

Henryk Kiereś

Filozofia i humanistyka

Człowiek w Kulturze 10, 107-121

1998

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Henryk Kieres

Filozofia i humanistyka*

* Odczyt na sympozjum *O rozumienie historii*. Sesja Koła Historyków Studentów KUL 6-7 maja 1996

Kultura Europy, a dokładniej mówiąc, cywilizacja łacińska przeżywa kryzys; chociaż różne są opinie na temat jego źródeł, rozpiętości i przewidywanych skutków, i chociaż nikt kryzysu nie lekceważy, a wielu jego badaczy poszukuje recept na jego skuteczne przewyciężenie, raczej niewielu takie recepty znajduje¹. Oczywiście, doraźnych propozycji jest wiele, ale te nie mogą zadowolić, gdyż wspomniany kryzys jest głęboki, sięga on swoimi korzeniami ideowych podstaw naszej cywilizacji. — Co to jest kryzys? Brany w jego potocznym rozumieniu jest on stanem załamania się czegoś, zagubienia sensu czegoś, a w medycznym modelu wyjaśniania jest on takim stanem choroby, w którym pozostaje oczekiwać na tzw. przesilenie. Na czym polega kryzys w kulturze i czy należy biernie oczekiwać na jego przesilenie?

Kultura (od łac. *colo, colere*) jest uprawą natury, czyli racjonalizacją tego, co człowiek zastaje w świecie, łącznie z samym sobą i co dzięki posiadanej wiedzy oraz sztuce doskonalą z uwagi na cele, jakie poznał i jakie pragnie osiągnąć². Kultura „mieszka” wyłącznie

¹ W sprawie kryzysu zob. E. Kuykendall, *Philosophy in the Age of Crisis*, New York 1970. F. Vonessen, *Die Herrschaft der Leviathan*, Stuttgart 1987, Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.

² Zob. M. A. Krapiec, *Człowiek twórcą kultury*, w tegoż, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, Lublin 1982, s. 103-115.

w człowieku, tylko on jest jej twórcą i „nosicielem”, natomiast wszystkie ludzkie działania i ich rezultaty są jedynie zewnętrznym znakiem-wyrazem (oznaką) posiadanej przez niego kultury. Jeśli tak jest, kryzys kultury jest niczym innym jak kryzysem człowieka, skoro bowiem człowiek nie rozumie własnych poczynań i nie dostrzega ich celu, nie rozumie on samego siebie.

Kryzys nie ominął rzecz jasna humanistyki, dziedziny, która posiada status uniwersytecki i która *ex definitione* wiąże się z kulturą, jest nieomalże jej synonimem. Na czym polega kryzys w humanistyce? Na humanistykę składa się szereg nauk, dyscyplin i sztuk, które skupiają swe zainteresowanie na człowieku historycznym, ujmowanym pod kątem jego czynów i ich konsekwencji cywilizacyjnych i kulturowych. Zgodnie zatem z podaną definicją kryzysu, będzie on w humanistyce polegał na utracie rozumienia człowieka, a ściślej rzecz biorąc, na zagubieniu czy też rozmyciu się uniwersalnych kryteriów oceny celowości ludzkiego działania. Jak mówiłem, przedmiotem materialnym poznania humanistycznego jest człowiek historyczny, zaś jego przedmiotem formalnym jest celowość działania człowieka w danej sferze cywilizacji i rodzimej kultury, zatem brak powszechnych kryteriów celowości, który jest następstwem braku rozumienia bytu ludzkiego, i zastąpienie ich kryteriami partykularnymi, wyrastającymi z pozapoznawczych opcji światopoglądowych, to wymowne świadectwo zagubienia sensu humanistyki, które znalazło swój dramatyczny wyraz w pytaniu: czy w jej przypadku mamy do czynienia z nauką czy tylko z terapią?³

W najnowszych rozważaniach nad humanistyką podkreśla się, że głównym źródłem jej kryzysu jest dokonujący się aktualnie przełom cywilizacyjny, polegający na zmianie metody ustroju społecznego i — jak się sądzi — wymagający dostosowania nie nadążającej humanistyki do wymagań stawianych jej przez współczesność. W związku z tym poglądem, a przede wszystkim wbrew jemu, odnotujemy, że zachodzący przełom cywilizacyjny nie jest źródłem kryzysu

³ Por. M. Janion, *Humanistyka: poznanie czy terapia*, Warszawa 1982.

