świadczy o próbach wypracowania autonomicznej rosyjskiej historiozofii.

Tekst Dawida Rogacza pt. *Chińskie konstruowanie historii* prowadzi jeszcze dalej na wschód. Autor stara się scharakteryzować bogatą historiografię chińską z czasów przedrewolucyjnych, aby określić jej wpływ na sferę społeczno-polityczną dawnego Państwa Środka. Dzięki tytułowemu zwróceniu uwagi na konstruktywistyczne oblicze chińskiego spojrzenia na dzieje, Rogacz wskazuje na wewnętrzny splót opisowego i normatywnego aspektu narracji o historii, co ostatecznie miało pomagać w legitymizowaniu władzy dynastii cesarskiej bądź też uzasadniać jej obalenie. Szczególnie interesujące są tu rozważania na temat przestrzennego sposobu konceptualizacji rzeczywistości czasowej w Chinach, której źródła dają się odnaleźć w samej konstrukcji języka.

Problem form rozumienia czasu historycznego pojawia się również w kolejnej pracy niniejszego działu. Artykuł Krystiana Pawlaczyka *O eschatologicznych źródłach historiozofii. Perspektywa Karla Löwitha* wyszczególnia dwa schematy recepcji fenomenu dziejów w kulturze zachodniej, począwszy od starożytności. Idąc śladami namysłu Löwitha, autor stara się pokazać to, w jaki sposób świecka

filozofia historii pozostaje dłużnikiem judeochrześcijańskiej teologii dziejów. Rozważania te pozwalają na sformułowanie pytania o proces laicyzacji oraz o możliwy niszczycielski charakter myślenia historiozoficznego.

Znaczenie destrukcyjności w ramach refleksji historycznej analizuje Maciej Sawicki w pracy *Z genealogii geniusza. Medytacje na marginesie historiografii Saula Friedländera*. Jak próbuje pokazać autor, charakter jednostki „wyjątkowej” w historii – ukazujący się szczególnie wyraźnie w kulturze europejskiej – stanowi pewien moment krytyczny dla dyskursu humanistycznego. Różnicująca natura geniusza, zarówno w jego stosunku do samego siebie, jak i innych, ukazuje bowiem niepokojącą dwuznaczność jego bycia w świecie. Stąd też Sawicki sugeruje potrzebę otwarcia historiografii na fenomen nie-egzemplaryczności, której filozoficzne rozwinięcie być może pozwoliłoby na pogłębienie badań nad osobliwością geniusza.

Ostatni tekst – Macieja Bugajewskiego pt. *Historia zamknięta, historia otwarta* – stanowi pewne podsumowanie problematyki granic i możliwości ujęcia fenomenu dziejów. Według autora w dwóch tytułowych modusach historii na uwagę zasługują różne typy „czasowania”, które tworzą rozmaite więzi historyczne, przede wszystkim między żywymi i umarłymi. W swych analizach propozycji narracyjnych Bugajewski z jednej strony podkreśla problematyczność stabilizowania historycznego ruchu, z drugiej zaś poddaje pod namysł zagadnienie dziedzictwa projektów tożsamościowych zapośredniczonych w tradycji. W tym drugim przypadku istotny pozostaje zatem fakt, iż żywi ciągle w dużej mierze mówią głosem pochodzącym od zmarłych.

Lektura przedkładanych tekstów z całą pewnością doprowadzi Czytelnika do przekonania, iż zagadnienie możliwości i granic filozofii historii stanowi problem o wiele bardziej złożony, niż zostało to pobieżnie wskazane w niniejszym wstępie. Wyczerpujące rozwinięcie tej kwestii z konieczności musiałyby uwzględnić ogrom rozmaitych czynników historycznych, anonsujących się w różnych tradycjach, podejściach badawczych, czy ostatecznie szansach i nadziejach wiązanych z namysłem o dziejach. Bez wątpienia po traumatycznych doświadczeniach XX w. aktualna epoka wyzwala w człowieku samopoczucie znikomości¹⁴ wobec zdradliwego rozmachu i skrywanego okrucieństwa historii. Dzieje jawią się dziś jako niezgłębiona otchłań, która wciąga indywiduum, nie obiecując mu już nic poza wskazaniem na przemijalność wszystkich losów. Czy w obliczu tej sytuacji

¹⁴ Określenie „samopoczucie znikomości” (niem. *Selbstgefühl der Nichtigkeit*) pojawia się w pracach Hegla, który przypisywał ją samowiedzy żydowskiej (zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. S. F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 23). Opinię niemieckiego filozofa zdają się potwierdzać wspomnienia Saula Friedländera: „My, Żydzi, wznosimy mury otaczające nasze najbardziej wstrząsające wspomnienia, a także wokół najbardziej niespokojnych myśli o przyszłości. Nawet historia opisana do ostatniego szczegółu zmienia się czasem w ćwiczenie w ukrywaniu rzeczy przed sobą. Te konieczne mechanizmy obronne są jedną z głównych cech naszego głębokiego lęku” (S. Friedländer, *When Memory Comes*, transl. H. R. Lane, Farrar Straus Giroux, New York 1979, s. 75).

pozostaje nam jedynie rezygnacja? Czy może jednak współczesne nieśmiałe zapytywanie o filozofię historii jest – paradoksalnie – pewnym aktem poznawczej odwagi, zmierzającym do tego, aby spojrzeć na tę otchłań rozumnie?

Andrzej Wawrzynowicz

Krzysztof Pawlaczyk

Maciej Sawicki