

DOI: 10.15584/sofia.2017.17.2

Artykuły teoretyczne i historyczne

*Теоретические и исторические статьи***Andrzej L. Zachariasz**

Kultura europejska a filozofia i pytanie o „przyszłość”

Европейская культура и философия и вопрос о «будущем»

1. Uwagi wstępne

Filozofia niejednokrotnie, zwłaszcza w opiniach tzw. znawców przedmiotu, bywa przedstawiana jako dziedzina i zajęcie nie tylko społecznie nieprzydane, ale nawet szkodliwe. W przekonaniu zwolenników tego poglądu miałyby ona bezproduktywnie angażować ludzką energię i odrywać ludzi od tzw. rzeczywistych i pożytecznych działań, mających na celu zaspakajanie ich potrzeb. Radykalnie zorientowani przeciwnicy filozofii wywodzą, iż w przeciwieństwie do religii, czy sztuki, jej wkład do kultury jest wręcz marginalny. Niejednokrotnie przypisują jej nawet funkcje negatywne dowodząc, że formułowane w jej ramach idee prowadzą do podważania ustalonego porządku moralnego i politycznego, a także wiary religijnej. Pragmatycy, czy też przeniknięci ideami użyteczności komercyjnej animatorzy kultury, wskazują natomiast iż filozofia i filozofowanie nie przyczynia się, ani tym bardziej nie zmienia materialnych warunków życia społeczeństwa. Jest zatem dziedziną niepraktyczną i czyni z człowieka istotę bezproduktywną. W efekcie filozofia, nawet jeśli nie do końca podzielamy opinie radykalnych jej krytyków, to zajęcie w rozwoju kulturowym i cywilizacyjnym ludzkości co najmniej mało przydatne. Można by powiedzieć: zajęcie pięknoduchów. Filozofii odmawiano także uprawnienia do miana nauki. L. Wittgenstein stwierdził: „4.111 Filozofia nie jest żadną z nauk (słowo »filozofia« musi oznaczać coś ponad naukami, albo poniżej ich, nie obok)”¹. Filozof ten jej rolę ogranicza do rozjaśniania

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1967, s. 27.

myśli. Pisał w związku z tym: „4.112 Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli. Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień. Wynikiem filozofii nie są żadne »tezy filozoficzne«, lecz jasność tez. Myśli skądinąd mętne i niewyraźne filozofia ma rozjaśnić i ostro odgraniczyć”². Wobec poznawczej bezradności tej dyscypliny próbuje się widzieć w niej narzędzie jeśli nie do rozjaśniania myśli, tak jak L. Wittgenstein, to formę ironii czy też rozrywki/gry (R. Rorty)³. W najlepszym wypadku postuluje się, aby filozofię, a dokładniej epistemologię zastąpić hermeneutyką⁴. Tak pojmowana filozofia – jako zajęcie praktycznie nieprzydatne i w konsekwencji niepotrzebne – jest marginalizowana a nawet wypierana z kultury.

Czy jednak tak jest? Nawet jeśli diagnoza ta jest przesadzona i w szczegółach mija się z innymi opiniami, to jednak nie jest tak, iż tego rodzaju opinie nie kształtują współczesnego obrazu filozofii. Znamienne, że są one podnoszone nie tylko ze strony przedstawicieli innych dziedzin (religii, sztuki, nauki), ale i ze strony samych filozofów. Już zatem choćby ta sytuacja wskazuje potrzebę podjęcia tego problemu i próby odpowiedzi na pojawiające się w związku z nim pytania. Są to przede wszystkim pytania związane z ustaleniem tego, na ile formułowane tezy znajdują potwierdzenie w rzeczywistości kulturowej, a tym samym są zasadne. Oczywiście, każde tego rodzaju stwierdzenie jest formułowane w ramach rzeczywistości będącej przedmiotem przeprowadzonej analizy i założonej jej problematyzacji. Zastrzeżenie to dotyczy także proponowanych w tym wypadku odpowiedzi. One także, w konfrontacji z samą prezentowaną rzeczywistością, decydują o tym, na ile mogą zostać uznane za przekonujące. W uwagach tych podejmę próbę wykazania, wbrew formułowanym zarzutom wobec filozofii, że filozofia jest nie tylko znaczącą dziedziną wyznaczającą tożsamość kultury europejskiej ale co więcej, decyduje o jej dynamice. Obok swych funkcji teoretycznych, pełni ona znaczącą rolę praktyczną. Należy przy tym zauważyć, że filozofia jest nie tylko pewną dziedziną, która ma swoje ograniczenia, ale właśnie jako taka jest częścią kultury. Już choćby z tego powodu filozofia ma znaczący wpływ zarówno na kształt kultury duchowej, jak i cywilizacji, a więc i jej rozwiązań praktycznych. W tym wypadku decyduje ona także o odróżnieniu kultury europejskiej od innych kultur, a także cywilizacji, zwłaszcza jeśli chodzi o tempo zachodzących zmian. Przede wszystkim jest to jednak pytanie o „przyszłość”, w szczególności o funkcję filozofii w procesie stawania kultury i możliwość jej ujęcia ze względu na nią jako „postęp”⁵.

² *Ibidem*, s. 27.

³ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Wyd. Spacja, Warszawa 1994, s. 85.

⁴ Zob. *ibidem*, s. 286.

2. Filozofia jako dziedzina dynamizująca kulturę

Filozofia, mimo wielości i niejednoznaczności jej określeń i wynikających stąd kontrowersji, daje się rozumieć jako dziedzina, w ramach której dokonywane są próby rozumowego wyjaśniania rzeczywistości. Mówiąc inaczej, jej rola sprowadzała się do „brania rzeczy na rozum”. Już u samych jej początków myśliciele, którzy podejmowali się tego zadania, traktowali je nadzwyczaj poważnie, czy też nawet należałoby powiedzieć: wręcz radykalnie. Swoją pracę zaczynali bowiem od pytania o to, co w porządku rzeczy i zdarzeń jest pierwsze. Pierwsze nie tylko w porządku następstw, ale także fundamentów czy też podstaw. Pytali zatem o zasadę tego, co prezentuje się w swej różnorodności i wielości a jednocześnie stanowi całość. Pytali zatem nie o poszczególne rzeczy, czy też rozwiązania poszczególnych problemów, ale pytali o „całość”, o to wszystko, co prezentowało się jako „coś”. Pytali o zasadę, czyli rację tego „coś”, a więc o to, co najbardziej ogólne, do czego dałoby się sprowadzić wszystko to, co może być pojęte jako „coś” (*resp.* – byt) i z czego w ich aktualnej określoności dałoby się wywieść to, co jest „czymś” (*resp.* – bytem). Rzecz w tym, że każde ujęcie tej kwestii, każda kolejna propozycja jej rozwiązania spotykała się z kontrpropozycją, a w każdym razie z próbą sformułowania nowego jej wyjaśnienia. Wymagało to w pierwszej kolejności zanegowania, czy też mówiąc inaczej: wykazania przez odwołanie się do przywołanych racji braku ich zasadności, czyli wykazania bezzasadności rozwiązań wcześniejszych. Przy czym kryterium zasadności każdorazowych propozycji rozwiązań była ich oczywistość, a więc takie jej uzasadnienie, którego odwołanie pozostawałoby w sprzeczności z regułami myślenia racjonalnego. Można by powiedzieć, że filozofowie przytaczając swoje racje, niejako toczyli walkę na przywoływane argumenty na rzecz proponowanego rozwiązania. Zmagania filozofów o prawdę można by przyrównać do walk sportowców greckich, a zwłaszcza do walk zapaśników olimpijskich. Tak jak zapaśnik zmagając się z wysiłkiem fizycznym przeciwnika, tak kolejny przedstawiciel filozofii zmagając się z wysiłkiem intelektualnym swojego poprzednika, próbując w miejsce zanegowanego rozwiązania zaproponować swoje, nowe wyjaśnienie świata. Rzecz jednak w tym, że to nowe wyjaśnienie, aby mogło „pokonać” dotychczasowe, nie tylko winno być inne, ale winno być „bardziej pełne”, tzn. pozwalające wyjaśniać i rozumieć znacznie większą ilość faktów. Oznaczało to w tym wypadku, zgodnie z zasadą oczywistości, także „lepsze”, czyli bardziej przekonujące, tzn. bardziej pełne i dogłębne (doskonałe) wyjaśnienie rzeczywistości. Stąd też kolejni filozofowie odwoływali się do bardziej ogólnych, a w każdym razie bardziej fundamentalnie pojmowanych zasad, racji (*arché*). O ile Tales z Miletu zasadę tę postrzegał w wodzie, a Anaksymander z Miletu widział ją w *apeironie*, Heraklit w zmianie, którą wyrażała płynąca woda bądź ogień, to Parmenides uznał, że wszystkie z wymienionych są „czymś” (*to óv*). Pojęcie *to óv* tradycyjnie wyrażane jest

w językach europejskich kultury łacińskiej pojęciem bytu. Tą drogą kroczył także Platon i Arystoteles. Pierwszy, byt sprowadził do idei; drugi widział go w substancji jako „czymś” rzeczy⁵.