w kulturze, lecz jego katalizatorem, a po drugie, pozostaje ważne pytanie, dlaczego humanistyka ma się tak po prostu dostosować do współczesności i na czym to dostosowanie się miałoby polegać? Wydaje się, że konformizm i nauka są sobie obce, a zatem należy zastanowić się nad humanistyką, a namysł nad nią rozpocząć od przypomnienia jej podstaw, a więc jej statusu naukowego oraz jej roli w duchowym życiu człowieka. Kto zakosztował humanistyki, ten wie, iż jest ona niezbywalną sferą tego życia, bowiem nie tylko dostarcza ona wiedzy o człowieku i jego dziełach, ale również wyrabia w nas umiejętność wszechstronnego obcowania oraz sprawiedliwej oceny człowieka i jego jakże rozmaitych dokonań. Na ten aspekt wiedzy humanistycznej zwracają uwagę przedstawiciele środowiska naukowego, autorzy apelu skierowanego do Ministra Edukacji Narodowej, w którym przestrzegają, że zmiany organizacyjne i programowe zachodzące w naszych szkołach wyższych budzą niepokój: „W wielu uczelniach pod wpływem resentymentów oraz partykularnych interesów dokonuje się rażącej eliminacji przedmiotów ogólnokształcących i humanistycznych. Władze takich uczelni nie zapewniają wykładowcom możliwości przedstawienia indywidualnych propozycji wykładowych, zaś studentom szans, aby wybierali interesujące ich zajęcia z tych nauk. Dokonuje się odgórznej, administracyjnej redukcji powyższych przedmiotów do wymiaru karykaturalnego, niezgodnego z tradycjami edukacji europejskiej i nieporównywalnego z normami uczelni zachodnich. Dochodzi do rozwiązywania całych jednostek dydaktycznych. Jest to proces niekontrolowany i żywiołowy. Sytuacja powyższa wymaga interwencji. Idzie o poziom wykształcenia elity narodu, która powinna posiadać choćby elementarną wiedzę humanistyczną ... dyplom magistra promuje do grupy społecznej zwanej inteligencją, ta zaś, poza obowiązkami zawodowymi, ponosi szczególną odpowiedzialność za stan kultury narodowej”.

Autorzy apelu są świadomi, że osoby zarządzające uczelniami borykają się z trudnościami finansowymi, lokalowymi i kadrowymi,

⁴ *Spór o treści humanistyczne wykształcenia wyższego. Studia i materiały*, T. 60, Szkoła Główna Handlowa, Warszawa 1992, 7n.

lecz są przekonani, że trudności te w niczym nie usprawiedliwiają procesu rugowania humaniorów z kanonu wykształcenia wyższego lub zastępowania ich przedmiotami ekonomicznymi czy parazawodowymi. Chociaż z tym przekonaniem nie sposób się nie zgodzić, wydaje się, że u podstaw niekorzystnego społecznie obrazu humanistyki leżą inne, bardziej zasadnicze powody zagubienia jej sensu i traktowania jej jak przysłowiowego „kwiatka do kozucha”. Spójrzmy na najważniejsze.

Jedną z głównych przyczyn kryzysu naszej cywilizacji jest zdominowanie jej na przestrzeni kilku minionych stuleci przez różnego rodzaju ideologie, które zawłaszczyły ją dla własnych celów i wypaczyły jej sens. Zasłużyły się w tym głównie ideologie totalitarne socjalistyczne (komunizm i nazizm), dla których humanistyka stała się narzędziem manipulacji człowiekiem. Najciężej doświadczyła tego zła historia⁵, z której uczyniono główny oręż w planowym odcinaniu człowieka od tradycji, w trzebieniu z niej tego wszystkiego, co uniwersalne oraz rzetelnie ludzkie. Zauważmy przy tym, że w wyniku zafalszowania oblicza tradycji, depozytariuszki wiedzy i doświadczenia dziejowego, zafalszowano jednocześnie ogólny obraz świata i człowieka. Nie trzeba przekonywać, że obecny w tradycji obraz świata i człowieka jest obrazem filozoficznym, zawierającym w sobie mądrość teoretyczną, zdobytą dzięki trudowi poznania i refleksji nad własnym działaniem. Owoce tego zabiegu zbieramy właśnie dzisiaj, a są to przynajmniej — po pierwsze — odzwyczajenie się społeczności ludzkich od wiedzy historycznej, a dokładnie mówiąc, od historyzmu, który jest jednym z podstawowych składników tożsamości cywilizacji łacińskiej, po drugie, utrata samowiedzy społecznej o naturze poznania humanistycznego, po trzecie, utrata zaufania do humanistyki za to, że można ją tak łatwo wypaczyć i ideologicznie zinstrumentalizować; nasuwa się nieodparte podejrzenie, że widocznie z jej naukowością jest coś nie tak! To podejrzenie jest niestety także popularne pośród teoretyków nauki i naukowców-przyrodników

⁵ Odróżniam terminologicznie i merytorycznie historię jako naukę od dziejów jako przedmiotu historii.

i właśnie w nim ma swe źródło niechęć społeczna do humanistyki. Warto jednakże przy okazji odnotować, o czym się zapomina, że ten sam los spotkał filozofię i nauki przyrodnicze i że, podobnie jak w naukach humanistycznych, ideologizacja doprowadziła do ich karykatury, a niekiedy do prawie całkowitego zastoju poznawczego, z czego jednoznacznie wynika, że ideologizacja jest obca wszelkiej nauce⁶.

