

PIOTR WASYLUK

MIĘDZY OPTYMIZMEM I PESYMIZMEM DZIEJOWYM –
JACQUES’A MARITAINA KONCEPCJA REALIZMU
HISTORIOZOFICZNEGO

DWUDZIESTOWIECZNY PESYMIZM
I PRZEWARTOŚCIOWANIE POGLĄDU NA DZIEJE

Gwałtowność i globalny efekt wydarzeń dziejowych, które miały miejsce w pierwszej połowie XX wieku, przyczyniły się do wzrostu zainteresowania wielu myślicieli zagadnieniami kultury i historii. Ogólne poczucie kryzysu i wzrost postaw pesymistycznych skutkowało próbami przewartościowania wielu pojęć, które dotychczas stanowiły integralny element myślenia o ludzkim świecie. Doświadczenia dwóch totalitaryzmów ukazały prowizoryczność osiemnasto- i dziewiętnastowiecznego optymizmu i humanizmu. Wzmocniło się przekonanie o dystansie, jaki dzieli ideał społeczny od jego realizacji. Rozwój naukowy, prowadzący do standaryzacji i uniformizacji wszystkich aspektów życia, okazał się zabójczy dla tradycyjnych wartości i ideałów. Bierność społeczna i konformizm stały się symptomami kultury, która została wytrącona z równowagi przez jednostronny rozwój materialny.

Ów pesymizm, który niekiedy zbliżał się do katastrofizmu, podważał fundament historii jako procesu ciągłego i jednokierunkowego, a także zmuszał do odrzucenia poglądu o uprzywilejowanym charakterze kultury europejskiej. W opinii O. Spenglera nieuniknionym kresem kultury jest cywilizacja, stanowiąca konieczny przejaw skostnienia, a w konsekwencji rozpadu dawnych form organizacji społecznej. Traktowanie historii jako morfologii pozwoliło niemieckiemu histo-

riozofowi dostrzec w dziejach „obraz ustawicznego kształtowania się i przeobrażania, cudownego stawania się i przemijania form organicznych”¹. Pesymistyczna wymowa dzieła Spenglera, wizja procesu dziejowego jako naturalnej i koniecznej drogi ku samounicestwieniu, choć naraziła niemieckiego historiozofa na szereg zarzutów ze strony historyków i teoretyków społecznych, wywołała gwałtowną dyskusję nad przyczynami dwudziestowiecznego kryzysu. Poddając krytyce Spenglerowski katastroficzny fatalizm, wielu badaczy kierowało swoją uwagę na człowieka, upatrując w jego działalności główną przyczynę rozpadu dawnych form współżycia. Wskazywanie na utratę podstaw religijnych, pogardę dla tradycyjnych wartości, dehumanizację, spłylenie kultury przez jej masowość czy depersonalizację rozumu stanowiło integralny element dwudziestowiecznej krytyki historiozoficznej takich myślicieli jak J. Ortega y Gasset, Ch. Dawson, K. Jaspers, P. Sorokin czy A. Toynbee. Mimo krytycznych diagnoz, które stawiali współczesności, łączyło ich przekonanie, że nie można biernie akceptować istniejącego stanu rzeczy oraz że narzędzia naprawy tkwią w samych ludziach, a przeciwdziałanie regresowi jest możliwe dzięki przywróceniu uniwersalnych zasad, których tradycyjnymi nośnikami są filozofia lub religia. W opinii A. Rogalskiego dwudziestowieczni analitycy kultury nie ograniczali się wyłącznie do krytyki, ponieważ mimo wszystko dostrzegali ciągłość dziejów i względny charakter obecnego kryzysu. Odrzucając tezę o końcu historii, traktowali go jako niezbędne doświadczenie w rozwoju całej ludzkości².

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA³ WOBEC KRYZYSU FILOZOFII DZIEJÓW

Motywy przewodnim dwudziestowiecznych filozofii dziejów stał się problem zła i możliwość jego przewyciężenia, nic zatem dziwnego, że w dyskusję nad tymi zagadnieniami włączyli się myśliciele chrześcijańscy. Odrzucając scep-

¹ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, Warszawa: KR 2001, s. 41.

² A. Rogalski, *Dramat naszego czasu. Szkice o kulturze i cywilizacji*, Warszawa: PAX 1959, s. 157.

