
Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii w Lublinie

Grażyna JASTRZĘBSKA

**Ontologiczne i epistemologiczne
problemy konstruowania całości historycznych**

Онтологические и эпистемологические проблемы конструирования
исторических целостностей

Ontological and Epistemological Problems Pertaining to Establishing
Historical Unities

KATEGORIA CAŁOŚCI W NAUKACH SPOŁECZNYCH

Współczesna refleksja naukowa nad naturą dynamiki społeczno-kulturowej oscyluje wokół problemów całości. O wadze tego zagadnienia świadczy cała socjologia i antropologia kulturowa, która bez tego pojęcia nie może się po prostu obejść. Dość wspomnieć tak klasyczne już dzisiaj nazwisko jak Mauss, który ukazując kształtowanie się logicznej klasyfikacji pojęć w plemionach prymitywnych, doszukuje się wielu podobieństw między tymi pojęciami a strukturami myślenia nowoczesnego i twierdzi, że są one „tak samo jak klasyfikacje dokonywane przez uczonych [...] systemami pojęć zhierarchizowanych”.¹ Tworzą one „jednolitą całość” o naturze czysto spekulatywnej i stanowią odzwierciedlenie tak samo pojętej rzeczywistości społecznej. Całości te mają charakter synchroniczny, ale nade wszystko diachroniczny i dynamiczny, pozwalają wyjaśnić ciągłość historyczną nawet bardzo odległych od siebie procesów. Są kluczem do analizy wpływów społecznych struktur wcześniejszych na późniejsze. Ukazują rzeczywistość historyczną jako całościowy fakt społeczny, w którym skupiają się cztery perspektywy badania: synchroniczna, diachroniczna, materialna i duchowa, i w którym to, co uświadomione społecznie i nieuświadomione uzyskuje wymiar faktu społecznego, w obrębie pewnej całościowej struktury, pozostającej w zgodzie z rzeczywistością empiryczną. W szkicu o *O darze*, Mauss ukazuje przydatność badań

¹ M. Mauss: *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 775.

etnologicznych przy tłumaczeniu podstawowych praw ludzkich społeczeństw, w sferze życia gospodarczego, prawnego, religijnego [...].²

Z prawdziwą obsesją kategorii całości można spotkać się w socjologii Gurvitcha, która pozostaje pod dużymi wpływami teorii Maussa. Pojęcie Gurvitcha „całościowego fenomenu społecznego” jest swoistą transpozycją Maussowskiej koncepcji „całościowego faktu społecznego”.³

Gurvitch dokonuje klasyfikacji np. typów i form wiedzy⁴, społeczeństw globalnych i systemów społecznych oraz czasów społecznych.⁵ Typologie te pozostają w głębokim związku, co wielokrotnie podkreśla sam Gurvitch, z pracą Sorokina *Social and Cultural Dynamics*.⁶

Mimo istotnych różnic między socjologią Gurvitcha a Sorokina istnieją między nimi zasadnicze analogie. Obydwie teorie charakteryzują się: traktowaniem życia społecznego jako całości oraz stosowaniem do badań nad rzeczywistością społeczną metody typologicznej. Obydwaj, sprowadzają tę rzeczywistość do całej hierarchii struktur, w zależności od stopnia ich integracji. Dla Gurvitcha i Sorokina fakty jednostkowe są przejawem pewnych całości i ich obrazem. Układają się one w stałe trendy i prawidłowości oraz w stałe układy logiczno-znaczące. Ustanawiają one style i formy aktywności ludzkiej i są wobec tej aktywności pierwotne.

Wokół pytania o granice możliwości konstruowania lub odnajdywania całości w historii kultur oscyluje cała współczesna antropologia kulturowa. Nie jest rzeczą przypadku, że Kroeber znajduje wiele wątków wspólnych swojej teorii z historiozofią Spenglera.⁷ Jego „wzory kulturowe” oraz „style” dalece przypominają Spenglerowską koncepcję kultur jako całości, które ustanawiają pewną centralną, określającą je wartość.

Nie bez wpływów Spenglera tworzył się system antropologiczny Ruth Benedict, która wyrosła z tradycji szkoły Boasa, wynosząc z niej przekonanie, że kultury ustanawiają struktury całościowe. Podział kultur na „dionizyjskie” i „apollinijskie” dokonał się również pod wpływem Nietzschego.⁸

Duże znaczenie dla kształtowania się teorii całości miał rozwój współczesnej psychologii, a zwłaszcza psychologii postaci.

Podobne tendencje ujmowania zdarzeń w obrębie pewnych całości można odnaleźć we współczesnej historiografii. Wyrażając nieufność do

² *Ibid.*, s. 323.

³ G. Gurvitch: *The Spectrum of Social Time*, Dordrecht-Holland 1964, s. 15.

⁴ G. Gurvitch: *The Social Frameworks of Knowledge*, transl. by M. and K. Thompson, Oxford 1971, s. 48.

⁵ G. Gurvitch: *The Spectrum of Social Time*, op. cit., s. 18.

⁶ P. Sorokin: *Social and Cultural Dynamics*, New York 1937, t. 1, 4.

⁷ A. Kroeber: *An Anthropologist Looks at History*, Berkeley and Los Angeles 1963, s. 21. Por. również A. Kroeber: *Istota kultury*, Warszawa 1973, s. 365.

⁸ R. Benedict: *Wzory kultury*, Warszawa 1970, s. 310.

historii czysto wydarzeniowej, historycy coraz częściej posługują się pojęciem struktury: „dla nas, historyków, struktura jest zbiorem, architekturą, ale bardziej jeszcze rzeczywistością, którą czas bardzo długo unosi na swych falach i zużywa w stopniu niewielkim”⁹, powie Braudel, przedstawiciel francuskiego nurtu „Annales”, nurtu, który ma ambicję odnowić problematykę nauk społecznych.