Zasadniczą cechą myślenia filozoficznego wydaje się być zatem „przekraczanie” każdorazowych intelektualnych ograniczeń, a więc także ciągle poszerzanie horyzontów myślenia. Nie jest to zatem myślenie ograniczone rozwiązaniami merytorycznymi, uświęconymi autorytetem i tradycją, czy też zamknięte w sztywnych i dogmatycznych schematach repetycji. Nie jest to jednak myślenie dowolne, niezachowujące reguł zasadności, wewnątrznie sprzeczne a tym bardziej odwołujące się do emocji. Immanentną cechą tego myślenia jest dążenie do prawdy, znajdującej swoje potwierdzenie w oczywistości logicznej (*resp.* – rozumowej) sformułowanych sądów. Filozofia tak rozumiana określała się jako myślenie immanentnie skazane na zmianę, czy też inaczej mówiąc: „na dynamikę”. Oznaczało to także, że filozofia była zorientowana na przyszłość, na to, co będzie, a nie na to, co już było a nawet jest. Ten moment różnił także filozofię Greków od intelektualnych doktryn kultury Chin czy też Indii, gdzie rozstrzygnięcia sformułowane przez uznanych mistrzów były na zasadzie ich autorytetu przyjmowane za niepodważalne. Propozycje mędrców Chin czy też Indii nie koncentrowały się zatem na dążeniach do obalenia i odrzucenia a tym bardziej przekroczenia propozycji swoich poprzedników. Ewentualny namysł nad tego rodzaju systemami myślowymi dla ich zwolenników, a właściwie wyznawców, ograniczał się co najwyżej do ich zrozumienia i interpretacji i uznania za „godne kontynuacji”.

Filozofia jako dziedzina kultury europejskiej zaprezentowała się jako myślenie przekraczające. Cecha ta wyróżnia ten rodzaj aktywności spośród pozostałych dziedzin kultury europejskiej, choćby takich jak religia i sztuka. Pierwsza z nich, intencjonalnością wynikających z niej działań, nakierowana jest bowiem na przeszłość, na myśli i postacie twórców religii. Przestrzeganie zasad sformułowanych przez twórcę religii i naśladowanie jego osoby jest jednoznaczne z wypełnianiem, czy też realizowaniem zachowań religijnych. Religia nie jest nakierowana na przekraczanie dotychczasowych ograniczeń, a co najwyżej na ujęcie tego, co aktualne. Nakierowana jest na kultywowanie dotychczasowych zachowań, jeśli nie wręcz na powrót do swoich początków, czy też źródeł. Sztuka natomiast wydaje się aktualizować w każdorazowym teraz, a więc w teraźniejszości. Stąd też dziedziny te nie generują zachowań nakierowanych na zmiany, a zwłaszcza na zaniegowanie tego, co było i jest. Działania w ramach tych dziedzin koncentrują się raczej w następstwie czasowym na utrzymaniu *status quo*, a nie na zmianach jako-

⁵ E. Gilson pisze w związku z tym: „»Być« oznacza dla niego [Arystotelesa – A.L.Z.] przede wszystkim »być« czymś, w szczególności zaś i w pełniejszym znaczeniu, oznacza to być jedną z tych rzeczy, które dzięki swej formie same z siebie zawierają rację dostateczną, tego czym są”. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960, s. 68.

ściowych. Ich rezultatem nie są zatem „nowe” epoki. Można tu co najwyżej mówić o „wzbogacaniu” kultury przez dodawanie do dotychczasowych, nowych „zdarzeń”, czy też wytworów kulturowych (*resp.* – dzieł). W ich wyniku następuje wzbogacenie „różnorodności” kultury. Tak dzieje się przede wszystkim w wypadku sztuki. Można by zatem stwierdzić, że o ile religia i sztuka pełniły funkcje dziedzin wzbogacających ich wewnętrzną różnorodność i stabilizujących kulturę, to filozofia jako myślenie nakierowane na przekraczanie każdorazowych ograniczeń, pełniła w tym wypadku funkcję dynamizującą. Była zatem niejako w swej formie myśleniem nakierowanym nie tylko na zmianę ale i na dążenie, w drodze do prawdy, do coraz bardziej pełnego ujmowania rzeczywistości. Oznaczało to, że była myśleniem immanentnie dynamicznym i przez fakt swej zmienności i tworzenia nowych wizji rzeczywistości, dynamizującym samą rzeczywistość kulturową. W ujęciu czasowym filozofia wpływa dynamizując także na dzieje, nie tylko na zasadzie jej wewnętrznej realizacji, inaczej mówiąc: swoim sposobem realizacji, ale także przez formowane w jej ramach idee, a przede wszystkim wizje przyszłości.

Zauważę, że formułowane w filozofii koncepcje nie tylko kształtowały obraz rzeczywistości, a przez to prowadziły także do zmian jej pojmowania, ale także stanowiły pewne propozycje tego, jakim mógłby być świat, gdyby pozostawał z nimi w zgodzie. Co więcej, niejednokrotnie wykazywały, że świat taki jak jest, nie jest bynajmniej najlepszym i gdyby nawet był ukształtowany wedle zasad rozumu ludzkiego, winien być inny niż jest. Ten sposób myślenia szczególnie modny był w czasach nowożytnych, a zwłaszcza w wieku osiemnastym. Myśliciele Oświecenia niejednokrotnie przed trybunałem uniwersalnego i absolutnego Rozumu stawiali istniejący porządek świata. Ówczesnych ontologów i teologów dręczyło zwłaszcza pytanie: czy doskonały i nieskończenie dobry, a zarazem wszechmocny Bóg, będący uosobieniem absolutnego Rozumu nie mógł stworzyć nie tylko świata doskonałego, ale choćby lepszego od tego, który istnieje? Świat w aktualnym swym stanie nie spełnia nie tylko wymogów doskonałego, ale nawet przyjaznego dla człowieka. Człowiek nie jest bytem dobrym moralnie. Przyroda nie jest choćby wolna od katastrof takich jak: trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów, powodzie, susze, epidemie, głód, a życie ludzi nie jest pozbawione cierpień. Rozpoznając zatem świat w którym przyszło żyć człowiekowi jako niedoskonały, a nawet skażony złem, w czasach Oświecenia stawiano pod adresem jego Stwórcy pytanie, a zarazem zarzut: dlaczego jako Bóg dobry, doskonały i wszechmocny zamiast stworzyć świat doskonały stworzył go tak niedoskonałym?

Formułowane odpowiedzi podważały bądź to nieskończoną dobroć i doskonałość bądź też wszechmoc Stwórcy. Zarzut ten znajdował uzasadnienie w przekonaniu, że jeśli Bóg jest bytem nieskończenie dobrym, to niestworzenie doskonałego świata mogło wynikać jedynie stąd, że nie dysponował on konieczną mocą aby powołać taki świat do istnienia. Jeśli natomiast taką mocą dysponował, to nie chciał z niej skorzystać, a więc nie jest bytem nieskończenie dobrym. Należy przy

tym zauważyć, że pojęciem świata stworzonego przez Boga obejmowano w tym wypadku nie tylko przyrodę, ale także ludzi i porządek społeczny, a więc ówczesne państwo i jego władzę oraz instytucje publiczne a także panujące stosunki między ludźmi. Jednocześnie jednak między tymi dwoma rzeczywistościami, tj. światem przyrody i światem ludzkim, zachodziła znacząca różnica. Natura i zjawiska jej pochodne w powszechnej ówczesnej opinii należała do tzw. porządku obiektywnego. Jako taka pozostawała ona poza możliwościami człowieka. Inaczej wydawała się przedstawiać sytuacja w wypadku człowieka i rzeczywistości, która w jakiejś przynajmniej części była jego wytworem. Tu zmiana (*resp.* – poprawa) rzeczywistości społecznej i politycznej wydawała się mieścić w zasięgu aktywności ludzkiej. W tej sytuacji negatywna ocena stanu społeczno-politycznego otwierała przestrzeń, która stawała się wolną sceną dla realizacji aktywności ludzi i formowania nowych między nimi relacji. Tym samym dla działań mających na celu zmianę dotychczasowych stosunków, a nawet ich poprawę. W tym kontekście w filozofii nowożytnej, a w szczególności w myśli oświeceniowej, formułowano koncepcje „lepszego” urządzenia społeczeństwa ludzkiego. Niewątpliwie to tego rodzaju myślenie przygotowało intelektualną atmosferę rewolucyjnych zmian w społeczeństwie francuskim, a w konsekwencji w społeczeństwach Europy Zachodniej i powstających Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. W tej atmosferze uformowała się także idea dziejów ludzkości jako postępu. Postęp jako „znaczenie” stał się momentem wyznaczającym rzeczywistość kultury europejskiej. Idea ta w wieku osiemnastym i dziewiętnastym była stymulatorem zachodzących szybkich zmian w społeczeństwach nie tylko europejskich, ale także w innych częściach globu ziemskiego. Można zatem mówić w wypadku teorii postępu o bezpośrednim wpływie idei filozoficznych na rzeczywistość tworzoną przez człowieka. Zauważę, że przez wypracowaną w filozofii ideę postępu i wprowadzenie w sferze pojęciowej przyszłości, dwuwymiarowy czas, obejmujący przeszłość i teraźniejszość, stał się trójwymiarowym czasem historycznym. Idea czasu uformowana w filozofii i funkcjonująca w kulturze europejskiej jako idea postępu jest nie tylko momentem ją dynamizującym, ale pozwala ją wyróżnić spośród innych kultur.