³ Mając świadomość wszelkich kontrowersji związanych z używaniem tego terminu, będę się posługiwał określeniami „filozofia chrześcijańska” lub „chrześcijańska filozofia dziejów” zgodnie z rozumieniem E. Gilsona, który filozofią chrześcijańską nazywał te nurty filozofii, które „dobrowolnie uległy wpływowi religii chrześcijańskiej” oraz uznają Objawienie chrześcijańskie „za niezbędną pomoc dla rozumu”. Zob. E. Gilson, *Duch filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa: PAX 1958, s. 38-39.

tycyzm i relatywizm, który ich zdaniem zdominował nowożytną filozofię, poszukiwali trwałych podstaw dla ludzkiego istnienia w świecie. Chcąc jednak prowadzić równorzędny dialog z wieloma nurtami filozofii współczesnej, myśliciele chrześcijańscy musieli uznać istnienie wspólnej płaszczyzny, na której byłby on możliwy. Wymagało to zharmonizowania rozbieżności między porządkiem naturalnym i nadnaturalnym, co na gruncie odwołującej się do objawienia teologii było niemożliwe⁴. Chęć włączenia się w aktualne dyskusje dotyczące rzeczywistości uzasadniała podjęcie dyskusji na temat społecznych i historycznych wyznaczników rozwoju kultury, ale nie skutkowało porzuceniem pytań o ostateczny cel ludzkiego świata. Uznano, że oprócz celu ukazanego człowiekowi przez Objawienie istnieje cel naturalny związany z rozwojem dziejów oraz transformacją instytucji społecznych i politycznych. Ewolucja myśli katolickiej polegała więc na uzupełnianiu problematyki teologicznej treściami filozoficznymi i historycznymi, co sprzyjało budowaniu specyficznej historiozofii, która pytając o ostateczne przeznaczenie dziejów, nie odbierała ważności wydarzeniom historycznym.

Rozwój chrześcijańskiej refleksji historiozoficznej, ściśle związany ze wzrostem zainteresowania problemami kultury i cywilizacji⁵, nie przebiegał w sposób jednolity. Mimo zgodności co do ogólnych założeń światopoglądowych, myśliciele chrześcijańskich różnił sposób interpretowania mechanizmów dziejowych (np. idei postępu), a także opinia o statusie samej filozofii dziejów – przede wszystkim jej relacja do teologicznych interpretacji historii. Próby utożsamiania filozofii dziejów z teologią historii spotykały się z krytyką myślicieli, wyczulonych na postulaty metodologiczne nauk historycznych, takich jak M. Grabmann czy E. Gilson, a w Polsce K. Michalski i S. Swieżawski. Nie zgadzali się oni na stawianie znaku równości między teologią i filozofią dziejów, oddzielając porządek wiary i rozumu w imię neotomistycznego realizmu. S. Swieżawski podkreślał, „że teologia historii ma tyle tylko wspólnego z filozofią, iż może wykorzystywać niektóre tezy filozoficzne, ale zasadniczo opiera się na założeniach będących twierdzeniem wiary, podczas gdy nigdy nie może to mieć miejsca w żadnej rzetelnej filozofii. Dlatego realista wyraźnie odróżnia teologię od filozofii – i jeśli odrzuca możliwość metafizyki dziejów, to bynajmniej nie stoi to w sprzeczności z aprobatą sensowności teologii historii, której prawdziwość tez

⁴ H. Urs von Balthasar, *Teologia dziejów. Zarys*, Kraków: Znak 1996, s. 122.

⁵ Cz. Głombik wskazuje na zróżnicowanie badań nad kulturą w środowisku myślicieli katolickich. Próba wypracowania katolickiej teorii kultury kierowała jednych w stronę badań historycznych (ujęcie historyczno-genetyczne), drugich w stronę badań systematycznych nad zjawiskiem kultury (ujęcie systemowo-krytyczne). Por. Cz. Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa: UŚL 1982, s. 52-90.

może przyjąć tylko wówczas, gdy uznaje za prawdziwą wiarę, na której wspiera się cała teologia”⁶. Wskazanie przez Swieżawskiego granicy między filozofią i teologią było zabiegiem metodologicznym historyka, który stawiał przed sobą zadanie ukazania uniwersalnych i niezmiennych wartości kultury średniowiecznej jako możliwej alternatyw dla współczesności. Rehabilitacja średniowiecznej kultury chrześcijańskiej jako nośnika tych wartości wymagała pogłębionych badań historycznych, a nie ciągłego odwoływania się do prawd Objawienia, polegających na przeciwstawianiu historii świętej i świeckiej. Badania nad kulturą średniowieczną dawały podstawę dla stworzenia filozofii dziejów, która, nie odrzucając celów eschatologicznych, próbowała by zrozumieć świat ludzki i jego dzieje.