Innym przejawem odnowy szeroko pojętych nauk humanistycznych może być strukturalizm: w lingwistyce, teorii literatury, w psychoanalizie czy wreszcie etnologii. Jest on wyrazem sprzeciwu wobec psychologicznego asocjacionizmu, indywidualizmu socjologicznego i mechanicyzmu. Levi-Strauss tak pisze w *Antropologii strukturalnej*: „antropologia społeczna zrodziła się z odkrycia, że wszystkie aspekty życia społecznego — ekonomiczny, techniczny, polityczny, prawny, estetyczny, religijny — stanowią całość znaczącą i, że nie podobna rozumieć jakiegoś jednego z nich bez umieszczenia go pośród pozostałych”¹⁰.

CAŁOŚĆ HISTORYCZNA W FILOZOFII DZIEJÓW

Jakie miejsce zajmuje kategoria całości w refleksji historiozoficznej? Podstawową różnicę między historiozofią cykliczną a historiozofią postępu upatruje się w krytycznym stosunku tej pierwszej koncepcji zmienności do diachronicznego modelu dynamiki, który — zdaniem np. Spenglera, Sorokina czy Toynbee’ego — ustanawia w stosunku do dziejów empirycznych uniwersalną i aprioryczną strukturę całości. Mimo tej jasno sprecyzowanej opozycji zwolenników historii cyklicznej wobec postępu, nie należy zapominać o tym, że z pewnego punktu widzenia opozycja ta jest pozorna, choćby ze względu na to, że w rzeczywistości nie zawsze postęp oznacza zmienność monotonną i monistyczną. I nawet w tych teoriach, w których rozważa się zagadnienie jedności dziejów, problem odrębności i różnorodności historii nie jest sprawą bagatelną. Lecz zagadnienie to może jedynie ujawnić analiza — w ujęciu zaś syntetycznym, wielowarstwowość modeli dynamiki dalece się upraszcza.

U podstaw wszelkiej historiozofii leży, jak sądzę, próba uchwycenia w heraklitejskiej rzece historii pewnych stałych mechanizmów trwania i zmienności, które tworzą określoną strukturę dziejów ludzkich. Dlatego też zgadzam się z Kuderowiczem, że: „filozofia dziejów, nawet gdy przeoczy ogólnemu sensowi historii, usiłuje wytłumaczyć przebieg dziejów, a zarazem ocenić ich składniki. Intencja rozjaśnienia dziejów przez nada-

⁹ F. Braudel: *Historia i trwanie*, Warszawa 1971, s. 55.

¹⁰ C. Lèvi-Strauss: *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 53.

nie lub odmówienie im ogólnego sensu wyznacza kierunek zainteresowań historiozoficznych".¹¹

W historii historiozofii istnieją dwie drogi poszukiwań. Jedna próbuje odnaleźć racjonalną zasadę dynamiki w odniesieniu do takiej całości uniwersalnej, jaką jest historia powszechna, druga zaś poszukuje układów partykularnych: kultur, cywilizacji, typów historyczno-kulturowych itd. Mimo iż pierwszą z tych metod utożsamia się zwykle z tradycją postępu, drugą zaś łączy się najczęściej z tradycją teorii cyklicznych, to jednak sędzę, że nazbyt kateryczne przeciwstawienie ich sobie nie jest słuszne, ponieważ — wbrew pozorom — we wszystkich systemach filozofii dziejów można odnaleźć obydwie tendencje rozważań: zarówno uniwersalną, jak i partykularną, choć nie we wszystkich teoriach będą one jednakowo akcentowane.

Historiozoficzne teorie dynamiki są w tym sensie teoriami całości, że poszukują jakiejś zasady jednoczącej dzieje, odnajdując ją bądź w sferze aksjologicznej, bądź w mechanizmach zmienności, bądź w tworzywie historii. Historiozofie są w tym znaczeniu teoriami całości, o których mówi np. Mandelbaum, stwierdzając, że wszelkie systemy filozofii historii poszukują „najbardziej podstawowego czynnika działającego w historii”¹², lub też Popper, będąc przekonany o tym, że sprowadzają one swoje analizy do „podstawowej zasady dynamiki”, którą są rytmy, prawa i trendy. One to — jego zdaniem — ustanawiają strukturę „ewolucji historii”.¹³ Ten typ refleksji nad dynamiką dziejów Popper określa mianem historycyzmu, któremu — jak wiadomo — przeciwstawia w sposób skrajny historyzm. Podział Poppera jest na ogół akceptowany, nie tylko w kręgach filozofów neopozytywistycznych, lecz nie zawsze jest zachowana jego terminologia. Np. A. Stern, w miejsce popperowskiego „historyzmu” i „historycyzmu” wprowadza pojęcie historiozofii spekulatywnej i krytycznej, czyli ontologicznej i epistemologicznej. W moim jednak przekonaniu podział ten ma charakter czysto umowny, ponieważ nie sposób oddzielić tak radykalnie, jak czyni to właśnie Popper, epistemologii i metodologii od ontologii. Nie ulega przecież wątpliwości, że każda epistemologia ma pewne konsekwencje ontologiczne i odwrotnie. Z tego więc względu ucieczka w sferę „czystej epistemologii” wcale nie chroni tych teoretyków przed trudnościami ontologicznego konstruowania całości historycznych, ale przeciwnie: ona je dopiero ukazuje.

Trudności te, w sposób niezwykle charakterystyczny, choć w nieco odmiennej perspektywie ujawniają systemy: Toynbee'ego i Sorokina,

¹¹ Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973, s. 5.

¹² M. Mandelbaum: *Some Neglected Philosophic Problems Regarding History*, „Journal of Philosophy”, 1952, XLIX, nr 10, s. 320.

¹³ K. Popper: *The Poverty of Historicism*, Boston 1957, s. 2.

których podstawowe kategorie takie, jak „cywilizacja” i „supersystem” traktowane są wyłącznie jako narzędzia heurezy oraz konstrukcje metodologiczne. Jest rzeczą ogromnie ciekawą, jak te narzędzia badania stają się przesłanką konstruowania w najwyższym stopniu spekulatywnej i ontologicznej teorii historii, oraz spekulatywnych i apriorycznych całości historyczno-kulturowych.