Kolejna ideologia, ściśle związana z ideologiami społecznymi, to pozytywistyczny scjentyzm, który walnie obniżył rangę społeczną humanistyki, odmawiając jej — w świetle całkowicie apriorycznego modelu poznania naukowego — większych walorów poznawczych, wyjąwszy psychologiczne czy egzystencjalne aranżowanie życia kulturalnego. To scjentyści sprowadzili treści humanistyczne do poziomu ekspresji uczuć i to oni obdarzyli humanistykę złośliwym epitetem, według którego jest ona „fragmentem życiorysu humanisty”. Choć humaniści bronili się przed scjentystycznym redukcjonizmem, niestety pozostawali w perspektywie myślowej wyznaczonej przez ideologię scjentyzmu, co nawet ich samych utwierdzało w przekonaniu, że humanistyka to co najwyżej niższy rodzaj nauki. Inny skutek ataku scjentyzmu to intelektualizowanie i erudyzowanie (meta-humanistyczne), a ponieważ ani erudycja, ani intelektualizowanie, tj. rozważanie możliwych modeli poznania humanistycznego, nigdy nie da rozumienia samej humanistyki i jej przedmiotu, musiały się w jej obrębie pojawić tendencje sceptyczne i relatywistyczne. I właśnie na tym gruncie zaszczepia się dziś modna ideologia postmodernistyczna, która w polemice z ideologiami totalitarnymi w nauce i myśleniu społecznym sankcjonuje ahistoryzm, relatywizm i tzw. indywidualizm poznawczy, wyrażający się w zawołaniu: „Istnieją tylko interpretacje!”⁷.

Skoro taki klimat towarzyszy humanistyce przynajmniej od kilkudziesięciu lat, należy lojalnie przyznać, że trudno dziwić się tym, któ-

⁶ Zob. np. M. Gardner, *Pseudonauka i pseudouczeni*, Warszawa 1966. P. Chauchard, *Nauka i wiara*, Paryż 1968.

⁷ Por. H. Kiereś, *Postmodernizm*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 263-273.

rzy zachowują wobec niej rezerwę. Jednakże dla nas ważniejsze jest, jak dziś sami humaniści pojmują własną dziedzinę i dlaczego domagają się jej obecności w procesie kształcenia? Skąd czerpią przekonanie o jej nieodzowności w życiu człowieka i czy potrafią to przekonanie odpowiednio uzasadnić? Pozostańmy przy poglądach autorów cytowanego wcześniej apelu i spytajmy wpierrw, jakie nauki (dyscypliny) wymieniają oni jako humanistyczne?

Proponowane wyliczenie nauk humanistycznych, jeśli je potraktujemy jako propozycję globalną, jest bogate, chciałoby się powiedzieć: zaskakująco, acz znamienne... za bogate. Dlaczego? Otóż w pantonie nauk humanistycznych wymienia się obok jej klasycznych przypadków, np. historii (zazwyczaj szczegółowej, np. najnowszej historii Polski, historii politycznej czy historii kultury), socjologię, psychologię, a następnie: kulturoznawstwo, prawoznawstwo, religioznawstwo, politologię, zaś obok nich: katolicką naukę społeczną, teologię oraz filozofię, tę ostatnią najczęściej jako: filozofię człowieka, aksjologię, etykę, estetykę, teorię poznania, historię filozofii, logikę lub filozofię cywilizacji i kultury czy też filozoficzno-socjologiczną (resp. psychologiczną) analizę ideologii i totalitaryzmu lub systemów społecznych (socjalizmu, kapitalizmu, liberalizmu...).

Wspomniałem powyżej, że to wyliczenie jest — delikatnie mówiąc — za bogate, ponieważ ani filozofia, ani teologia naukami humanistycznymi nie są!⁵ Znamienne jest również fakt, że o filozofii mówi się językami różnych tradycji myślowych, z czego wynika, że — być może nieświadomie — traktuje się te tradycje równoważnie. Jest to grube nieporozumienie, rezultat ignorancji, która wbrew szczerym i szlachetnym intencjom „przemycia” ideologiczne (scjentyistyczne) rozumienie filozofii i rzecz jasna... humanistyki. Za trafnością naszego spostrzeżenia przemawia obecna w przywołanej propozycji tendencja do czysto informacyjnego, encyklopedycznego traktowania treści związanych z blokiem nauk humanistycznych (z wliczeniem filozofii), którego prawie wyłącznym celem miałyby być „znawstwo”.