3. Kultura europejska a pojęcie „czasu”

Kultura, jak i dziedziny ją współtworzące w znaczącej mierze są zależne od tego, jak tworzący ją ludzie pojmują swoje dzieło. Inaczej mówiąc: to, jak ludzie rozumieją własną działalność decyduje o kształcie tworzonej przez nich rzeczywistości. To rozumienie nie było także obojętne w wypadku rzeczywistości, którą określam tu kulturą europejską. Takim, które w jej wypadku odegrało rolę decydującą było pojęcie przemijania, a w szczególności pojęcie czasu i to nie tylko jako

zasada miary zachodzących zmian, ale także ich formy i kierunku. Zauważę przy tym, że wielość zdarzeń, które towarzyszą człowiekowi i które są przedmiotem jego doświadczenia bądź też o których dowiaduje się z przekazów, może być postrzegana zarówno jako różnorodność zachodzących obok siebie, ale i po sobie pojedynczych i przypadkowych, bądź też zdarzeń powiązanych różnorodnymi relacjami, a nawet układających się w pewne ich sekwencje. Tak też dość powszechnie pojmowali je w perspektywie własnego życia doświadczający je ludzie. Widzieli w nich zdarzenia bardziej lub mniej przypadkowe, a więc postrzegali je bądź jako chaos bądź też próbowali w nich dostrzegać jakiś porządek czy wręcz jako swoisty, całościowy układ. Tym, co było wspólne dla poszczególnych zdarzeń i co wydawało się łączyć ich różnorodność była ich przemijalność. Wszystko bowiem cokolwiek wydarzyło się przemijało i odchodziło w przeszłość. Co najwyżej, problem jaki w tym wypadku pojawiał się, to odpowiedź na pytanie o to, czy zmiany następowały chaotycznie czy też zachodziły w „jakimś” porządku? W swoim przemijaniu można było je zamknąć w codzienności; w schemacie nieuporządkowanego „krótkiego trwania”, codziennego zżywania się życia i przemijania świata, bądź też w formule myślenia historycznego, a więc „długiego trwania”, w którym zmiany następują w jakimś porządku i kierują się „ku” jakiemuś celowi. W konsekwencji, człowiek pozostawał wobec dylematu ograniczenia przemijalności do czasu zamkniętego w potoczności, w ciągłym „teraz”, bądź też do jej „spełnienia” w bliżej nieokreślonej „przyszłości”.

Grecy, a przynajmniej filozofowie greccy w otaczającej ich rzeczywistości dopatrywali się nie tylko jej zmienności czy też przemijalności, ale zmienność myśleli jako „porządek”, a nawet wręcz *logos*. Świat, przyroda a także losy ludzkie były przez nich postrzegane jako przeniknięte zasadą konieczności (*losu – fatum, ananke*). Ta ostatnia, czyli konieczność podporządkowana była jedynie wymogom rozumu (*logosu*). Świat w całości był dla nich kosmosem. Stąd też stosunkowo łatwo było im przenieść te zasady na rzeczywistość będącą wytworem działań ludzkich. Tym bardziej, że nie bez wpływu na to pojmowanie przemijania była możliwość odwołania się do analogii między życiem ludzkim i biegiem zdarzeń układających się, choćby ze względu na wzajemne powiązania, w pewne układy czy nawet całości. Tak więc, jak człowiek po okresie swej młodości i bez troski z każdą kolejną chwilą zbliża się do starości, tak także tworzona przez niego rzeczywistość starzejąc się, ulega z upływem czasu degradacji. Odwołując się choćby do tej analogii, Grecy przeszłość u jej początku postrzegali jako czas życia w szczęśliwości i bez trosce. Widzieli w niej złoty wiek, który w kolejnych okresach przemieniał się w wiek brązowy, żelazny, drewniany aby trwanie ludzkości zakończyć wielkim pożarem. W tym sposobie myślenia to, co działo się i dzieje się, czyli przeszłość i teraźniejszość ludzkości to ciągły, choć powolny, proces dezintegracji czy też regresu społeczności ludzkiej. Niemniej Grecy, niedopuszczający sytuacji w której nie byłoby „czegoś”, czyli nie byłoby bytu, także i w tym wypadku nie przewidywali absolutnego końca, stanu pełnej anihilacji, w której

choćby „ta” nie była „czymś”. Takie rozwiązanie było dla nich nielogiczne, wewnętrznie sprzeczne. Stąd też wraz z końcem cyklu przewidywali konieczność kolejnych cykli dziejowych. Filozofowie starożytni postrzegali to, co zdarza się z perspektywy każdorazowej współczesności w kategoriach regresu, który kończył się wielkim pożarem, ale który jednocześnie był nowym początkiem. Przemijanie następowało w rytmie wiecznego kołowrotu wedle zasady: „wszystko w ogniu przemija i w ogniu powstaje”. Jeśli jakieś doskonalenie dokonywało się, to był to, co najwyżej postęp w ramach cyklu. Same cykle były jednak zamknięte na siebie. Proces dziejowy za każdym razem kończył się i rozpoczynał od początku. Stąd też zmiany, a w tym wypadku działania ludzkie, które miałyby przełamać ten schemat wydawały się dla żyjących w nim ludzi nieskuteczne (*resp.* – daremne) i – uwzględniając choćby ten moment – bezzasadne. Ludziom pozostawało żyć w aktualnym cyklu lub co najwyżej nadzieją – bez zachowania pamięci i kontynuacji tego, co zdarzyło się w poprzednim – na życie w kolejnym cyklu.

Zmiana w pojmowaniu czasu w kulturach śródziemnomorskich nastąpiła wraz rozpowszechnieniem się judaistycznej, a właściwie zmodyfikowanej przez chrześcijaństwo, biblijnej wizji dziejów. Biblia, dzieje – jeśli w ogóle można tu mówić o takim pojmowaniu kreowanych realizacją aktywności ludzkiej wydarzeń – pojmuje jako jednorazowy i otwarty ciąg zdarzeń. Poprzedza go akt stworzenia świata i powołanie tzw. rodziców rodzaju ludzkiego, Adama i Ewy. Spełnienie tego świata kończy sąd ostateczny rodzaju ludzkiego⁶. Bieg zdarzeń, po upadku Adama i Ewy i wypędzeniu z Edenu, sytuuje się w tym wypadku na prostej, poziomej linii, czy raczej płaszczyźnie, w której działający ludzie i wydarzenia pozostają w bezpośredniej relacji do swego stwórcy, Boga Jahwe. Czas ten, co najwyżej jest stygmatyzowany poszczególnymi ingerencjami Boga w losy człowieka, a zwłaszcza w losy narodu żydowskiego. Jahwe bynajmniej nie sytuuje się w tym myśleniu religijnym jako Bóg uniwersalny, Bóg wszystkich ludzi, ale jako Bóg Izraela, Bóg narodu wybranego. Zmianę w tym sposobie pojmowania dziejów przyniosło odczytanie przez chrześcijan życia Jezusa oraz jego nauk przekazanych w Ewangeliach. Przyjście Jezusa i jego śmierć na krzyżu zostało w tej interpretacji odczytane jako uniwersalny akt zbawienia, a same dzieje ludzkości utożsamione z ziemską historią Boga chrześcijańskiego, dla którego analogii poszukiwano w rzymskiej idei *triumwiratu*, w tym wypadku tzw. Trójcy Świętej. Idea ta łączyła tradycję starego Boga judaizmu, osobę Jezusa i nieokreśloną wizją Boga przyszłości, realizującego się przez historię rodzaju ludzkiego. Tym samym dzieje zostały sprowadzone do praktycznej realizacji Mądrości Boskiej (Sofii) w losach człowieka, czyli do historiozofii. Odwołanie się do tej analogii pozwoliło także podzielić bieg wydarzeń historycznych, zgodnie z realizacją poszczególnych osób boskich, na czas Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Niewątpliwie chrześcijańskie

⁶ Choć ten ostatni moment nie jest jasno określony i nie sposób jednoznacznie odpowiedzieć, czy po sądzie ostatecznym przestanie istnieć także świat fizyczny.

pojmowanie czasu było połączeniem tradycji z nowatorstwem, a nawet z przewrotem do źródeł klasycznych w pojmowaniu czasu historycznego w starożytności. Interpretacja chrześcijańska nie zanegowała bowiem złotego wieku ludzkości jakim był pobyt w Raju (Edenie) i upadku człowieka przez tzw. grzech pierworodny. Jednocześnie interpretacja chrześcijańska inspirowana ideą królestwa Bożego sformułowała pozytywną wizję przyszłości. Ta ostatnia była *novum* w rozumieniu czasu „długiego trwania”. Tym samym do pojęcia czasu historycznego, czy raczej historiozoficznego dołączyła „po przeszłości i terażniejszości”, „przyszłość”. Przyszłość to czas Ducha Świętego i mającego nadejść Królestwa Bożego, czyli czas zrealizowanego a właściwie zobiektywizowanego Boskiego planu zbawienia. Tym samym czas, w którym realizowała się rzeczywistość działań ludzkich stawał się czasem realizacji planów boskich. Czas pojęty jako kategoria religijna, a dokładnie teologiczna, wyłączał człowieka jako podmiot dziejów. Oznaczało to iż, wyłączał jego aktywność ze świadomego tworzenia dziejów a tym samym wpływania na ich bieg. Jeśli w tym wypadku możemy mówić o jakimś udziale człowieka, to realizował się on na poziomie działań ludzkich i ich wpływu na bieg wydarzeń. Można by tu co najwyżej zauważyć, że ostatnią, dość powszechnie akceptowaną w pierwszej połowie wieku dziewiętnastego, filozoficzną wersją tej idei była historiozofia G.W.F. Hegla. Dzieje zostały tu pojęte jako realizacja bytu boskiego, który wychodząc od pojęcia, czyli ducha subiektywnego, przez swoje obiektywizacje, czyli ducha obiektywnego, z momentem uzyskania samowiedzy staje się duchem absolutnym. Człowiek w tak pojętym projekcie okazywał się być jedynie wykonawcą planów boskich, a dokładniej – marionetką w „ręku Boga”.