Sądzę, że Dilthey słusznie określa filozofię dziejów jako teorię, która usiłuje poznać „związek całości”. Można się z nim zgodzić, że historiozofia jest zawsze filozofią jakiejś całości. Warto jednak dodać, że jest to przede wszystkim filozofia konfliktu całości i nieokreślenia lub też konfliktu całości i jej przejawu partykularnego.

W rozważaniach nad naturą zmienności historycznej istnieje wiele tradycji, lecz — jak sądzę — można je wszystkie sprowadzić do czterech podstaw: jedna, w sposób aprioryczny — zakłada istnienie uniwersalnej struktury historii (jest to tradycja wielu teorii postępu, takich np. jak: Condorceta, Saint-Simona), druga zakłada również ontologiczne istnienie całości, lecz nie uniwersalnych, ale partykularnych (przykładem tego typu myślenia będzie historiozofia Spenglera), trzecia przyjmuje wprowadzenie całości, lecz traktuje je wyłącznie jako konstrukcje myślowe i nie widzi możliwości nadania im statusu ontologicznego. Postawa ta charakterystyczna jest dla szerokiego kręgu relatywistów historycznych i pozytywistów: Simmela, Webera, Poppera... Czwartym stanowiskiem, przekraczającym wszystkie poprzednie, jest stanowisko marksowskie, które dopuszcza możliwość istnienia całości, lecz całości dynamicznych, dialektycznych i historycznych, ale zarazem obiektywnych, istniejących nie jako „byty same w sobie”, lecz w jakiejś relacji do podmiotów ludzkich.

Dwie pierwsze postawy są tylko częściowo odmienne. Różnice między nimi znoszą się ze względu na to, że obydwie implikują esencjalistyczną koncepcję całości historycznych, bądź w perspektywie partykularnej, bądź uniwersalnej. Stanowisko trzecie opiera się na pewnej fałszywej przesłance, wedle której niemożność przyjęcia całości esencjalistycznych wyklucza możliwość ich istnienia w jakiejś innej perspektywie, np. historycznej.

CAŁOŚĆ JAKO FORMA RACJONALIZACJI HISTORII RACJONALNEJ. HEGEL

U podstaw spekulatywnej refleksji nad dynamiką dziejów kryją się ontologiczne i epistemologiczne problemy możliwości konstruowania układów zamkniętych. O ich wadze świadczy fakt, że w gruncie rzeczy różne kierunki i modele dynamiki historycznej konstruuje się ze względu na przyjęcie określonej koncepcji całości, zaś wszelkie spory pomiędzy rzecznikami pewnych koncepcji zmienności dotyczą zakresu, możliwości

lub niemożności tworzenia całości (uniwersalnych, partykularnych...). A zatem kategoria określenia pełni tu funkcję zasadniczej wagi. Nie trudno przecież dostrzec, że spór o to, w jakiej mierze historia tworzy całość uniwersalną, w jakiej jest więc historią powszechną, jak dalece zaś stanowi zbiór całości partykularnych, rozstrzyga odpowiedź na pytanie, w jakiej mierze podmiot poznania zdolny jest zrozumieć proces historyczny, jakie są więc granice racjonalizacji historii oraz jak dalece historia jest racjonalna? We wszystkich tych kwestiach chodzi więc, w gruncie rzeczy, o zagadnienie czytelności procesu historycznego, bądź to ze względu na pewne obiektywne treści samej historii, bądź to z uwagi na pewne jakości podmiotu poznającego, który jest w stanie np. zrozumieć nawet to, co pozornie przekracza granice jego możliwości.

We współczesnej myśli historiozoficznej dominują dwie tendencje: heglowska i spenglerowska, z pozoru odmienne ze względu na to, że ta druga powstała w świadomej opozycji do monizmu i progresywizmu Hegla, przy bliższej analizie wykazują jednak wiele analogii. Mimo oczywistych różnic między Heglem a Spenglerem systemy te stanowią wyraz tej samej, w gruncie rzeczy, tendencji do racjonalizacji historii.

W historiozofii heglowskiej inteligibilność procesu historycznego wynika z logicznego charakteru bytu. Byt jest logiczny sam z siebie, w sposób obiektywny i absolutny. Hegel zdaje sobie jednak sprawę z tego, że obiektywność musi być subiektywnie potwierdzona. A zatem przedmiot historii musi być jednocześnie podmiotem dziejów i to podmiotem absolutnym, po to, by wyniki tego poznawania siebie miały również charakter absolutny.

Konsekwencją takiego założenia jest dość powszechne twierdzenie, że system heglowski pozbawiony jest antropologii. Z tezą tą można się częściowo zgodzić. Skoro historia człowieka jest jedynie epizodem w dziejach ducha absolutnego i ujawnia się jako moment kolejnej jego alienacji, nie może stanowić samodzielnego przedmiotu rozważań. Z drugiej strony jednak, ów epizod jest w procesie rozwoju ducha nieprzypadkowym i — z tego względu — niezwykle ważnym momentem zmienności, który przenosi ciężar istnienia z płaszczyzny czystej ontologii do antropologii. To przecież poprzez świadomość człowieka inteligibilność bytu jako takiego, inteligibilność w sobie przekształca się w inteligibilność dla siebie. W ostateczności więc to człowiek jest warunkiem świadomości Ducha. W ten sposób Hegel mediatyzuje dwa równoległe do siebie płynące procesy: historię samowiedzy absolutnej (w perspektywie ducha) i partykularnej (w perspektywie człowieka), antropologizując tym samym wszelkie istnienie. W stosunku do dynamiki rozumu dziejów, historia ludzka jest obiektywizacją potencjalnych treści rzeczywistego podmiotu zmienności, którym jest Rozum. Tak więc dzieje ducha subiektyw-

nego i obiektywnego są uświadamianiem Rozumowi jego własnej rozumności, są więc racjonalizacją tego, co rozumne. Proces racjonalizacji historii rozumnej sprowadza się do artykułowania i kształtowania dziejów w granicach d a n y c h możliwości. Oczywiście Hegel nie przystałby na to, co „dane”, twierdząc, że wszelkie treści historyczne są rezultatem, nie zaś założeniem procesu. Mimo to krytyk ma prawo twierdzić, że cały jego system oparty jest na apriorycznej kategorii całości, którą ustanawia triadyczny układ dynamiki.