Do kwestii tej powrócimy, a teraz zatrzymajmy się przy sprawie istoty poznania humanistycznego. Pierwszym krokiem w naświetlaniu tego zagadnienia będzie wyjaśnienie, dlaczego filozofia i teologia nie są naukami humanistycznymi?

Przedmiotem filozofii jest realnie istniejąca rzeczywistość ujmowana pod kątem ostatecznych racji jej istnienia oraz struktury bytowej. W skład przedmiotu filozofii wchodzi również byt ludzki, jego decyzje i wytwory, wchodzi także dziejowy aspekt człowieka, ale zawsze jest on wyjaśniany pod kątem struktury ontycznej i ostatecznych racji (resp. ostatecznego celu) swego istnienia. Tym celem, poznawanym na gruncie filozofii, jest człowiek-osoba, transcendujący zastany świat w aspekcie obecnych w nim potencjalnie i wymagających aktualizacji takich właściwości, jak: poznanie, miłość, wolność, podmiotowość praw, suwerenność i godność religijna⁹. Przedmiotem teologii są Księgi Objawione, zaś jej celem jest ich interpretacja ustalająca kanon wiary i regulująca w ten sposób życie religijno-moralne społeczności ludzkich. W zakresie zainteresowania teologii mieści się człowiek i jego dzieje, ale zawsze ze względu na ostateczny cel życia ludzkiego, jakim jest w świetle Objawienia jego zbawienie. Powtórzmy, że nauki humanistyczne mają za przedmiot człowieka historycznego, jego decyzje i dzieła oraz racje leżące u ich podstaw. Brak świadomości różnic zachodzących pomiędzy wymienionymi rodzajami nauk prowadzi albo do równoważnego, „humanistycznego” ich traktowania, czyli do przypisywania im charakteru z konieczności ideologicznego, co właśnie owocuje tendencją do traktowania ich na zasadzie encyklopedycznego „znawstwa”, ale najczęściej, w praktyce uprawiającego nauki humanistyczne, prowadzi do filozofowania i teologizowania „na własną rękę”, a więc zasadniczo przypadkowo, ze względu na modę lub opcję światopoglądową humanisty. Takie postawienie sprawy nie służy żadnej z omawianych rodzajów nauk i jest powodem wspomnianej już rezerwy wobec nich ze strony przyrodników i przedstawicieli nauk technicznych.

⁹ Zob. M. A. Krąpiec, *Ja — człowiek*, Lublin 1991 wyd 5, s. 401-425.

Mówilem już, że u podwalin zgłajszlachtowania poznania filozoficznego i humanistycznego leżą, z jednej strony, obce naszej cywilizacji <?«a.s7-religijne utopie społeczne ze swą mechanistyczną wizją człowieka i naturalistyczną koncepcją życia jako konsumpcji materialnej, które, z drugiej strony, wyrastają z towarzyszącej im zmiany wzorca poznania naukowego z klasycznego, zawartego w tezie: *scire propter ipsum scire na scire propter uti*. Z tej zamiany wzięło się przekonanie, że te nauki, które są bardziej użyteczne dla materialno-biologicznego życia człowieka, są tym samym bardziej naukowe! Proszę zauważyć, z trudem przyjdzie nam bronić poznania filozoficznego, teologicznego i humanistycznego. Co więcej, nasuną się wątpliwości, czy w ich przypadku mamy do czynienia z poznaniem, a nie raczej z rojeniem „*wishfulthinking*”¹⁰.

Istnieją podstawy, aby sądzić, że to aprioryczne spojrzenie na humanistykę pokutuje w świadomości wielu humanistów i całkowicie zaciemnia obraz poznania naukowego. Żeby nie być gołosłownym, spójrzmy na to, jak dzisiejsi humaniści, na przykładzie autorów przywołanego apelu, rozumieją humanistykę, jakie cele wiążą z jej nauczaniem w szkołach wyższych.