Filozofia dziejów inspirowana chrześcijaństwem miała stanowić próbę wyjaśnienia historii w okresie kryzysu tradycyjnej metafizyki oraz coraz bardziej powszechnego poglądu o niejednoznaczności rozwoju naukowego i technologicznego. Jej inspiracją była polemika z dotychczasowymi wizjami historiozoficznymi, które, w opinii filozofów chrześcijańskich, odpowiadają za obecny we współczesnym myśleniu sceptycyzm i ciągle dyskredytowanie pytań o ostateczny cel ludzkiej historii. Szukając miejsca dla refleksji dziejowej między skrajnym pesymizmem wizji katastroficznych a naiwnym optymizmem progresywizmu, myśliciele chrześcijańscy przyjmowali postawę umiarkowanego optymizmu historiozoficznego. Ich podejście najlepiej scharakteryzował E. Mounier, który określił chrześcijański punkt widzenia mianem *tragicznego optymizmu*⁷.

Filozofowie chrześcijańscy podejmowali próby konstruowania wizji historiozoficznych, odrzucając sekularne rozumienie historii jako procesu autonomicznego i nieskończonego czasowo. Model dziejów opisywano za pomocą dwojakiego ruchu historii: pionowego, wyznaczonego przez plan zbawienia i ostateczny cel dziejów, oraz poziomego, określającego kierunek ziemskich dążeń i cele naturalne. Wskazanie wertykalnego i horyzontalnego kierunku historii wiązało się z uznaniem jedynie względnej wartości doczesności wobec ostatecznego przeznaczenia dziejów, ale umożliwiało całościowy ogląd dziejów jako syntezy Królestwa Bożego i królestwa ziemskiego. Jeżeli historią kieruje boska Opatrzność, a jej plan został już objawiony, znany jest – jak zauważa H. Arendt⁸ – jej początek i kres. Przedustanowiona ciągłość dziejów pozwala mówić o historii jako

⁶ S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa: Semper 2005, s. 313.

⁷ E. Mounier, *Na czas apokalipsy*, [w:] tenże, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, Warszawa: Znak 1968, s. 25.

⁸ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa: KR 2011, s. 61.

procesie sensownym, rozwijającym się według określonego planu oraz zmierzającym do wyznaczonego celu. Proces ten nie zachodzi jednak w sposób automatyczny. Historiozofowie chrześcijańscy odrzucali wszelkie formy determinizmu, którego konsekwencją miało być podporządkowanie biegu wydarzeń obiektywnym i koniecznym prawom, odzwierciedlającym ład natury lub logiczny porządek charakteryzujący świat pojęć. Konsekwentne odrzucenie naturalistycznych i idealistycznych koncepcji wyjaśniania rzeczywistości poparte było przekonaniem, że istotą rozwoju świata nie jest immanentna konieczność, ale wolność realizowana przez aktualizowanie tkwiących w naturze ludzkiej możliwości. Uznanie podmiotowości człowieka, zarówno w życiu indywidualnym jak i zbiorowym, szło w parze z przekonaniem, że człowiek oraz instytucje, które tworzy, nie mają charakteru abstrakcyjnego, lecz stanowią rzeczywistą i żywą treść historii. Stawiając pytania o cele ostateczne, filozofowie chrześcijańscy nie wykluczali relatywnej ważności wydarzeń historycznych oraz czynnego zaangażowania człowieka na rzecz ciągłego przekształcania siebie i rzeczywistości. Jej cechą charakterystyczną było przekonanie, że choć życie człowieka kieruje się ostatecznie w stronę wieczności, nie powinno ono polegać na biernym wyczekiwaniu ostatecznego wypełnienia się sensu dziejów. Zadania tej filozofii dziejów trafnie określił V. Possenti, pisząc:

W zasadzie filozofia dziejów, która dotyczy stawania się kosmosu ludzkiego i jego sensu, nie wyklucza relacji do Transcendencji, chociaż różni się od teologii dziejów, która interpretuje je w świetle objawienia jako *historię zbawienia*, przez relację do Królestwa Bożego. Nawet jeśli [...] filozofia dziejów potrzebuje światła z góry dla adekwatnego spełnienia swego zadania, to próbuje ona zrozumieć świat ludzki i jego dzieje w sposób wolny od mesjanizmów czy utopijnych oczekiwań zniknięcia w przyszłości zła i cierpienia⁹.