Z drugiej strony, nie należy zapominać o tym, że wiele tez, które Hegel formułuje w *Logice* ewidentnie przeczy twierdzeniu, że system ten zakłada jakieś struktury aprioryczne. Już we *Wstępie do Wykładów z filozofii dziejów* Hegel stwierdza, że rozumność historii ujawnia się dopiero w jej finale. Na tym właśnie ma polegać mądrość Sowy Minnerwy. Píše tak: „dopiero więc z rozważań dziejów powszechnych powinno wynikać, że wszystko odbyło się w nich rozumnie, że były one rozumnym, koniecznym pochodem ducha świata, ducha, którego istota jest wprawdzie zawsze jedna i ta sama, lecz który tę swoją jedną istotę rozwija w istnieniu świata”.¹⁴ Tak więc, proces historyczny jest aktualizacją racjonalnej zasady — Logosu tkwiącej u podstaw rzeczywistości. W tym znaczeniu ów Logos jest strukturą bytu, która domaga się spełnienia, jest tym, co dane, choć dane tylko częściowo. Stanowi on pustą całość, którą historia zapełnia treścią.

Nie należy jednak zapominać o tym, że Hegel nie może przyjąć koncepcji całości zamkniętej, „całości całkowitej” — żeby się posłużyć wyrażeniem Leibniza, ponieważ byłaby ona dla niego wyrazem skończoności i statyczności istnienia. Czy jednak rzeczywiście jej nie przyjmuje? Nie ulega jednak wątpliwości, że cały jego wysiłek skupia się przecież przede wszystkim na poszukiwaniu całości dynamicznych, które stają się sobą w nieskończonym procesie tworzenia i znoszenia. Proces aktualizacji całości potencjalnej jest strumieniem procesów zróżnicowanych i odmiennych, które — tym niemniej — nie są wobec siebie antynomiczne, lecz komplementarne. I tak, główny nurt zmienności, wyznaczający strukturę całości triadycznej godzi ze sobą dialektycznie świadomą aktywność podmiotu ludzkiego ze świadomą aktywnością podmiotu absolutnego, lecz — jak sądzę — za cenę podporządkowania ducha subiektywnego i obiektywnego, duchowi absolutnemu. Jest to więc taka dialektyka procesu, w którym *a priori* wyróżniono jedną ze stron i uczyniono ją stroną określającą. W ten sposób owa całość „przedustanowiona”, żeby znów posłużyć się wyrażeniem Leibniza, jest ciągle obecną, ingerującą i strukturalizującą zasadą dynamiki, i jako taka może być uznana za element nie-dialektyczny.

¹⁴ G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, s. 16/17.

Ponadto, warto podkreślić, że Hegel dąży do uczynienia dynamiki procesem czysto immanentnym, który nie zawierałby żadnych antynomii, ani żadnych transcendencji. Dlatego też w przypadku każdego przejawu zmienności poszukuje racjonalnej zasady, która mogłaby zmediatyzować wszelkie oboczności dialektyki. Ale w gruncie rzeczy okazuje się, że różnice potencjałów procesu zmienności są pozorne, ponieważ zmierzają do pojednania wszelkich sprzeczności dialektyki. Jest np. rzeczą niezwykle ciekawą, w jaki sposób dochodzi w tym systemie do utożsamienia się świadomości uniwersalnej (absolutnej) z partykularną (ludzką); świadomości te od pewnego momentu rozwijają się wprawdzie zależnie od siebie, lecz i równoległymi w stosunku do siebie nurtami. Po to jednak, żeby pozbawić zmienność wszystkiego, co wobec niej zewnętrzne, Hegel musi doprowadzić proces zmienności do takiego momentu, w którym staje się on wyłącznie świadomością samego siebie, odrzucającą konieczność rozumienia go przez jakiś inny podmiot, zewnętrzny wobec niego.

Sądzę, iż dialektykę heglowską można zawrzeć w dwu etapach rozwoju; pierwotnie jest to dialektyka nietożsamości bytu ze sobą samym, wtórnie dialektyka przewyciężająca tę nietożsamość. Potwierdzenia tej tezy można poszukiwać w heglowskiej definicji podmiotu. Zdaniem Hegla, podmiotowość jest „procesem zakładania i ustanawiania siebie [...], czyli zapośredniczeniem [...] między swoim stawaniem się czymś innym [...] i sobą samym”.¹⁵ Z definicji tej wynika, że wszelkie *s t a w a n i e* się jest tworzeniem takiego przedmiotu zmienności, który jest jednocześnie swoim podmiotem. Wynika stąd również konieczność odnoszenia podmiotowości absolutnej do partykularnej, ponieważ ta partykularna stanowi inną stronę absolutnej. Tak więc konieczność „stawania się czymś innym” jest równoznaczna z tworzeniem się siebie samego. Ale w gruncie rzeczy to, co inne, nie jest czymś rzeczywiście innym, lecz raczej tylko stroną samego siebie.

Warto uświadomić sobie, że dialektyka „stawania się sobą” oraz „stawanie się czymś innym” nie są przypadkowe, lecz konieczne. Ten proces zmienności, w którym to co inne, rozpoznaje się jako ono samo, jest procesem koniecznym, wynikającym z natury samego bytu i jego celowościowej struktury. Tak wyraża tę myśl Hegel: „rozum jest działaniem celowym”.¹⁶ Wszelka zaś celowość zakłada pewien układ zamknięty: „prawda jest całością. Całością zaś jest taka istota, która dzięki swemu rozwojowi dochodzi do swego ostatecznego zakończenia”.¹⁷ Z tezy tej wynika przynajmniej jedna myśl, na której Heglowi szczególnie zależy, a mianowicie: celowość jest rezultatem tego, co będzie. Jest to więc ce-

¹⁵ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963, t. 1, s. 25/26.