Otóż w aspekcie osobowych skutków nauczania humanistyki wymienia się najczęściej, jeśli nie wyłącznie, wyrobienie krytycyzmu i inteligencji, a co najważniejsze, poszerzenie horyzontów myślowych studenta dzięki przedstawieniu mu różnych możliwości wyboru na własny użytek jakiegoś modelu świata i człowieka. Jednym słowem, dla każdego coś miłego. — Z takiego rozumienia humaniorów wynika niezbicie, że pojmuje się je jako zbiory wiadomości o charakterze ideologiczno-światopoglądowym, jako zespoły postulatów moralnych lub wizji „metafizycznych”, a więc niesprawdzalnych naukowo, tj. empirycznie, przeświadczeń, które posiadają swą dramaturgię egzystencjalną i które — nie wiedzieć czemu! — towarzyszą człowiekowi. Humanistyka polega więc na opisie, skatalogowaniu, a następnie uspołecznieniu owych wizji i postulatów jako dokumentu ludzkich

¹⁰ Por. P. Jaroszyński, *Wokół nowożytnej koncepcji nauki*, w: „Człowiek w kulturze” 4-5(1995), s. 92-101.

osobliwości i jako propozycji do osobistego wyboru tego, co komuś odpowiada! Krótko mówiąc, naukowość humanistyki polegałaby na nadaniu zewnętrznej formy nauki tym aspektom życia człowieka, które są pozanaukowe w wąskim, sejentystycznym rozumieniu słowa „nauka”. Dodaje się nierzadko z dumą, że taka obiektywna prezentacja poglądów filozoficznych, psychologicznych czy historycznych będzie wolna od podejrzenia o indoktrynację i manipulację, co ma dodatkowo podnosić jej walor w oczach polityków nauki i samych studentów.

Czy na taką redukcjonistyczną propozycję przystanie samoświadomy humanista? Zgódźmy się, że jest to pytanie retoryczne i zatrzymajmy się na poznaniu historycznym. Jego przedmiotem są dzieje człowieka ujmowane pod kątem jego decyzji i ich konsekwencji cywilizacyjnych; historyk chce także zrozumieć i ocenić celowość ludzkich decyzji, dlatego musi on wnikać w uwarunkowania, a w szczególności musi poznać racje-motywy skłaniające bohatera dziejów do określonych wyborów. Taka postawa poznawcza wypływa z natury samego poznania, które bierze swój początek w poznaniu przedrefleksyjnym, naturalnym (przednaukowym); poznanie zorganizowane, i to niezależnie od swego rodzaju, jest poznaniem przez przyczyny, racje, motywy leżące u podstaw określonego procesu, zdarzenia czy stanu rzeczy. Teza ta dotyczy proporcjonalnie filozofii, nauk przyrodniczych i humanistycznych. Już od czasów Arystotelesa wiemy, że nie istnieje nauka mniej czy bardziej naukowa. Istnieją różne rodzaje nauk, a ich zróżnicowanie jest uzależnione od charakteru ich przedmiotów, które są mniej czy bardziej bogate, i od związanych z nimi ściśle metod badawczych, uwarunkowań poznawczych i stawianych celów. Jak nauczał S. Kamiński, nauki należy ze sobą porównywać, bo zabieg ten pozwala precyzyjniej dostrzec ich specyfikę i powiązania, ale nie wolno dla celów pozapoznawczych, właśnie ideologicznych, przesądzać o stopniu naukowości jakiegś nauki.

W polemice z rozpowszechnionym postpozytywistycznym podziałem nauk na idiograficzne, do których zaliczano historię, i nomotetyczne (przyrodnicze), wysunął propozycję wielu uzupełniających się

podziałów nauk, podziałów oddających sprawiedliwość bogactwu poznawczych punktów widzenia na rzeczywistość i zarazem bogactwo samej rzeczywistości. Jednocześnie podkreślał, że człowiek posiada wspólną naturę, że jest racjonalny, tzn. że działa w oparciu o określone racje i że swoje działanie ocenia pod kątem jego uniwersalności, czyli ponadpartykularnej celowości¹¹.

Na ten wątek zwróciliśmy już uwagę: człowiek — o ile działa po ludzku, a więc rozumnie — działa na tle jakiejś wizji świata, a zatem jego działanie jest obrazem i wyrazem (oznaka) tej wizji, jest jej materializacją w czynach i ich skutkach. Zarówno filozofowie, jak i historycy odnotowują zgodnie, że istnieją powtarzające się wzorce wspomnianych wizji i ich konsekwencji. Wizje te są ostatecznym odniesieniem poznania historycznego, stanowią one ostateczną podstawę zrozumienia motywów ludzkiego działania. Czy historyk powinien je również oceniać? Pytaniem tym dotykamy istotnego i spornego wątku poznania humanistycznego. Można sądzić, że humanista stoi przed koniecznością dokonania takiej oceny, jeśli nie chce narzucać bezzasadnych ograniczeń własnej nauce i jeśli chce być humanistą. Sięgnijmy zresztą do historii i przywołajmy na świadka słuszności powyższej tezy F. Konecznego. Jak wiadomo, ujął on dzieje jako historię zmagania się cywilizacji i nie omieszkał zauważyć, że każda cywilizacja ma u swego spodu właściwą sobie koncepcję świata, człowieka i celu jego życia. Na tej podstawie wywiódł indukcyjnie szereg współrzędnych, a następnie praw i prawidłowości rządzących ludzkimi decyzjami historycznymi, co dało z kolei naukowo obiektywną podstawę do oceny celowości obecnej w ścierających się ze sobą cywilizacjach. Kiedy Koneczny, jako historyk i jako humanista, mówi o „znaczeniu” czy „roli” jakiegoś faktu historycznego, ujmuje ów fakt pod kątem jego ponadpartykularnej, ogólnoludzkiej celowości¹².