Filozofia nowożytna przyniosła nie tylko zmiany w pojmowaniu poznania, ale także w kulturze duchowej Europy. Dotyczyły one samego człowieka, w tym także pojmowania jego roli w dziejach. Znalazły one wyraz przede wszystkim w sekularyzacji tej kultury. Oznaczała ona pozbawienie znaczeń kulturowych ich wymiaru religijnego. W tym wypadku było to odrzucenie znaczeń sakralnych pojęć w ramach których były ujmowane zdarzenia wyznaczające bieg czasu kulturowego. Podejmowano próby zrozumienia zdarzeń nie odwołując się do ingerencji w procesy dziejowe sił nadprzyrodzonych. Nie oznacza to jednak, że podejmowane próby sekularyzacji znaczeń czasu wolne były od metafizyki. Boga z zasady zastępowała tu metafizycznie rozumiana natura czy też duch dziejów lub metafizycznie pojęte tzw. prawa dziejów. Przy takim rozumieniu rzeczywistości, w tym dziejów, filozofowie odchodząc od terminologii religijnej, w tym także od religijnego pojmowania czasu, proces historyczny – co najmniej od wczesnego Oświecenia, a więc wieku siedemnastego i osiemnastego – pojmowali już nie jako trwanie wobec pozaczasowego Absolutu a tym bardziej jako regres, ale uwzględniając zachodzące w nim zmiany jako postęp. Ten ostatni dostrzegano przede wszystkim w rozwoju wiedzy naukowej, postępującej scholaryzacji (wzroście oświaty), w osiągnięciach technicznych, w postępie ekonomicznym, jak i wzroście poziomu

życia materialnego społeczeństw. Choć należy zauważyć, że jeśli chodzi o materialne warunki bytowania ludzi, idea postępu była dość powszechnie akceptowana. Nie wszyscy jednak podzielali jej zasadność w wypadku zmian zachodzących w sferze kultury duchowej. Wskazywano tu na brak znamion postępu w takich dziedzinach jak sztuka a zwłaszcza moralność⁷. Zasadniczą jednak zmianą na jaką pozwalała idea postępu było nowe pojmowanie czasu. O ile bowiem czas cykliczny aksjologicznie koncentrował się na przeszłości jako złotym wieku, a czas teologiczny był realizacją idei boskiej wieczności (*tempus aeterna*), to czas postępu wprowadzał kategorię przyszłości jako ideę spełnienia dziejów. Postęp otwierał proces dziejowy na przyszłość jako rzeczywistość będącą rezultatem aktywności człowieka.

Filozofowie wieku dziewiętnastego nie negowali postępu w sferze cywilizacji. Kontrowersje pojawiały się w kwestii zasad, czy też mechanizmów, które miały generować postęp. Przede wszystkim pojęcie dziejów jako postępu nie było wolne od zarzutu metafizyczności. Zwolennicy myślenia antymetafizycznego dowodzili, że odwołując się choćby do empirii, a więc do różnorodności zachodzących w kulturze wydarzeń, czy też zdarzeń, trudno jest wskazać na takie z nich, które mogłyby być uznane za podstawę dziejowych procesów. Żadne bowiem ze zdarzeń nie wydawało się być na tyle ogólne aby łączyć pozostałe w całość, a tym samym pojmować ich różnorodność jako dzieje, czy tym bardziej generować ich postęp. Jednocześnie oczywistą wydawała się być teza, zgodnie z którą idea postępu dla swej zasadności wymagała zasady ogólnej. Niemożliwość jej wywiedzenia z tego, co różnorodne i indywidualne wskazywała na konieczność odwołania się do uzasadnienia metafizycznego. Pozytywiści wieku dziewiętnastego takie rozwiązanie, właśnie jako metafizyczne, uznawali jednak za teoretycznie niezasadne. Co więcej, aby można było mówić o postępie konieczna jest miara oceny zachodzących procesów. Taką w przekonaniu krytyków tej idei, zwolennicy postępu nie dysponują i co więcej, dysponować nie mogą. Procesy dziejowe w teoriach postępu oceniane są bowiem ze względu na realizowane cele, te jednak, jak zauważano, są jedynie celami postulowanymi, a nawet pewnymi fantazjami na temat przyszłości. Tym samym nie są one, w momencie formułowania ocen, stanami na które można się powołać. Nie znajdują zatem – choćby z samego faktu, że są dopiero celami, które mają być zrealizowane – w żadnym wypadku potwierdzenia w rzeczywistości. Dla radykalnych empirystów i empirycznych realistów teoria postępu jest jedynie rezultatem spekulacji. Nie znajdując potwierdzenia w empirii jest przypadkiem metafizyki, jeśli nie wręcz fantazji. W efekcie zarzuty te – zwłaszcza w ocenie tych, którzy metafizykę stawiali poza obrębem poznania naukowego – podważały zasadność idei postępu. Zarzut metafizyczności pod adresem idei postępu formułuje między innymi W. Dilthey. Pod ich adresem napisze: „tego rodzaju socjologie – a należałoby dodać, także filozofie dziejów –

⁷ Zasadności tej idei nie podzielał w wypadku procesów kulturowych J.J. Rousseau.

określam jako metafizyczne”⁸. Podobnie negatywne stanowisko do postępu prezentuje inny filozof życia – F. Nietzsche. Odrzucając wizję dziejów jako postępu, stwierdził: „Wszystko idzie, wszystko powraca; wiecznie toczy się koło bytu. Wszystko zamiera, wszystko zakwita; wiecznie rok bytu bieży”⁹. W miejsce postępu filozof ten proponuje ideę wiecznego powrotu ludzkości. Tym samym nawiązuje on do starożytnego pojęcia czasu i budowanej na nim wizji dziejów zamkniętych w kołowym cyklu. Podkreślę jednak, na co zwracałem uwagę już wyżej, że także i ta próba racjonalizacji dziejów, na tej samej podstawie, o której pisze W. Dilthey w wypadku idei progresu, nie jest wolna od zarzutu metafizyczności. Zasada ogólna – niezależnie od tego, czy ujmuje ona dzieje jako postęp czy też jako kołowrót – nie znajduje bezpośredniego potwierdzenia w byciu. Tego rodzaju zasady dla zwolenników myślenia antymetafizycznego są bądź to przyjętymi *a priori* założeniami, bądź też jedynie uogólnieniami pojęciowymi jednostkowych i różnorodnych zdarzeń. W obu wypadkach wykraczają jednak poza to, co jednostkowe i konkretne. Są zatem jedynie pojęciami czy też inaczej mówiąc nazwami (*nomina*). Nie znajdują zatem potwierdzenia w samej rzeczywistości. Przy tym należy podkreślić, że w myśleniu metafizycznym nie była to jedyna forma uzasadnienia pojmowania dziejów jako całości, jako bytu. Inną formą jaką proponowali metafizycy były próby odwołujące się bądź to do tzw. podmiotowego bądź też przedmiotowego (tzw. obiektywnego) ich uzasadnienia. Pierwsze z nich odwoływały się do tzw. absolutnego podmiotu dziejów, którym w koncepcjach teistycznych był Bóg osobowy bądź też panteistycznie pojęta natura lub rozum. Do tych ostatnich należałoby zaliczyć choćby filozofię św. Augustyna i Hegla, jak również odwołującą się do rozumu filozofię postępu J.A.N. de Condorceta czy też A. Comte’a, ale także bazującą na kategorii życia filozofię dziejów W. Diltheya. Do drugich, szukających uzasadnienia przedmiotowego choćby koncepcje K. Marksa, H. Spencera, ale także F. Nietzschego czy też O. Spenglera. W koncepcjach przedmiotowych rolę tę pełniły prawa rozwoju dziejów (K. Marks, H. Spencer, ale także F. Nietzsche) wywodzone z rzeczywistości ekonomicznej, społecznej czy też z sił życia (*Leben*). Wszystkie te momenty podważały tzw. naukowe uzasadnienie postępu ludzkości, która miałaby zmierzać do jakiegoś idealnego celu; do królestwa Bożego w religijnej bądź zsekularyzowanej formule. W myśli końca wieku dziewiętnastego i początku dwudziestego w znaczącym stopniu została podważona oczywistość nowożytnej idei historycznego czasu linearnego a tym samym i koncepcja dziejów jako postępu. Wyrazem tego było odejście od samego pojęcia „postęp” (*progress, Fortschritt*) i zastępowanie go poję-

⁸ „In diesem Sinne habe ich die Soziologie als »metaphysisch« bezeichnet”. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, B.G. Teubner, Leipzig 1922, s. 422.

⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Bernat, nakład Jakub Mortkowicz, b.m.r.w., s. 307.

ciami aksjologicznie znacznie bardziej neutralnymi, takimi jak: „proces” bądź „rozwój” (*development, Entwicklung*). Prowadzi to niewątpliwie do relatywizacji czasu jako kategorii historycznej, a w konsekwencji i samych dziejów. Ta znajduje wyraz w wielości współcześnie funkcjonujących jego ujęć. W konsekwencji obok pojęcia czasu linearnego w wersji horyzontalnej, czasu jako miary zmian, znaczonego kolejnymi zmianami (*resp.* – zdarzeniami), funkcjonuje wertykalne pojęcie czasu linearnego, utożsamiane z postępowaniem, jak też czasu cyklicznego.