¹⁶ *Ibid.*, s. 30.

¹⁷ *Ibid.*, s. 28.

lowość aposterioryczna, która stanowi wynik procesu, nie zaś jego założenie. Tak więc, jest to celowość, która działa wstecz. Hegel tak wyraża tę myśl: „celowość konstrukcji wychodzi na jaw dopiero po wszystkim: toteż jest to celowość tylko zewnętrzna, ponieważ przejawia się dopiero później, po przeprowadzeniu dowodu”.¹⁸

Lecz — zapytajmy — czy takie rozumienie celowości jest w systemie Hegla jedyne? Na pytanie to można odpowiedzieć negatywnie. Mówi o tym zresztą sam Hegel: „prawda jest stawaniem się samej sobie, jest kołem, które swój punkt końcowy zakłada z góry jako swój własny cel i dla którego koniec jest również początkiem, jest czymś, co jest rzeczywiste tylko dzięki swemu szczegółowemu rozwinięciu [...] i doprowadzeniu do końca”.¹⁹ Takie i podobne temu twierdzenia mogą być przesłanką traktowania dialektyki Hegla jako swoistego przejawu arystotelesowskiej entelehii, o której Bergson powie, że jest ruchem pozornym i mechanicznym.²⁰

Czy jednak można bez zastrzeżeń przyjąć to twierdzenie Bergsona? Wydaje się, że nie. Tym bardziej, że wypływa ono z fałszywego — moim zdaniem — przekonania, zgodnie z którym mogą istnieć takie przejawy rzeczywistości, które nie ustanawiają żadnej formy ani struktury. U Bergsona — jak wiadomo — tym, co pozbawione jest tożsamości, struktury oraz jakiegokolwiek stałej formy jest trwanie świadomości. W tym przypadku podzielałam wątpliwość Ingardena, który w pracy *Intuicja i intelekt u Bergsona* pyta: „ale jakże może coś — w najszerszym sensie słowa — móc być, jeżeli ma nie posiadać w ogóle żadnej formy, żadnej trwałej struktury”.²¹ Zgadzałam się więc, że wszelkie istnienie jest jakimś przejawem stałości, jakimś układem, jakąś całością. Z drugiej jednak strony, nie podzielałam stanowiska Bergsona jestem w stanie zrozumieć jego postawę oraz jej filozoficzne motywacje. Otóż, dla Bergsona wszelka całość, bez względu na to, jak się będzie ją rozumieć, jest z natury rzeczy statystyczna. Tak więc Bergson nie zaakceptowałby dialektyki całości w systemie Hegla i Marksa, ale właśnie dlatego jego krytyka całości dotyczy nie całości dialektycznej, lecz mechanicznej, całości, która byłaby co najwyżej sumą elementów.

Niemniej jednak, o tyle, o ile dynamika bytu u Hegla jest w swej strukturze teologiczna, a jej efektem jest aktualizacja całości uprzednio założonych, można mówić o tym, że wylania ona z siebie antydialektykę i czyni — dlatego — zmienność mechaniczną. Można się zgodzić z He-

¹⁸ *Ibid.*, s. 56.

¹⁹ *Ibid.*, s. 27.

²⁰ H. Bergson: *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957, s. 47.

²¹ R. Ingarden: *Intuicja i intelekt u Bergsona* [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 131.

głem, że świadomość „koniecznej logiki procesu” pojawia się zawsze o zmierzchu. Ale ponieważ, wedle Hegla, istnieje tylko jedna logika zmienności, musi być ona z góry założona, po to, by proces — w swym zakończeniu — mógł po prostu ją potwierdzić.

Trudno nie zauważyć, że Sowa Minerwy to nie tylko i nie tyle mądrość wynikająca z dystansu, jako że dystans jest jakby pierwszym etapem myślenia, lecz z faktu odnalezienia się świadomości w świadomym byciu, nie na zasadzie odrębności podmiotu i przedmiotu, lecz logicznej ich tożsamości. Sądzę więc, że mądrość (wiedza) pojawia się nie dlatego, że coś przemija, że coś dojrzało już, że stało się czymś zakończonym (całkowitym), lecz nade wszystko dlatego, że podmiot przestał traktować przedmiot poznania jako coś sobie obcego i utożsamiał się z nim. Jest to więc taki etap dialektyki, w którym relacja przedmiotowo-podmiotowa została uprzedmiotowiona, w sposób absolutny. Ze względu na to, zmienność uległa absolutnej immanentyzacji, w której nie ma już stron, odrębności, antynomii czy nawet przeciwieństw, lecz jedność, w której wszystko to zostało już zniesione. Nie jest to zatem nawet dialektyka jedności przeciwieństw, lecz trwanie jedności niezróżnicowanej. Problem ten ujawnia się w całej pełni zwłaszcza w perspektywie historiozoficznej, ale nie tylko. W *Logice* Hegel w zasadzie przeprowadza tezę odmienną, taką mianowicie, że mediatyzacja przeciwieństw wiedzie nie do ich zniesienia, lecz ustanowienia ich jedności. A zatem ontologiczna całość otwarta, w perspektywie historycznej znajduje swoje zakończenie, lecz — jak sądzę — nie dlatego, że historia osiągnęła kres w państwie pruskim (tym bardziej, że Hegel wypowiada w tej kwestii, *explicite*, tezy całkowicie odmierne), lecz przede wszystkim ze względu na to, że przestała istnieć przedmiotowo-podmiotowa różnica potencjałów, że została przewyżczona dialektyka podmiotu i przedmiotu, na rzecz czegoś całkowicie wewnętrznego, na rzecz absolutnego podmiotu, który może poznawać już bezpośrednio. Na marginesie warto zauważyć, że ten wniosek, do którego Hegel doszedł w drodze racjonalizacji procesu poznania jest także kwintesencją irracjonalnej koncepcji poznania u Bergsona. Dla nich obydwu wiedza absolutna, którą obydwaj uważali za najwyższą, jest wiedzą wynikającą z poznania bezpośredniego. Tylko taki typ poznania może osiągnąć całościową i skończoną strukturę bytu, w której nie sposób już odzielić tego, co dane (przedmiotowe) od tego, co subiektywne. I w tym można upatrywać przewyżczenia dialektyki w obydwu systemach. U Hegla na tym właśnie polega najwyższy etap poznawczy w procesie epistemologiczno-ontologicznym, owo „poznanie-pojednanie”, w którym — jak powiada — to, co negatywne ginie jako coś podporządkowanego i przewyżzonego.