¹¹ J. w., *passim*.

¹² F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Warszawa-Struga 1991 Michaelinum; *Polskie Logos a Ethos. Rozstrząsania o znaczeniu i celu Polski*, Poznań 1921, szczególnie s. 1-31.

Do historiozofii Koniecznego należy dodać, że równolegle z pojawieniem się w naszej, łacińskiej cywilizacji idei społecznych utopijnych, będących w gruncie rzeczy aplikacją chrześcijańskiej nauki o zbawieniu człowieka, która stała się *a rebours* nauką o samozbawieniu się, oraz wraz z pojawieniem się towarzyszącym utopiom ideom scjentyzmu i praktycznej użyteczności jako probierza sensowności poznania, pojawiła się teza o równości wszelkich cywilizacji i kultur¹³. Ten błędny pogląd jest dzieckiem myślenia utopijnego i magicznego, mechanistycznego i „syntetycznego” na sposób totalitarny. To prawda, że ludzi łączy wspólnota natury — *animal rationale* i równość strukturalna, tj. instytucja małżeństwa, rodziny, prawa, sztuki itd., ale — co należy zdecydowanie podkreślić — dzieli ich inna metoda urzeczywistniania tych instytucji, a z niej właśnie biorą się głębokie różnice cywilizacyjne. Wiedzę o tym zawdzięczamy badaniom historycznym, a co ważniejsze, znajduje ona swe potwierdzenie filozoficzne, bowiem dzięki filozofii wiemy, że u podstaw ludzkiego dynamizmu leży *tacite* założona lub wyartykułowana w jakiejś doktrynie (np. społecznej, gospodarczej czy religijnej) filozoficzna koncepcja świata i człowieka. Filozofia uczy, że koncepcji takich jest wiele i że to one zmagają się ze sobą w płaszczyźnie ideowej społecznego życia człowieka, to one „decydują” o naszych wyborach tworzących dzieje. Tak więc filozofia i historia spotykają się w tej samej perspektywie poznawczej, chociaż dochodzą do niej różnymi drogami. Pozostaje jeszcze ważne dla obu nauk, a istotne dla historii pytanie, a mianowicie, gdzie należy poszukiwać obiektywnego kryterium oceny celowości ludzkich działań w dziejach?

Przed próbą odpowiedzi na to pytanie podsumujmy nasze dotychczasowe ustalenia. Wynika z nich, że poznanie humanistyczne jest poznaniem naukowym, że np. historia posiada swój przedmiot, metody, etapy wyjaśniania i cele, że poznanie historyczne jest trudne, wielorako uwarunkowane, gdyż jego przedmiot jest wyjątkowo bogaty, jednakże dzisiejsza humanistyka pracuje w wyjątkowo niekorzystnym

¹³ Zob. F. E. Manuel, F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts 1980.

klimacie intelektualnym, bowiem z jednej strony pokutuje w kulturze scjentyzm, a z drugiej — redukcja filozofii do sfery nauk humanistycznych, a wszelkiej humanistyki do sfery ideologii¹⁴. Po rozpoznaniu tych przeszkód dotarliśmy do dogodnego momentu rozważań, w którym dochodzi do spotkania się filozofii i humanistyki, w naszym przypadku — historii. Nim określimy, w jakich aspektach spotkanie to jest doniosłe dla nauki historii, zatrzymajmy się nad jego historycznymi początkami, bowiem są one zaskakująco podobne do dzisiejszych sytuacji obu dziedzin.