4. Kultura jako układ i pytanie o to: czy dzieje są bytem?

Aby można było mówić o dziejach, a tym samym o zachodzących w ich ramach zmianach wedle jakiejś formuły, same zdarzenia, które są skutkiem realizacji aktywności ludzkiej należałoby uznać za całość. Całościowe potraktowanie poszczególnych zdarzeń pozwala uznać je za dzieje, czy też historię rodzaju ludzkiego. Czy można zachodzące zdarzenia postrzegać w ich ciągłości i jedności, a więc jako „coś”, jako byt? Takie pojmowanie dziejów, co najmniej wydaje się pozostawać w sprzeczności z zasadami myślenia antymetafizycznego, ograniczającymi się do ujmowania rzeczywistości przez to, co jednostkowe i indywidualne. Czy zatem dzieje mogą zostać potraktowane jako wydarzenie jednostkowe i niepowtarzalne? Czy takie ich pojmowanie nie wydaje się pozostawać w sprzeczności z ontologią nominalizmu? Pytanie to tym bardziej wydaje się zasadne, że to właśnie przeciwnicy myślenia metafizycznego odrzucali ideę pojmowania zdarzeń zachodzących w wyniku działań ludzi jako całości, właśnie jako dziejów. Stanowisko to najpełniej wyraził K.R. Popper, stwierdzając: „Nie ma historii ludzkości, jest tylko nieokreślona liczba historii wszelkiego rodzaju aspektów ludzkiego życia”¹⁰. Przy tym Popperowi, jak można sądzić, bynajmniej nie chodzi tylko o to, że brak jest całościowego, pełnego opisu zachowań ludzkich. Taki opis, jak sam zasadnie potwierdza, nie jest możliwy. Każda bowiem pisana historia świata czy też ludzkości jest jedynie opisem wybranych faktów i ich interpretacją¹¹. Popper swoją myśl sięga dalej i głębiej. Mimo że bezpośrednio koncentruje się na historii jako opisie, na przedstawianiu faktów, swoimi wypowiedziami mówi o dziejach jako pewnej rzeczywistości. Filozof ten stwierdza, że nie tylko nie ma pełnego opisu przeszłości, ale co więcej, historia – choć w tym wypadku należałoby raczej użyć słowa dzieje – nie istnieje jako odrębny twór ontologiczny, a więc jako byt, który mógłby być uznany za dzieje. Historia zatem jako opis dziejów nie jest wedle niego możliwa, gdyż nie istnieje przedmiot jej opisu. W jego przekonaniu nie ma czegoś takiego jak dzieje. Są jedynie poszczególne zdarzenia, które mogą

¹⁰ K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie. Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, t. II, tłum. H. Krahelska, W. Jedlicki, PWN, Warszawa 2010, s. 372.

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 370.

być opisywane. Stąd nie bez racji stwierdza: „To co ludzie mają na myśli, gdy mówią o historii ludzkości, to raczej historia mocarstw – Egiptu, Babilonii, Persji, Macedonii, Rzymu i tak dalej, aż do naszych czasów. Innymi słowy: mówią o historii ludzkości, ale to co mają na myśli, o czym uczyli się w szkole, to historia władzy politycznej”¹². W innym miejscu dodaje: „Z pewnością żadna z nich nie będzie historią ludzkości (nie będą nią także wszystkie razem)”¹³. „Nie ma historii ludzkości, jest tylko nieokreślona liczba historii wszelkiego rodzaju aspektów ludzkiego życia. Jedną z nich jest historia władzy politycznej”¹⁴.

Pojawia się jednak pytanie o to: czy stanowisko Poppera w kwestii pojmowania dziejów należy uznać za oczywiste, a tym samym bezwarunkowo zasadne? Czy wystarczającym argumentem na rzecz odrzucenia tezy, iż dzieje nie mogą być pojmowane jako całość, a więc jako byt, jest uznanie zasad ogólnych za konstrukcje metafizyczne, czy też jeszcze inaczej mówiąc: twierdzenie, że takie zasady (prawa) itp. nie istnieją? Konsekwencją tej tezy będzie także stwierdzenie, że o dziejach nie sposób zasadnie mówić w kategoriach regresu, kołowrotu, trwania czy też postępu? W tym kontekście należałoby zapytać: czy sformułowane wyżej stanowisko nie jest jednoznaczne z atomizacją rzeczywistości kulturowej i w efekcie zanegowaniem ontologicznej (*resp.* – przedmiotowej) zasadności samego pojęcia kultury, a w konsekwencji także niemożliwością uznania za byt jakiegokolwiek rzeczy w wypadku tzw. przyrody martwej, czy też organizmu w wypadku przyrody ożywionej? Czy zatem stwierdzenia te są na tyle zasadne, że pojmowanie różnorodnych i jednostkowych zdarzeń jako całości, czyli w tym wypadku jako dziejów jest anachronizmem, a w najlepszym wypadku jedynie „sposobem” sformułowania myśli na temat przeszłości? Odpowiadając zauważę, że zarówno odwoływanie się do jednostkowych zdarzeń, jak i odrzucenie metafizycznie czy też religijnie pojętych zasad – w moim przekonaniu – nie jest jednoznaczne z zanegowaniem możliwości pojmowania różnorodnych, jednostkowych zdarzeń czy też tego wszystkiego, co wydarza się w pewnej sekwencji zmian (*resp.* – przemijania), a więc i czasu jako pewnej całości, czy też jako układu. Należałoby w związku z tym dodać, że także każde poszczególne zdarzenie czy też inny przedmiot empiryczny – także w wypadku przedmiotów świata przyrody – jest niczym innym, jak złożeniem składających się na niego momentów jako jego elementów. Tym samym jest jednością, indywidualium składającym się z różnorodności. Inaczej mówiąc: poszczególne czyn człowieka, utwór sceniczny, ale także kultura, dzieje – o ile stanowią pewną jedność – jest tym samym jednym „zdarzeniem”. Niewiele w tym wypadku zmienia zmienność jego elementów jako, że każde tzw. jednostkowe zdarzenie, wydarzenie jest wewnętrznie zróżnicowane i w trakcie swego trwania również podlega zmianom. Inaczej

¹² *Ibidem*, s. 372.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

mówiąc dokonuje się w czasie. W tym wypadku problem co najwyżej w tym, co pozostaje u podstaw konstytucji tych momentów, zdarzeń, w ich niepowtarzalności czy też różnorodności a zarazem jedności.

Różnorodność i niepowtarzalność poszczególnych zdarzeń będących rezultatem działań ludzkich nie oznacza bynajmniej, że nie wchodzi one ze sobą we wzajemne relacje. Relacje te są możliwe zarówno ze względu na wzajemne zapośredniczenia aktywności właściwej poszczególnym ludziom jako twórcom dóbr kulturowych, jak i jakości właściwe przedmiotom rzeczywistości kulturowej, a więc choćby zbieżne, bądź inspirujące znaczenia dóbr kulturowych. Nie są tu obojętne właściwości materialne i znaczeniowe różnorodnych dóbr kulturowych. Wszystkie te momenty wchodzi z sobą w różnorakie związki tworząc, o ile siły spajające są dominujące, pewne układy w których funkcjonuje człowiek realizujący swoją aktywność. Uwzględniając świadomość oraz różnorakie elementy i zachodzące między nimi relacje należałoby przyjąć, że działania człowieka realizują się w związkach, które w wypadku kultury, dziejów określam jako związki działań celowych¹⁵. W konsekwencji momenty te jako elementy konstytuują się w pewne całości. Te wyróżniając się od innych tego rodzaju, zachowują pewną relatywną stabilność. Znajduje to swoje potwierdzenie w faktycznym stanie kultury, a jego wyrazem są poszczególne formacje znaczeniowe: nurty, epoki, zdarzenia, dzieła itp., które tym samym konstytuują się w odrębne układy. Te w następstwie kreowanych zdarzeń uzupełniane są przez kolejne, tworząc w ujęciu wertykalnym i horyzontalnym, czyli czasowym i przestrzennym, kolejne sekwencje znaczeniowe jako całości.

Tak pojęte zdarzenia i ich materialne konkretyzacje (artefakty) – podobnie jak różnorodność bytów składająca się na przyrodę, choć ta na zasadzie związków przyczynowo-skutkowych – konstytuują się w różnorakie układy, które tworzą poszczególne kultury, czy też cywilizacje. Te jako rezultat działań ludzkich, połączone ze sobą, „pewną zasadą” tworzą dzieje. Jeśli zatem rzeczywistość kulturowa, dzieje to różnorodność powiązanych ze sobą zdarzeń w pewne jedności, to tym samym są one, tak jak w wypadku świata materialnego, pewnymi całościami i choćby z tego względu jako pewne „coś” są bytami. Zasadę tę będą przede wszystkim konstytuowały (*resp.* – wyznaczały) dominujące w poszczególnych z nich znaczenia, a więc te momenty znaczeniowe, które są charakterystyczne dla poszczególnych całości znaczeniowych. Tak pojęte kultury, zarówno ze względu na dominujące w nich znaczenia i formułujące się w ich ramach związki działań celowych, wyróżniają się jednak nie tylko znaczeniami ale także swoistym, wynikającym z nich trwaniem (*resp.* – stagnacją) bądź też dynamiką. Tym samym poszczególne całości znaczeniowe mogły wyznaczać sobie właściwy sposób trwania we właściwej dla nich tożsamości. Mogły więc realizować się przez działania nakierowane na zachowanie każdorazowego *status quo* bądź też odwoływać

¹⁵ Termin ten rozpowszechnił w myśleniu humanistycznym W. Dilthey.

się do przeszłości lub też realizować się w działaniach mających na celu osiągnięcie zakładanego w przyszłości stanu idealnego. Pozwalały ujmować własną kulturę w kategoriach regresu, trwania (stagnacji) bądź też postępu. Choć należałoby dodać, że sama ocena, czy w procesach tych mamy do czynienia z postępowaniem czy też regresem, jak pisałem wyżej, każdorazowo będzie wyznaczana znaczeniami pewnej kultury, a więc bądź to samej ocenianej kultury bądź też „spoza niej”. W pierwszej ze wskazanych sytuacji, kryterium oceny wyznaczałyby same te kultury; w drugiej: kultury inne, np. ocenę kultury europejskiej można by dokonywać z perspektywy kultury chińskiej bądź np. hinduskiej (i *vice versa*). W rezultacie, w ramach dziejów ludzkości, o ile tym pojęciem obejmujemy historię całego rodzaju ludzkiego, ze względu na pewne aspekty istniejącej (stającej się) rzeczywistości – choćby ze względu na czas trwania czy też region geograficzny, ale także charakterystyczne treści i wartości znaczeń – możemy wyróżnić pewne kultury jako względnie odrębne całości. Przykładowo możemy wskazać na kulturę, czy też cywilizację Babilonii, Egiptu, Grecji, kulturę śródziemnomorską, chrześcijańską czy też islamską, bądź hinduską czy też chińską.