CAŁOŚĆ JAKO FORMA RACJONALIZACJI HISTORII NIERACJONALNEJ.
SPENGLER

Odmianą, w swej wymowie, koncepcją refleksji nad dynamiką dziejów jest historiozofia Spenglera. W odróżnieniu od Hegla system ten — zwłaszcza jeśli oceniać go według intencji — jest idiograficzny. Taką właśnie postawę wobec historii wyraża fundamentalna kategoria spenglerowskiej historiozofii, którą jest „przeznaczenie”. W założeniach, pojęcie to ma być absolutnie indywidualną zasadą zmienności każdej kultury z osobna. Jest ono wyrazem sprzeciwu wobec uniwersalistycznych koncepcji dziejów, zakładających, zdaniem Spenglera, powszechną, racjonalną i logiczną ich strukturę. Ta idiograficzno-relatywistyczna postawa Spenglera wobec procesu historycznego wynika z akceptacji pewnej formy filozofii życia, która pozwala mu na ujęcie dziejów jako procesu wykraczającego poza ramy teorii racjonalistycznych.

W historii „przewrót kopernikański”, którego autorstwo Spengler przypisuje samemu sobie, miał zmienić w sposób radykalny obraz procesu historycznego. W historiografii tradycyjnej, tak przynajmniej sądzi Spengler, traktowano dzieje jako zmienność prawidłowościową oraz inteligibilną. Ten „ptolemeuszowski system” historii musiał więc ulec w teorii Spenglera daleko idącym przekształceniom, których podstawą było zastąpienie teleologicznego modelu historii kategorią nieinteligibilnego „życia”. Ujęte w perspektywie morfologicznej „życie” miało przewyciężyć wszelkie niedostatki ujęć diachronicznych, konstruujących aprioryczne i nierzeczywiste, zdaniem Spenglera, całości historyczne.

Warto jednak zapytać o to, czy odrzucenie przez Spenglera racjonalnej całości powszechnej jest równoznaczne z odrzuceniem wszelkich innych całości? Na pytanie to odpowiem przecząco. Nietrudno dostrzec, że wedle Spenglera, całości uniwersalne są ahistoryczne albo też — a wniosek ten wydaje się znacznie ważniejszy — są to całości nieracjonalne, irracjonalne. Nie ulega przecież wątpliwości, że historia pozbawiona jest sensu jako całość, pozbawiona jest logiki jako układ powszechny. Jest więc ona irracjonalna w sposób całościowy i ontologiczny.

Z drugiej jednak strony uznanie historii powszechnej za układ nielogiczny ontologicznie nie jest w tej teorii równoznaczne z odrzuceniem ontologicznej koncepcji całości racjonalnej w jakiejś innej perspektywie. Świadczy o tym spenglerowska typologia kultur, z której wynika, że organizmy kulturowe rządzą się określoną logiką powstawania, rozwoju i upadku. Istnieje ponadto pewna logika diachroniczna między kulturami a cywilizacjami, które — jak wiadomo — są ich finałem. Tak więc, kultury i cywilizacje, choć stoją na antypodach historii, w rzeczywistości pozostają wobec siebie w relacji continuum, ponieważ dynamika cywilizacyjna wyrasta w sposób logiczny, z życia kultury. Można przecież powie-

dzieć, że kultury są nosicielami swojej własnej zagłady. Los kultur tkwi w samym ich rozwoju, w którym czas rozwoju oznacza czas śmierci. Choć biografie poszczególnych kultur są całkowicie odmienne pod względem wytworzonych przez siebie wartości, łączy je ciągle jedno: ten sam mechanizm zmienności, który oparty jest na antynomii między zmiennością a trwaniem, dążeniem i osiąganiem celu, stawaniem się a tym co się stało. Tak więc przynajmniej pod względem mechanizmów zmienności historia jest więc taka sama, ponieważ nie może przekroczyć antynomii kultury i cywilizacji. W tym sensie ustanawiają one panlogiczną strukturę historii nielogicznej, że niezależnie od czasu historycznego zawsze obowiązują i zawsze są ważne czy to w odniesieniu do kultury apollińskiej, czy to faustycznej...

MARKSIZM WOBEC PROBLEMÓW CAŁOŚCI

Czy jest miejsce na pojęcie całości w perspektywie marksistowskich badań nad naturą dziejów? Na pytanie to należy odpowiedzieć stanowczo twierdząco. Nie jest rzeczą dziwną, że coraz częściej współcześni badacze wskazują na miejsce i wagę tego zagadnienia w marksowskiej analizie społeczeństwa. Badania te są tym bardziej uprawnione, że niekiedy upatruje się w tendencjach strukturalistycznych próbę przełamania marksizmu, niekiedy traktuje się je, jak to czyni np. Sartre, jako wyraz „nowej ideologii” przekraczającej marksizm.²²

Nie sposób, rzecz jasna, upatrywać w tendencjach strukturalistycznych jakiegoś absolutnego nowatorstwa w badaniach rzeczywistości. Nieporozumieniem byłby pogląd — jak słusznie stwierdzają inni — że „strukturalizm wyskoczył jak Sowa Minerwy”.²³ Nie jest więc rzeczą dziwną, że tendencji do całościowego ujęcia procesów społeczno-ekonomicznych poszukuje się w *Kapitale* Marksa. Nie ulega wątpliwości, że mimo pewnych analogii między strukturalistycznymi tendencjami we współczesnych naukach społecznych a marksizmem, istnieją między nimi zasadnicze różnice ontologiczne. Uchwycenie ich pozwala jednocześnie zrozumieć odmienną traktowania dziejów przez teorie historiozoficzne, zarówno heglowską jak i spenglerowską.