Wiemy, że pierwszą formą zainteresowania się człowieka własnymi dziejami był mit i że w mitcie zawiera się obok protohistorii — filozofia (resp. teologia naturalna). Mit przybierał różne odmiany — kosmogoniczną, teogoniczną i antropogeniczną: w IX w. a. Chr. Homer, a w VIII/VII a. Chr. Hezjod przedstawili syntezę problemów, jakimi żył starożytny Grek. Były to początki namysłu człowieka nad samym sobą, a badania nad pierwszymi poetami dały początek naukom humanistycznym; w epoce aleksandryjskiej powstają: filologia, gramatyka i krytyka. Namysł nad mitem i światem pobudził także rozwój filozofii; mówi się nawet, że filozofia jest racjonalizacją mitu, tzn. dostrzeżeniem, że światem bogów, który był zasadą „wyjaśniania” w mitcie, panuje konieczność. Krytyka mitu pobudziła także historię. Obok mitologów, mitozofów i mitografów (np. Herodotos z Heraklei z V w. a. Chr.) pojawiają się logografowie, czyli kronikarze oraz pierwsi historiografowie: Tukidydes (ur. 460 a 455), który dał podstawy krytyki historycznej, badał przyczyny i skutki wydarzeń, a ponadto wykluczał wpływ czynników pozaziemskich na bieg dziejów, bowiem sądził, iż są one owocem ludzkich decyzji, i Herodot (ok. 525 — ok. 489), który traktował dzieje jako pole działania sprawiedliwości, nie wątpił w ingerencję bogów, w prawdziwość przepowiedni i snów, dbał też o walory literackie swych dzieł.

Wraz więc z początkiem naszej kultury wylania się kilka konkurujących ze sobą ujęć dziejów człowieka: kronikarski, historiograficz-

¹⁴ Na temat ideologii i ideologizacji naszej kultury zob. *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994.

no-mitologiczny i historiograficzno-krytyczny, a historia — podobnie jak filozofia — stoi przed zadaniem uwolnienia się od naleciałości mitologicznych; są one pozostałością, ale zauważmy, że ich atrakcyjność polega na tym, iż pozwalają one dostrzec nadrzędny sens dziejów człowieka. Dalsze dzieje historii to niełatwy proces uwalniania się jej od wtrętów mitologicznych, proces ten — co jest zaskakujące — trwa po dziś dzień, bowiem dawne mitologie występują w szacie utopii i ideologii, które są gorsze od mitologii, bowiem instrumentalizują historię, a dzieje traktują selektywnie, zmieniając ich bieg i sens. We wczesnym etapie dziejów naszej kultury historyków wspomagali filozofie, np. Platon gromił mitologię za ich antropomorfizm i antropopatyzm, za ich fatalizm i determinizm, podkreślał jednocześnie — czego dał wyraz w *Państwie* i w *Prawach* — że człowiek może budować swe dzieje sam, jeśli tylko pozna, co jest w jego życiu konieczne, zaś mit i wszelka historia są o tyle użyteczne, o ile za pomocą stosownych przykładów służą budowie państwa idealnego, które jest ostatecznym celem życia człowieka¹⁵. Tę totalitarną perspektywę odrzuca Arystoteles, ale — jak pamiętamy — to on jest autorem bulwersującej tezy, że poezja jest bardziej filozoficzna (resp. poważna) od historii, bo poezja traktuje o tym, co mogłoby się wydarzyć jako możliwe lub prawdopodobne, historia zaś tylko o tym, co się faktycznie wydarzyło. Dlatego w mniemaniu Stagiryty poezja jest bardziej poznawcza (ogólna) od historii¹⁶. Czy w ten sposób Arystoteles obniżał rangę poznania historycznego, czy też po prostu nie rozumiał, bo z przyczyn obiektywnych nie mógł dostrzec jej naukowego charakteru?

Cokolwiek byśmy nie domniemywali, jedno jest pewne, że za uwagą Arystotelesa kryje się poważny problem. Według Stagiryty historyk opisuje to, co się faktycznie zdarzyło, a są to wydarzenia jednostkowe, zaś o tym, co jednostkowe, nie ma nauki! Być może dlatego widział historię jako kronikarstwo lub rodzaj pamiętnika, z którego nic poważnego nie wynika. Fakt historyczny jest faktem jednostkowym, bogatym w różnorodne szczegóły, a ten sam fakt ujęty przez

¹⁵ Platon, *Państwo* 379 a, 382 e, 607 a.

¹⁶ Arystoteles, *Poetyka* 1451 i 36.

poetę, a więc oczyszczony z tego, co niekonieczne, posiada swą wymowę ogólną i poznawczy walor. Wydaje się, że Arystoteles wymagał w ten sposób od historii interpretacji faktu i jego stosownej oceny, ale nie potrafił odpowiedzieć na problem, co stanowi podstawę takiej interpretacji, a co byłoby probierzem jego trafnej poznawczo oceny? Mitologicznych uzupełnień historiografii nie akceptował, gdyż były one jawnie pozanaukowe i naiwne, odrzucał platońską wizję świata i sensu życia ludzkiego, ale sam nie wiedział, co ten sens ostatecznie określa, stąd jego rezerwa do historii. — Po tej krótkiej, ale pouczającej wycieczce w dzieje problemu historii powróćmy do sprawy jej powiązania z filozofią.