Sytuacja ta wskazuje, że kultury same w sobie i dla siebie są całościami autonomicznymi, w znaczeniach dla nich konstytutywnych, nieporównywalnymi. Nie oznacza to jednak, że ta różnorodność sposobów realizowania aktywności ludzkiej neguje możliwość pojmowania ich w ramach całości jaką są dzieje ludzkości. Także bowiem te różnorodne znaczenia, funkcjonując jako odrębne kultury, tworzą różne segmenty działalności ludzkiej. Znaczenia wspólne, tzn. wzajemnie dopełniające się i współokreślające, pozwalają na formowanie się płaszczyzny komunikacji, która może być określana kulturą ogólnoludzką. Inną natomiast jest już kwestią, że poszczególne z nich, czy to ze względu na różne tempo czy też charakter zmian, ulegają w swoim rozwoju przyspieszeniu, inne natomiast spowolnieniu lub wręcz popadają w stagnację. Jedne „wyprzedzają” swój czas, inne zatrzymują się bądź popadają w stan pełnej izolacji; tracą właściwe im tempo zmian a nawet trwania i w wyniku postępującej dezintegracji upadają. Tak kiedyś upadła kultura starożytnych Hetytów, kultura Babilonu, Egiptu, Grecji czy Rzymu. Dzieje ludzkości, tak jak wszystkie inne procesy w naturze także mają swoje kręte, a nawet błędne drogi. Tak jak wszelkie inne procesy mają swój początek i koniec. Dotyczy to nie tylko poszczególnych kultur, ale także dziejów ludzkości jako całości. Dzieje, jak i poszczególne kultury to także zdarzenia jednorazowe.

5. Wieczne wroty. Wiry czasu a bieg i sens dziejów

Czy dzieje człowieka to jeden wielki i ciągły postęp, w który kolejne pokolenia wnoszą nowe wartości a ludzkość i jej kultury ulegają stopniowo ale ciągle doskonaleniu? Czy historia człowieka realizuje się z biegiem czasu w „linii wznoszącej”?

szącej”? Czy w przyszłości, może i odległej, ale możliwej, a może i w nieskończoności wpisującej się w ideę wieczności świata, nie tylko w wymiarze przestrzennym, ale i czasowym ludzkość czeka „światłana”, „idealna” rzeczywistość? Czy będzie to czas bytowania ludzi jako „bogów”? Dziś, wydaje się być możliwa, już nie tylko w wymiarze ziemskim – ale na skutek techniki i odkryć poza Ziemią – kosmiczna Arkadia bytów „doskonałych”; ludzkości realizującej się już nie tylko w ziemskiej, ale i w perspektywie kosmicznej. Do takiego postrzegania naszej przeszłości i przyszłości przyzwyczaïło nas Oświecenie i wiek dziewiętnasty, a wydawały się go potwierdzać osiągnięcia nauki i techniki wieku dwudziestego. Zauważę przy tym, że obraz oczekiwanej doskonałości ulegał stopniowaniu i z biegiem czasu i osiągnięć człowieka ulegał poszerzaniu, przekraczając każdorazowe, dotychczasowe granice. Po drodze wiele było wyobrażeń społeczeństw doskonałych i porządków idealnej ludzkości, zarówno tych o proveniencji religijnej, jak i filozoficznej. Było to, przykładowo, idealne państwo Platona, Królestwo Boże ewangelicznego Jezusa i wizje chiliastów średniowiecza, państwo Słońca Campanelli, utopia Tomasza Morusa, społeczeństwo pozytywne (naukowe) A. Comte’a czy też komunizm Karola Marksa. Każda z kolejnych wizji wydawała się stawiać coraz bardziej ambitne cele przed ludzkością. Można by powiedzieć, że ludzie w swym marzeniu o świecie doskonałym zaczęli wprawdzie od ogrodu, a raczej ogródka jakim był Eden Gilgamesza i Biblii, czy Arkadia mitów greckich, a w dwudziestowiecznych wyobrażeniach doszli do ludzkości kosmicznej Teilharda de Chardin. Czy jednak marzenia te nie były jedynie rezultatem błędu, czy właściwie złudzenia historycznego swoich czasów? Być może, że bliższe toczącym się procesom kulturowym i cywilizacyjnym były wizje wypracowane przez starożytnych, które postrzegały je nie w kategoriach postępu ale kołowrotu, realizujące się nie tyle od wieku złotego do katastrofy, ale od katastrofy do katastrofy? Być może, że to nie J.A.N. de Condorcet i A. Comte rozszyfrowali bardziej trafnie bieg dziejów, ale F. Nietzsche, głosząc ideę wiecznego wrotu? Czy nie należałoby zatem na dzieje ludzkości spojrzeć mniej optymistycznie i nie tyle postrzegać je jako prostolinijny postęp, ale płataninę wielu dróg, na których daje się wyróżnić odcinki proste, jak i jest miejsce dla powrotów i cykli?

Kolejną kwestią jest to, czy dzieje realizują się wedle jednego planu, jednej zasady? Odpowiadając stwierdzę, że aby tak działała sama zasada, według której dzieje realizowałyby się jako postęp, musiałaby być niezależna, czy też inaczej mówiąc: sytuować się poza różnorodnością momentów istnienia składających się na same dzieje. Musiałaby być transcendentna wobec różnorodności zdarzeń, zarówno tych przeszłych, jak i przyszłych. W tych uwagach przyjmuję, że o ile można mówić o jakichkolwiek zasadach, czy też prawach, bądź też trendach, które miałyby mieć miejsce w dziejach, to te są każdorazowo pochodne od momentów istnienia, czy też właściwych im momentów bytowych. Można by więc co najwyżej mówić o zasadach właściwych dla pewnych układów kulturowych, czy też cywilizacyjnych, które na skutek powiązań wyznaczających je elementów, okre-

śląją ich trwałość a zarazem funkcjonowanie. Te jako pochodne od samych elementów tego rodzaju układów i same stanowią układy współtworzących je momentów bytowych jako je określających, ulegają – wraz z przemianami tych momentów istnienia i ich momentów bytowych – zmianom. Nawet więc przy założeniu determinującej funkcji tego rodzaju zasad, nic nie dzieje się według z góry ustalonych reguł realizowalnej w ich ramach aktywności ludzi jako twórców dziejów. Oznacza to także, że każdy układ kulturowy czy też cywilizacyjny konstytuuje inne reguły swej stabilności i realizacji w nim aktywności współtworzących go ludzi. Tym samym trwa i staje się wedle właściwych mu reguł. Kultura czy też cywilizacja to wielość współistniejących obok siebie układów, wyznaczających sobą właściwy rytm stawania się tego rodzaju całości kulturowo-cywilizacyjnych. Nie bez znaczenia są tu także wartości i systemy znaczeń, a także idee dominujące konkretne układy znaczeniowe jakimi są poszczególne całości kulturowe. Rzecz także w tym, że poszczególne kultury, cywilizacje, czy też kręgi kulturowo-cywilizacyjne, formułują się jako całości nie tylko ze względu na determinujące je zasady, ale także ze względu na habitat, czyli warunki, w których przychodzi im funkcjonować. Wpływa to nie tylko na ich kształt ale także na możliwości ich stawania. Trudno zatem mówić o możliwości sprowadzenia kultury do jednolitej formuły, która dałaby się pojmować w ramach bądź to postępu, regresu czy też kołowrotu.