Generalnej różnicy między marksizmem a wszelkimi innymi tendencjami do całościowego ujmowania rzeczywistości można upatrywać w marksowskim materializmie dialektycznym, z którego wynika realistyczny i dynamiczny punkt widzenia historii. Toteż krytyka przedmarksowskich sposobów ujmowania dziejów dokonana przez autora *Ideologii*

²² J. P. Sartre: *O strukturalizmie*, „Miesięcznik Literacki”, 1967, nr 11, s. 106.

²³ Cz. Nowiński: *Wstęp [w:] J. Piaget: Strukturalizm*, Warszawa 1972, s. 8.

niemieckiej zarzucała im abstrakcyjność: „historię musiano więc zawsze pisać według jakiegoś kryterium wziętego spoza niej”.²⁴

Jest rzeczą niezwykle ciekawą, że podobny zarzut kierują pod adresem gestaltystów sami strukturaliści. Bardzo charakterystyczna w tym względzie jest wypowiedź Piageta: „ideałem ich, czy się do tego przyznają, czy nie przyznają — byłoby wykrycie takich struktur, które można by uważać za «czyste»; pragną bowiem oni oderwać je od dziejów, a tym bardziej od genezy, od funkcji i od podmiotu. Na terenie filozofii, terenie niczym nie skrępowanej pomysłowości, tego rodzaju istoty łatwo skonstruować, ale w obrębie rzeczywistości sprawdzalnej spotkać je trudno”.²⁵

Krytykę całości „jako takiej” przeprowadza Marks zarówno w *Ideologii niemieckiej*, jak i w *Świętej rodzinie*. Krytyka „bytów samych w sobie” sprowadza się do twierdzenia, że zawsze mają one charakter teleologiczny, i że zawsze poszukuje się przesłanek ich istnienia poza nimi samymi.²⁶

Czytając *Kapitał* albo np. *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej* nie trudno dostrzec, że dla Marksa podstawowym modelem badania rzeczywistości społeczno-ekonomicznej jest model kapitalizmu. Został on świadomie przez Marksa uproszczony i — jak to pisze w *Manifestie komunistycznym* — sprowadzony do antagonizmu dwóch podstawowych klas: burżuazji i proletariatuszy. Dzięki temu mógł on stać się kluczem do rozumienia wszystkich poprzednich formacji, i do traktowania ich jako procesu przygotowującego nadejście kapitalizmu. A zatem „burżuazyjna ekonomia dostarcza więc klucza do antycznej etc”²⁷, ujawniając podstawowe mechanizmy ludzkiego zniewolenia. Z tego względu zrozumienie jej struktury pozwala „zrozumieć strukturę i stosunki produkcji wszystkich minionych form społecznych”.²⁸ Czy stąd należy wyciągnąć wniosek, że u podstaw każdej klasowej formacji społeczno-ekonomicznej kryją się jakieś stosunki kapitalistyczne? Marks na to pytanie odpowiedziałby zarówno tak, jak i nie. O tyle odpowiedziałby twierdząco, że społeczeństwo kapitalistyczne jest najbardziej antagonistyczną formą rozwoju, tkwiącą u podstaw wszystkich innych antagonistycznych form istnienia. Z drugiej jednak strony, przy tego typu porównaniach nie należy zapominać, że nie można pozbawić porównywanych społeczeństw „historycznych różnic”. Tak pisze Marks: „można zrozumieć daninę, dziesięcinę,

²⁴ K. Marks: *Ideologia niemiecka* [w:] *Dzieła*, Warszawa 1961, t. 3, s. 42.

²⁵ J. Piaget: *Strukturalizm*, op. cit., s. 82.

²⁶ K. Marks; F. Engels: *Święta rodzina*, Warszawa 1957, s. 43.

²⁷ K. Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1955, s. 250.

²⁸ *Loc. cit.*

etc., gdy się zna rentę gruntową. Nie trzeba ich jednak utożsamiać”.²⁹ Kapitalizm nie jest więc naturą czy uniwersalną logiką historii, którą wszystkie inne społeczeństwa w jakiejś formie wyrażają, ale przeciwnie jest pewnym faktem społecznym, systemem określonych wartości i działań, które przygotowane zostały przez rozwój poprzednich form własności i konfliktów społecznych. Dlatego też, zdaniem Marksa, porównanie różnych form społecznych powinno być brane wyłącznie *cum grano salis*, czyli tak, aby nie straciły one ciężaru historycznego, jak to się dzieje w historiozoficznej refleksji nad naturą zmienności, gdzie założenie filozoficzne decyduje o kształcie dynamiki i historii. Toteż nie jest rzeczą dziwną, że bardzo często Toynbee’emu, Sorokinowi i Spenglerowi zarzuca się esencjalistyczne traktowanie kultur, a zatem takie ich pojmowanie, w którym nie liczy się historyczny czas przejawiania się tych procesów kulturowych. Rezultatem takiej postawy wobec historii nie jest poszukiwanie różnic wynikających z odmiennych czasów historycznych, lecz podobieństw. Dlatego też we wszystkich tych systemach, przyczyny narodzin rozwoju i upadku kultur sprowadza się np. do pewnego apriorycznego założenia, zgodnie z którym wartości materialno-zmysłowe powodują katastrofę społeczną, natomiast wartości „niematerialne” decydują o rozkwicie społecznym i rozwoju. W związku z tym rzeczywiste przyczyny tych procesów pozostają całkowicie ukryte.