Dzięki różnym formom namysłu nad własnymi dziejami człowiek zyskał świadomość historyczną, dostrzegł, że działa w świecie jako różnorodnie zdeterminowany, ale wolny podmiot i dlatego zapragnął swoje działania zrozumieć, a więc uchwycić współrzędne ich celowości. Nie chodzi wyłącznie o to, jak działać, aby osiągnąć jakiś szczegółowy cel, ale przede wszystkim o to, dlaczego działać tak a nie inaczej, aby działać sensownie, na miarę swej natury i w zgodzie z ostatecznym celem swego życia¹⁷. To ostatecznie daje człowiekowi samowiedzę historyczną; u podstaw tej samowiedzy leży pytanie „dlaczego?“, które wymaga wskazania na ostateczne, powszechne i konieczne racje-motywy działania, a więc na to, co odsłania i usprawiedliwia jego nieprzypadkową celowość. Co więcej, poznane racje, suponujące określone rozumienie świata i człowieka, należy koniecznie ocenić, a należy ocenić nie tylko partykularnie, tzn. nie tylko pod kątem ich roli w wewnętrznym biegu dziejów, ale uniwersalnie, czyli ponaddziejowo! Dopiero wówczas poznany i oceniony fakt historyczny osiągnie wymiar wspólnego doświadczenia ludzkiego wyrażanego od wieków w maksymie: *Historia est magistra vitae*. Wykonanie tego zadania nie jest rzeczą łatwą, bowiem stawia ono przed historykiem szereg wymagań, dotyczących nie tylko opanowania arkanów warsztatu naukowego, ale również więcej niż dobrej znajomości filozofii,

¹⁷ Por. M. A. Krapiec, *Czy człowiek bez celu?*, w: „Człowiek w kulturze” 6-7(1995), s. 5-36.

zarówno w jej aspekcie historycznym, jak i rzeczowym. Znajomość historii filozofii z pewnością ułatwi wypatrzenie ideowych motywów i zrozumienie uwarunkowań ludzkich decyzji, natomiast rozumienie samej filozofii, równające się rozumieniu świata, pozwoli odpowiedzialnie i sprawiedliwie ocenić te decyzje z uwagi na ich cywilizacyjny i kulturotwórczy charakter.

Na zakończenie powtórzę, że chociaż humanistyka jest wyjątkowo trudną dziedziną ludzkiego poznania, jednym z jej poważnych problemów, w którego właściwym rozwiązaniu należy upatrywać *antidotum* na jej kryzys, jest problem... filozofii. Nie muszę dodawać, że nie chodzi o filozofię jakąkolwiek, wybraną na zasadzie panującej mody, presji ideologicznej lub prywatnej opcji światopoglądowej, bo to miałoby niewiele wspólnego z nauką i pograżałoby historię w ideologii, lecz o taką filozofię, która gwarantuje rozumienie samej filozofii (tylko na gruncie filozofii rozstrzygamy o tym, czym jest filozofia!), która daje bezinteresowne poznanie świata i człowieka. Dlatego właśnie nie wystarczy historykowi znajomość samej historii filozofii (która zresztą sama nie może być neutralna filozoficznie!), dlatego historyk musi znać i rozumieć filozofię, gdyż to pozwoli mu w sposób uzasadniony wybrać i egzystencjalnie zaakceptować właściwy trakt cywilizacyjny i kulturowy. Powtórzmy, że historyk nie pyta tylko o „co” i o „Jak” w odniesieniu do faktu historycznego, ale pyta również o jego „dlaczego”, a ponieważ to „dlaczego” posiada ostatecznie wymiar filozoficzny, pozwala ono trafnie rozpoznać i sprawiedliwie ocenić celowość tego faktu. Innej drogi dla humanistyki nie ma, jeśli nie chce się zatrzymać w wyjaśnianiu w pół drogi. — Pozostaje jeszcze jeden ważny problem, a mianowicie, ponieważ nie istnieje filozofia „w ogóle”, nasuwa się pytanie, która z istniejących filozoficznych koncepcji świata jest *ancilla historiae*! Która gwarantuje rzetelną realizację poznania humanistycznego? Jest to już jednakże inny problem, stojący przez filozofem i przed humanistą, ale odsyłający do osobnych rozważań.