Spośród myślicieli chrześcijańskich, którzy podjęli próbę opracowania problematyki filozoficzno-dziejowej, jedną z najciekawszych może stanowić koncepcja J. Maritaina, odwołującego się do filozofii tomistycznej, personalisty, który poddając rewizji teologiczne interpretacje dziejów, starał się przekształcić historiozofię w filozofię praktyczną. Chęć zrozumienia i wyjaśnienia historii wiązała się z postulatem większego zaangażowania katolików w procesy zachodzące w świecie oraz uznaniem zasad religii katolickiej za istotny składnik kultury i cywilizacji. Historiozofia Maritaina to próba określenia ideału historycznego, którego nie pojmował on jednak jako ustanowienie Królestwa Bożego na ziemi czy od-

⁹ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, Lublin: PL-SITA – Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 1998 s. 152-153.

tworzenie zasad społecznych średniowiecza, ale jako życie prawdziwie ludzkie, polegające na ciągłym wysiłku, by przekształcać świat zgodnie z zasadami miłości i sprawiedliwości w ramach możliwości, jakie dostarcza rzeczywistość społeczna i polityczna. Idea *Sacrum Imperium* jako społeczności prawdziwie ludzkiej, odwołującej się do zasad prawdziwego humanizmu, to – zdaniem Maritaina – „dążenie do realizacji społeczno-doczesnej tej troski ewangelicznej o człowieka, która nie może istnieć w sferze duchowej jedynie, ale winna się wcielić [...]”¹⁰. W rozważaniach nad historią Maritain często używa pojęcia „postęp”, warto więc przyrzeć się, jakie miejsce w jego koncepcji historiozoficznej zajmuje idea doskonalenia się człowieka i społeczeństwa.

MARITAINOWSKA KRYTYKA ZAŁOŻEŃ NOWOŻYTNEGO OPTYMIZMU DZIEJOWEGO

Istotą koncepcji historiozoficznej francuskiego personalisty jest ograniczone zaufanie do możliwości całościowego wyjaśnienia ludzkiej historii. Poddając krytyce dogmatyzm dziewiętnastowiecznych filozofii dziejów, Maritain nie zgadza się z opinią, że zdarzenia historyczne stanowią konieczne następstwo stałych i obiektywnych praw *a priori*, które same w sobie stają się kluczem do odczytania struktury i ostatecznego kierunku procesu dziejowego. Jego zdaniem filozofia dziejów, tak jak nauka historyczna, ma do czynienia z jednostkowymi wydarzeniami, które dopiero dzięki uogólnieniu (przez indukcję) przybierają postać ogólnych prawidłowości charakterystycznych dla poszczególnych okresów historycznych lub historii jako całości. Chociaż indukcja pozwala uporządkować fakty historyczne, dostrzec w nich pewną regularność, filozof dziejów nie powinien na niej poprzestawać. Koniecznym krokiem jest poddanie owych prawidłowości filozoficznemu sprawdzeniu, które polega na skonfrontowaniu owych indukcyjnych praw (hipotez) z prawdami ustalonymi już wcześniej dzięki namysłowi filozoficznemu. W ten sposób możemy otrzymać potwierdzenie, że dostrzeżone przez nas prawa historyczne mają źródło w naturze człowieka¹¹.

Postulaty metodologiczne Maritaina nie wiążą się z apodyktycznym twierdzeniem o możliwości pełnego poznania historii dzięki filozofii dziejów. Wiedza historyczna ma zawsze charakter fragmentaryczny i niepewny. Filozofia dziejów nie wyjaśnia historii, ponieważ historia nie jest problemem, który można roz-

¹⁰ J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” 1960, s. 13.