Marksovska perspektywa badania rzeczywistości historycznej ujawnia postawę odmienną. Można się zgodzić z Braudelem³⁰, że marksizm jest „krainą modeli”, lecz nie należy zapominać o tym, że są one konstrukcjami wtórnymi wobec rzeczywistości empirycznej i mają — dlatego — charakter wyłącznie metodologiczny. A więc rodzi je rzeczywistość, a ta sama rzeczywistość może je zniszczyć, zmienić lub wykluczyć. A zatem są one nieautonomiczne, nietrwałe i nie tworzą własnego życia oderwanego od społecznego podłoża. A nawet więcej: w takim oderwaniu nic nie znaczą, niczego nie są w stanie wyjaśnić.

Historia, wedle Marksa, jest historią człowieka, dlatego też wszystkie kategorie, struktury i układy mogą mieć charakter wyłącznie społeczno-antropologiczny, i tylko w tym odniesieniu można je zrozumieć, nie inaczej.

РЕЗЮМЕ

Основной проблемой многих гуманитарных наук, например социологии, истории, антропологии культуры или историозофии является проблема целостности.

²⁹ *Ibid.*, s. 251.

³⁰ F. Braudel: *Historia i trwanie*, op. cit., s. 80.

В историозофии существуют два пути исследований. Первый из них пытаются найти во всеобщей истории рациональный принцип динамики, создавая таким образом универсальные исторические системы, например в классических теориях прогресса. Второй же рационализирует историю исключительно с партикулярных позиций, находя логику процесса лишь в пределах меньших целостностей — культур, цивилизаций, или общественно-культурных типов. Обе тенденции являются попыткой рационализации истории, только в первом случае рационализируется нелогическая по своей природе история (по отношению к истории — в теории Шпенглера, а ко всякому бытию — теории Бергсона), во втором — в истории отыскивается только „неизбежная логика процесса“, т.е. объективная рациональность истории (Гегель, Конт). Одним из основных тезисов работы есть убеждение, что даже иррациональные теории динамики являются своеобразной рационализацией истории.

S U M M A R Y

The principal studies of many disciplines of the humanities concentrate upon the concept of wholeness. This problem may be encountered in sociology, history, cultural anthropology and historiosophy.

There are two ways of exploration within philosophy of history. One of them seeks to delimit the rational principle of dynamics with reference to universal history. In this way it sets up certain universal historical configurations, as it is the case with the classical theories of progress. The other one sets exclusively particular aspects of history in a rational perspective. It reveals the logic of the process only within smaller units, within cultures, civilizations and socio-cultural types. Both tendencies express an attempt to rationalize history. The only difference is that the one case it is a rationalization of history, inherently illogical (Spengler's theory with reference to history; Bergson's theory with reference to any form of existence). In the other case it is a revelation, within history, of an 'imperative logic of the process', i.e. objective rationality of history (Hegel, Comte). The view that even the irrational theories of dynamics express a specific rationalization of history emerges as a principal proposition of this study.

ANNALES UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA

Nakład 500+25 egz. Ark. wyd. 25, ark. druk. 20.

Pap. druk. sat. kl. III, B-1, 80 g.

Oddano do składu w maju 1977 r., podpisano do druku w styczniu 1978 r., wydrukowano w lutym 1978 r.

Cena zł 75,—

Tłoczono w Lubelskich Zakładach Graficznych im. PKWN w Lublinie, nr zam. 1449 J-7.

ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN—POLONIA

VOL. I

SECTIO I

1977

15. J. Mizińska: Teoria twórczości matematycznej a konwencjonalizm Henri Poincarégo.
Henri Poincaré's Theory of Mathematical Creativity and Conventionalism.
16. G. Głuchowski: Filozofia życia J. W. Dawida.
J. W. Dawid's Philosophy of Life.
17. A. L. Zachariasz: Koncepcja podmiotu poznania w filozofii Heinricha Rickerta.
Conception of Cognitive Subject in H. Rickert's Philosophy.
18. S. Symotluk: Eduard Spranger a teologia protestancka XX wieku.
E. Spranger and 20th Century Protestant Theology.
19. I. Gawarecka - Adamczyk: Teoria poznania historycznego R. G. Collingwooda.
R. G. Collingwood's Theory of Historical Cognition.
20. T. Kwiatkowski: E. Dupréela próba rewizji tradycyjnych poglądów na filozofię starożytną.
E. Dupréel's Attempt to Revise the Traditional Approach to Ancient Philosophy.
21. T. Margul: Wielkość cywilizacji indyjskiej.
The Greatness of India's Civilization.
22. B. Dziemidok: Spór o naturę przeżyć emocjonalnych doznawanych podczas obcowania z dziełem sztuki.
Controversy over the Emotional Experience Resulting from Contact with the Work of Art.
23. E. Klimowicz: Główne zagadnienia teorii wartości a hedonizm aksjologiczny.
Main Problemes of the Theory of Value and Axiological Hedonism.
24. S. Jedynak: Etyka teoretyczna i praktyczna Juliana Ochorowicza.
Theoretical and Practical Ethics of Julian Ochorowicz.
25. B. Kaczyńska: Etyczna estetyka Stanisława Brzozowskiego.
The Ethical Aesthetics of Stanisław Brzozowski.
26. D. Wasyl: Sztuka jako absolut w estetyce Z. Przesmyckiego (Miriamy).
Art as the Absolute in the Aesthetics of Z. Przesmycki (Miriam).
27. J. Rybicki: Teoria estetycznego „wczucia” według Teodora Lippsa.
Theodor Lipp's Theory of Aesthetic *Einführung*.

Biblioteka Uniwersytetu
MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
w Lublinie

16081 2

CZASOPISMA

1977

Adresse:

UNIWERSYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ

BIURO WYDAWNICTW

Plac Litewski 5 20-080 LUBLIN POLOGNE