Dzieje ludzkości jako proces, jeśli pod nim rozumiemy kolejne i obok siebie następujące kultury i cywilizacje, to proces wieloukładowy i wielowątkowy. Możliwe są w jego ramach okresy kumulacji kolejnych osiągnięć, zarówno technicznych, jak i aksjologicznych w tym doskonalenia moralnego, a także okresy stagnacji a nawet regresu. Tak jak wykazałem wyżej, nie jest możliwe wskazanie na jednolitą zasadę, wedle której toczą się dzieje ludzkości. Każdy układ wydaje się wyznaczać własną zasadę biegu zdarzeń. Poszczególne z nich bynajmniej nie układają się w uniwersalną całość. Możliwe zatem są, jak zaznaczyłem, zarówno okresy postępu, jak i wirów dziejowych w tym regresu i upadku. Nie sposób wykluczyć nawet ostatecznej zagłady ludzkości. Planecie Ziemia przypadki totalnych katastrof nie były obce. Były to choćby zdarzenia spowodowane uderzeniem ok. 66 milionów lat temu w Ziemię asteroidy, w wyniku którego wyginęły dinozaury. Uwzględniając tego rodzaju sytuacje należy stwierdzić, że także człowiek, zarówno w wymiarze ziemskim, a tym bardziej kosmicznym, nie jest skazany na sukces. Czy jednak sukces ten może osiągnąć? Odpowiedź na to pytanie pozostaje poza zasięgiem aktualnej wiedzy i możliwości technicznych człowieka. Może być co najwyżej przedmiotem mniej lub bardziej zasadnych marzeń ludzkości i formułowanych w ich ramach celów. Z pewnością jednak sukcesu tego nie osiągnie jeśli nie skoncentruje się na wysiłkach umożliwiających jego realizację. Aby cel ten przybliżyć, ludzkość winna pozytywnie (w znaczeniu dla jego realizacji) wykorzystać czas, który oferuje jej sama przyroda w dotychczasowym jej kształcie. W każdym razie człowiek nie może koncentrować się na działaniach mających na

celu wzajemne zwalczanie się, a tym bardziej podejmować działania prowadzące do samozagłady. Ta bowiem, jak każdy koniec, nadejdzie. Może ona być wynikiem zdarzeń przyrody (np. zmian klimatycznych, ruchów tektonicznych skorupy ziemskiej, wybuchu superwulkanu *Yellowstone* czy też kolizji z obiektami kosmicznymi itp.), ale także może być spowodowana działaniami samych ludzi. Czy ludzkość tego rodzaju zdarzeniom może zapobiec? O ile człowiek wobec sił przyrody w dalszym ciągu wydaje się pozostawać bezbronny, to także już współcześnie może podejmować działania ograniczające ich skutki negatywne. Być może jednak, że w przyszłości technika pozwoli ludzkości minimalizować zagrożenia ze strony przyrody, choćby przez migrację ludzkiej samoświadomości w nowej wersji materialnej w rzeczywistości kosmicznej? Czy jest to możliwe? Odpowiedzi na te pytania to kwestia przyszłości, stu, dwustu, tysiąca a być może miliona lat. Nawet milion lat to w dziejach ewolucji przyrody czas stosunkowo krótki. W dziejach człowieka to okres, w którym prymitywne istoty czelkokszałtne, spacerujące po gałęziach drzew odbyły już swoje spacerunki po księżycu, dokonują „spacerów” w kosmosie i badają inne planety układu słonecznego przy pomocy skonstruowanych przez siebie narzędzi i wysłanych z Ziemi, choćby na planetę Mars. Wszystko zależy zatem od zbiegu wydarzeń i wynikających z nich zagrożeń i ludzkich możliwości przeciwdziałania im. Człowiek jednak w pierwszej kolejności musi zaprzestać działań mających na celu samozagładę. Jeśli ludzie chcą trwać w istnieniu, winni podejmować działania mające na celu tego rodzaju zagrożeniom zapobiegać. Aby to było możliwe, człowiekowi konieczny jest ciągły namysł nad samym sobą i swoim losem; konieczna jest refleksja filozoficzna. Filozofia bowiem może mu pozwalać na formułowanie wartości i celów uzasadniających własne bycie w istnieniu.

6. Kultura wobec przyszłości (uwagi końcowe)

Kulturę w jej wymiarze czasowym, a więc pojmowaną we właściwym jej następstwie zdarzeń, ujętą jako całość, przyjąłem tu określać jako dzieje. Są one zatem rzeczywistością znaczącą (*resp.* – kulturą), która powstaje w wyniku aktywności ludzkiej. Czy rzeczywistość ta w swoim stawaniu się zmierza do jakiegoś celu? Czy dzieje, a w efekcie działania ludzi, realizują się ze względu na jakiś ogólny cel i o tyle są celowe, a więc i sensowne? Odpowiedź na to pytanie bynajmniej nie jest prosta, a tym bardziej jednoznaczna. W dotychczasowej historii problemu udzielono na nie wiele różnych, a nawet wykluczających się odpowiedzi. Dodam, że samo pytanie może być odczytane jako wieloznaczne. Ma ono bowiem co najmniej dwa wymiary. Pierwszy z nich to ten, w którym pyta się o cel dziejów czy też ich sens, spoza dziejów czy też kultury o którą się pyta. Krótko mówiąc, jest to pytanie o to, czy dzieje spełniają się przez realizację celu absolut-

nego, transcendentnego wobec działań poszczególnych ludzi? Inaczej mówiąc: czy dzieje mają cel obiektywny, niezależny od wyobrażeń tworzących je ludzi? I choć tak postawionemu pytaniu można by zarzucić, że odpowiedź na nie wykracza poza granice procedur falsyfikacji empirycznej, to odwołując się do tradycji szeroko rozumianego poznania teoretycznego, należy zauważyć, że zarówno w filozofii, jak i nauce było ono formułowane. Wystarczy tu choćby odwołać się do cyklicznego pojmowania dziejów, czy też idei postępu. Drugi wymiar postawionego pytania o cel dziejów to ten, w którym pojęciu celu czy też sensu nadajemy wymiar immanentny, ograniczając go do realizacji aktywności ludzkiej w ramach samych kultur czy też dziejów. Pytamy tu o to: czy ludzie tworząc rzeczywistość kulturową działają celowo, w znaczeniu kierują się celami, czy też takich celów nie formułują i w konsekwencji nie odwołują się do pojęcia sensu? Czy zachowania ludzkie w ramach kultur, w których funkcjonują, mimo iż dzieje jako całość sytuują się poza celem i sensem, mogą zostać uznane za celowe i sensowne, i co w tym wypadku oznaczają te dwa ostatnie stwierdzenia?

Odpowiadając, zauważę, że odwołanie się do koncepcji dziejów jako całościowego układu i nawet wskazanie w ich ramach na zachodzące procesy progresywne (*resp.* – regresywne, czy też cykliczne) nie oznacza bynajmniej, że tym samym musimy, a nawet możemy przyjąć, iż w tzw. planie obiektywnym dzieje mają jakiś ostateczny cel a tym bardziej sens. Takie rozwiązanie musiałoby zakładać, że cel ten, czy też sens zostałby nadany zachodzącym procesom kulturowym z zewnątrz. Musiałby on zostać postawiony czy też nadany dziejom ludzkości, bądź też poszczególnym cywilizacjom przed rozpoczęciem procesu ich stawania, a więc niejako *a priori* wobec samego procesu „dziania się dziejów”. Takie rozwiązanie swoją zasadność mogłoby co najwyżej uzyskiwać w ramach myślenia religijnego, czy też *quasi*-religijnego (np. mitów odwołujących się do ingerencji w ziemski proces dziejów istot „z kosmosu”, tzw. obcych) bądź też w ramach metafizyki o proveniencji religijnej. Inaczej mówiąc, taki cel człowiekowi mógłby wyznaczyć jakiś jego stwórca (Bóg, bogowie, kosmici) w momencie stwarzania świata bądź kreacji rodzaju ludzkiego. Warunkiem zasadności tezy o sensie dziejów wydaje się być w pierwszej kolejności religia, a właściwie wiara religijna bądź też myślenie mitologiczne, a ostatecznie wyobraźnia ludzka. Pozwala to stwierdzić, że o ostatecznym celu czy też sensie dziejów zasadnie możemy mówić jedynie w kontekście wierzeń religijnych bądź im pochodnych. Takie rozwiązanie tej kwestii, choćby ze względu na brak możliwości ich falsyfikacji, uznaję w tych uwagach jako niezasadne na gruncie myślenia teoretycznego, a w tym wypadku także filozoficznego.

Odrzucenie transcendentnego wobec dziejów celu czy też sensu nie oznacza bynajmniej że w wypadku kultury, a także w jej ujęciu czasowym, historii poszczególnych ludzi a także ich zbiorowości, nie możemy mówić o celach, czy też celowości, a także sensowności działań ludzkich. Przy tym podkreślę, że wprowadzenie pojęcia celu czy też sensu jako kategorii zasadnej w myśleniu o człowieku,

nie musi być warunkowane religią czy też spekulacją metafizyczną. Kategorie te znajdują pełne uzasadnienie w empirycznym procesie stawania kulturowego, a także w możliwościach jego adekwatnego ujmowania. Proces dziejowy, inaczej mówiąc, działania kulturowe realizują się bowiem w relacjach, czy też raczej związkach działań celowych. Wszak ludzie, zarówno w swoich działaniach powszechnych, jak i w tych, którym nadają rangi historyczności, czy choćby tylko polityczności, ekonomiczności bądź określają je jako religijne, artystyczne itp., działają ze względu na cele (realizują pewne cele). Działają w ten sposób niezależnie od tego, czy czynią to samoistnie określając cel poszczególnej własnej aktywności, czy też wpisując się w działania innych. Tak pojęte działania określają jako sensowne bądź też odmawiają im sensu, uznając je tym samym za bezsensowne. Pojęcie sensu, jak i bezsensu ma tu charakter immanentny samej rzeczywistości, w której jest ono formułowane. Należałoby zatem stwierdzić, że pojęcie celu czy też sensu swoją zasadność zachowuje w ramach dziejów jako pewnej całości. Co więcej, same dzieje widziane z perspektywy ludzi w nich żyjących, również mogą być nie tylko pojmowane, ale także realizowane w kategoriach celu i sensu. Będą to cele i sensy formułowane świadomie, jak i realizowane. W dziejach Europy ludzie kultury w średniowieczu, a więc kultury zmutowanej przez religię (*resp.* – chrześcijaństwo), cel swoich działań jednostkowych postrzegali w osiągnięciu osobistego zbawienia, a w wymiarze działań całej ówczesnej społeczności, w chrystianizacji całego ówczesnego świata. Inaczej cel ten, czy też sens istnienia, był postrzegany w myśli filozoficznej. Formułowane w jej ramach cele i ciągłe jej samoprzekraczanie były nie tylko jej uzasadnieniem, ale także jednym z mechanizmów jej dynamizacji. Odwołując się do innych sfer ludzkiej aktywności można twierdzić, iż ruchy społeczne wieku dziewiętnastego, zwłaszcza o proveniencji lewicowej sens dziejów (nie tylko Europy, ale i świata) postrzegały w rewolucji socjalnej i uformowaniu w jej wyniku bądź to przyszłego społeczeństwa komunistycznego bądź też socjalistycznego. Wyznaczały one bowiem cele i nadawały sens działaniom ludziom tego czasu. Inną natomiast kwestią jest ich zasadność w każdym z tych wypadków. Każdorazowo jest ona ograniczona kontekstem znaczeń, w ramach których jest formowana. Tak pojęte sensy dziejów nie mają statusu transcendentnego, ani także transcendentnego wobec samych dziejów.