¹¹ T. en z e, *On the Philosophy of History*, New York: Charles Scribner’s Sons 1957, s. 9-10.

wiązać. Zdaniem francuskiego filozofa dzieje są tajemnicą, która na tyle, na ile zależy od planu boskiego, jest supra-inteligibilna oraz infra-inteligibilna, kiedy ma do czynienia z materią i przypadkowością oraz skłonnością człowieka do czynienia zła¹². Filozofia dziejów nie jest więc nauką, która formułuje uniwersalne, abstrakcyjne i konieczne prawa na wzór przyrodoznawstwa, ponieważ jej przedmiotem jest zawsze to, co jednostkowe, konkretne i przypadkowe, tak jak nie może pretendować do miana wiedzy absolutnej, która, jak miało to miejsce w filozofiach idealistycznych, proces dziejowy sprowadza do logicznego następstwa pojęć i idei. Przedmiotem filozofii dziejów nie może być więc historia jako całość, kierująca się własną logiką, niezależną od woli działających w niej ludzi. Filozof musi kierować się przekonaniem, że nie ma dostępu do ostatecznego przeznaczenia historii. Fakty historyczne mogą służyć jedynie stwierdzeniu przyczyn bliskich, a ogólne wnioski, jakie na ich podstawie można wysuwać, są pewne o tyle, o ile spełniają wymóg poprawności formalnej. W *Trzech reformatorach* Maritain zauważa, że filozof starający się dostrzec w historii określoną linię rozwojową może się spodziewać wniosków pewnych „tylko w tym stopniu, w jakim zdarzenia, które osądza, otrzymują swój kształt od historii idei i uczestniczą tym sposobem w ich zrozumiałości. W dziedzinie określenia prądów umysłowych, konieczności logiczne i znaczenie obiektywne pojęć dają podstawę dla sądów umysłowych bezwzględnie stałych”¹³.

Próbowi wyjaśnienia historii nie może zatem nigdy towarzyszyć przekonanie o możliwości osiągnięcia wiedzy absolutnie pewnej. Filozof dziejów może wyjaśniać sens dziejów tylko w pewnym, ograniczonym zakresie, odrzucając bezwzględną konieczność zdarzeń. Staje się on dla niego widoczny jedynie w kontekście działań człowieka, jego zdolności do określania celów i wytrwałego dążenia do nich. Historiozofia nie jest zatem częścią metafizyki, jak uważał Hegel, ale należy do filozofii praktycznej. Zdaniem Maritaina, pozostając w związku ze wszystkimi dyscyplinami filozoficznymi, stanowi ich ostateczne zastosowanie, a ponieważ ma do czynienia z poszczególnymi działaniami człowieka, rozważanymi w szerokim kontekście ewolucji rodzaju ludzkiego, powinna być traktowana jako część filozofii moralnej¹⁴.

Ukazanie praktycznego wymiaru filozofii dziejów pozwoliło Maritainowi patrzeć na historię nie tylko z perspektywy teoretycznego namysłu nad przeszłością, ale umożliwiło wniknięcie w teraźniejszość w celu określenia możliwego do zrealizowania ideału życia społecznego i politycznego. Historiozofia miała stać

¹² Tamże, s. 31.

¹³ T e n ż e, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, Warszawa: Fronda 2005, s. 136.

¹⁴ T e n ż e, *On the Philosophy of History*, s. 16-17.

się mądrością historyczną, zajmującą się sensem dziejów „nie tylko jako drogą do zbawienia wiecznego, z którym historia współpracuje, ale także jako dziełem ziemskim i związanym z czasem, w którym się dokonuje”¹⁵. Maritain nie zgadzał się z J. Pieperem, który odmawiał prawa wszelkiej filozofii dziejów, niezależnej od teologii oraz dostrzegał w historii jedynie proces zmierzający ku ostatecznej katastrofie¹⁶. Zdaniem francuskiego personalisty refleksja teologiczna, określając ostateczne granice rozwoju historycznego, nie wyklucza pozytywnych zmian w sferze doczesnej. Maritain podkreślał wręcz, że filozofia moralna (chrześcijańska filozofia moralna) jest bardziej niż teologia uprawniona do wyjaśnienia istoty historyczności, określenia jej celów oraz wartości, nawet jeżeli mają one charakter względny wobec ostatecznego przeznaczenia dziejów. Właściwie rozumiana filozofia dziejów może pomóc odsłonić naturalny porządek rzeczy tylko wtedy, kiedy korzysta z metod filozofii, a nie teologii¹⁷.