Dzieje czy choćby tylko kultury lub cywilizacje jako pewne całości w ramach prezentowanego tu myślenia w ich wymiarze obiektywnym, tzn. „z perspektywy poza nimi”, nie mają celu ani tym bardziej sensu. Nie są, inaczej mówiąc, pojęte jako całość, jako pewne zdarzenia, wydarzeniami sensownymi. Uwzględniając ten ich wymiar, można stwierdzić, że kultura, dzieje (jak i poszczególne kultury jako całościowe zdarzenia) nie mają sensu, mają jedynie przed sobą wolną przestrzeń, którą można by określić tu pojęciem pustej, tzn. niezapisanej przyszłości. Ta dopiero może, choć nie musi być wypełniona działaniami celowymi i sensownymi. Ta także, choćby ze względu na jej immanentną zdolność do ciągłego przekracza-

nia i samokontroli, winna być w znacznej mierze zapełniania przez myślenie filozoficzne uformowane w kulturze europejskiej. Formułowane w jej ramach idee, o ile człowiek w swej samorealizacji pragnie zachować jej świadomość, winny w każdorazowej terażniejszości znajdować wyraz w projekcjach przyszłości. Na przyszłość bowiem składają się zarówno plany, czy też projekty bieżących działań formułowane jako konkretne cele do realizacji, jak i wizje, a także oceny dotychczasowego jej biegu. One także składają się na kształt historyczny czy też historyzoficzny stającej się kultury. Są niejako jej „dalszym ciągiem”. Do tych ostatnich, czyli projektów przyszłości, należałoby zaliczyć plany czy też projekty działań politycznych (w tym utopie polityczne), plany działań technicznych, ekonomicznych, estetycznych, naukowych, religijnych itp., ale także oceny i wyobrażenia pozostające w działaniach codziennych, czy też inaczej mówiąc: potocznych, w których formułowane są opisy przyszłych zdarzeń. Przyszłość w znaczeniu kulturowym oznacza to, co realnie istnieje we współczesności w postaci znaczeń, a co staje się rzeczywistością i o tyle jest realne w wyniku działań człowieka. Niemniej, mimo iż przyszłość w swojej faktyczności nie istnieje w żadnym teraz, to jednak jej zaistnienie w „przyszłym teraz” jest warunkowane zarówno przeszłością, jak i aktualnością. Krótko mówiąc, bez przeszłości i aktualności nie ma przyszłości. Uwzględniając ten moment, możemy stwierdzić, że przyszłość jest wyznaczana dotychczasowym biegiem zdarzeń, czyli przeszłością, a modyfikowana każdorazową terażniejszością.

Przyszłość w perspektywie przeszłości i terażniejszości jest tym, co aktualnie mieści się jedynie w projekcji. Jest to niezrealizowana rzeczywistość (*tabula rasa*), która może być zrealizowana. W perspektywie działań człowieka przyszłość to otwarcie dziejów na jego aktywność. Przy tym przyszłość jako kategoria czasu, która realnie jeszcze nie istnieje i z punktu każdorazowej terażniejszości prezentuje się jako sfera możliwości, jest znacząca dla pojmowania dziejów jako całości. Wskazałem już wyżej, że dzieje jako to, co staje się na skutek aktywności ludzi, jako pewna całość, tak jak i poszczególne kultury czy też cywilizacje, nie mają jakiegось z góry zakreślonego celu, który miałby być realizowany. Każdorazowa kultura, czy też cywilizacja to zawsze wydarzenie jednorazowe, tak jak takim jest każde inne jednorazowe wydarzenie. Kultury, cywilizacje a także tzw. dzieje ludzkości jako całość, same z siebie, jako pewne układy, w których realizuje się aktywność ludzka, do niczego nie dążą, ani nie mają sensu. Celowe i sensowne są jedynie działania ludzkie, które podejmowane są w ramach poszczególnych kultur, cywilizacji czy też dziejów.

Należy przy tym podkreślić, że to jak ludzie formułują swoje cele w kulturze, a także to, czy samej kulturze (*resp.* – dziejom) przypisują cel i jak te cele pojmują, nie jest obojętne dla losów czy też inaczej mówiąc dla biegu tej kultury. Dodam, że cele intencjonalnie mogą być kierowane zarówno na zdarzenia, czy też treści kulturowe związane z przeszłością, jak i z przyszłością, czy też nawet z codziennością. Postrzeganie upływu czasu w myśleniu nakierowanym na przeszłość,

jak i codzienność, nie będzie wpływało na zmienność kultury. Będzie powodowało jej stagnację, spowolnienie jeśli nie zatrzymanie jej rozwoju. Natomiast w wypadku kultur progresywnych, nakierowanych na przyszłość, można wskazać na ich dynamizm rozwoju. Przykładem tej sytuacji może być nowożytna kultura europejska. Z momentem sformułowania teorii postępu uległa ona szybkiemu rozwojowi. W krótkim czasie stała się kulturą wiodącą, narzucając ludzkości nowe standardy zachowań. Ludzkość zatem bez celów, nawet celów błędnych to ludzkość bez przyszłości, bez sensów uzasadniających jej bycie w istnieniu; ludzkość skazana na dryfowanie po bezmiarze przemijania, a w konsekwencji na zagładę w odmętach i wirach bezsensu.

[znaków 63 900]

Европейская культура и философия и вопрос о «будущем»

р е з ю м е

Автор рассматривает роль философии в формировании европейской культуры. Он показывает, что европейская культура относится к таковым, которые не столько направляют человеческую деятельность на то, чтобы её сохранить, сколько на становление и развитие. Одной из причин такого положения вещей является присутствие в этой культуре философского мышления. Это такое мышление, которое направляет человеческую деятельность на выяснение и понимание реальности в постоянно расширяющемся контексте, и тем самым на преодоление актуального состояния человеческого знания. В рамках этого мышления была сформирована идея исторического времени, которая включает в себя прошлое, настоящее и будущее, и полностью обретает своё выражение в идее прогресса. Автор не формулирует тезис, что прогресс необходим. Он его видит как следствие доминирования значений направленных на будущее с анателическим характером. Прогрессивный процесс европейской культуры можно отрицать отрицая анателические значения и события независимые от человека. Будущее человечества зависит как от природных процессов, так от интенциональности человеческой деятельности. Философия как критическое и преодолевающее мышление даже обязана исполнять функцию исправляющую ход истории и определяющую цели, и тем самым смыслы человеческой деятельности.

ключевые слова: европейская культура; смысл истории; будущее человечества; анателизм
slowa kluczowe: kultura europejska; sens dziejów; przyszłość ludzkości; anatelizm

European Culture and Philosophy and the Question about “the Future”

a b s t r a c t

The author discusses the role of philosophy in shaping the European culture. He points out that the European culture is one of those that do not direct peoples actions to its maintenance, but to the development. One of the reasons for that is the functioning of philosophical thinking in it. It is the thinking that directs human actions to explaining and understanding the reality in increasingly broader context and thus to crossing actual states of human knowledge. Within this thinking the idea of historical time embracing the past, present and future, finds its full expression in the idea of progress. The author

does not formulate the thesis that progress is necessary. He perceives it as a consequence of the dominance of meanings aimed at future, of an telic nature. The progressive process of European culture can be negated by negating an telic meanings and by events not controlled by man. The future of humanity depends both on natural processes and intentionality of human actions. Philosophy as the critical and transcending thinking can and even should function as the corrective course of history and settings goals and thus the meaning of human actions.

keywords: European culture; the meaning of history; the future of humanity; an telism

Bibliografia

- Dilthey Wilhelm. 1922. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Gilson Etienne. 1960. *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przekład Jan Rybałt. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Nietzsche Fryderyk. b.m.r.w. *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przekład Waław Bernat, nakład Jakub Mortkiewicz.
- Popper Karl R. 2010. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie. Wysoka fala prorocw: Hegel, Marks i następstwa*, tom II, przekład Halina Krahełska, Witold Jedlicki. Warszawa: PWN.
- Rorty Richard. 1994. *Filozofia a zwierciadło natury*, tłumaczenie Michał Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Wittgenstein Ludwig. 1967. *Tractatus Logico-Philosophicus*, przekład Bogusław Wolniewicz. Warszawa: PWN.