KONCEPCJA PRAW ROZWOJU DZIEJOWEGO

Zwracałem już uwagę, że Maritain nie rezygnuje z formułowania praw dotyczących kierunku rozwoju dziejów. Nie mają one charakteru absolutnego i nie determinują zdarzeń, ale przyjmują formę niezbędnych hipotez, które sam autor nazywa historycznymi konstelacjami lub prawami typologicznymi¹⁸. Choć odzwierciedlają one strukturę społeczną, polityczną i prawną, a także moralną i ideologiczną dominującą w określonej epoce historycznej, można na ich podstawie ustalić również reguły dotyczące przebiegu historii jako całości.

W ujęciu francuskiego neotomisty możemy mówić o dwóch rodzajach praw opisujących dzieje. Pierwszą grupę stanowią formuły aksjomatyczne lub prawa

¹⁵ T e n z e, *Nauka i mądrość*, Warszawa–Ząbki: Fronda 2005, s. 145.

¹⁶ Pogląd J. Piepera na historię był skrajnie pesymistyczny. Nie wierzył on w możliwość realizacji pozytywnych wartości w dziejach, kreśląc raczej wizję katastroficzną (apokaliptyczną), inną niż Maritain. Pieper podkreślał, że informacja zawarta w prorocztwie apokaliptycznym wskazuje, „że historia ludzkości – jako coś dokonującego się wewnątrz czasu (ograniczenie to jest zapewne decydujące) – nie zakończy się po prostu triumfem prawdy i dobra, nie zakończy się *zwycięstwem* rozumu i sprawiedliwości, lecz czymś, czego – znowu – nie można prawie odróżnić od katastrofy. I oczywiście nie mówi się tu przede wszystkim o jakiejś katastrofie kosmicznej ani także – by tak powiedzieć – o fizycznym wyczerpaniu się historycznych sił zapewniających dziejowy ład, raczej przeciwnie – o niesłychanym spotęgowaniu się władzy utrzymującej pseudo-porządek, o panującej nad światem tyranii zła” (J. P i e p e r, *Nadzieja a historia. Pięć wykładów salzburskich*, Warszawa: PAX 1981 s. 54).

¹⁷ M a r i t a i n, *On the Philosophy of History*, s. 40.

¹⁸ Tamże, s. 36.

funkcjonalne. Mogą one być zastosowane do opisu części lub całości procesu dziejowego i oznaczają funkcjonalną relację między możliwymi do wyjaśnienia i weryfikacji cechami owego procesu. Można je uznać za efekt analizy filozoficznej, dzięki której dostrzegamy pewien ujednociający schemat dziejów, niezależny od poszczególnych epok historycznych. Maritain zalicza do nich prawo podwójnego antagonistycznego postępu, regułę ambiwalencji historii, zasadę historycznego „owocowania” dobra i zła, prawo światowego znaczenia doniosłych zdarzeń historycznych, zasadę wzrostu świadomości oraz regułę hierarchii znaczeń¹⁹.

Drugi rodzaj praw Maritain nazywa formułami typologicznymi lub prawami wektorialnymi. Odzwierciedlają one różnorodność epok historycznych i odnoszą się do poszczególnych aspektów historii. Ścisłe związane z procesem indukcji (Maritain podkreśla olbrzymią rolę antropologii w ich formułowaniu), pozwalają na ustalenie specyfiki poszczególnych etapów procesu dziejowego, ich kierunku i znaczenia oraz wskazanie zależności między poszczególnymi etapami historii. Maritain wskazuje, że prawa te nie mogą być traktowane jako obiektywne reguły, transcendentne wobec procesu historycznego (stąd krytyka etapów rozwoju dziejów Hegla oraz stadiów historycznych Comte’a), ale stanowią odzwierciedlenie naturalnych dla człowieka procesów mentalnych, które decydują o kierunku rozwoju dziejów. Maritain wymienia prawo przejścia od fazy magicznej do racjonalnej w rozwoju kultury, regułę rozwoju świadomości moralnej, prawo przejścia od cywilizacji sakralnych do świeckich oraz zasadę osiągania społecznej i politycznej dorosłości²⁰.

Pierwsza grupa praw historycznych wskazuje na niemożliwość jednoznacznej waloryzacji dziejów, które zawierają w sobie zarówno elementy degeneracji i stagnacji, jak również postępu. Zdaniem Maritaina obie tendencje występują jednocześnie, co nie pozwala przyjąć optymistycznego założenia o koniecznym, kumulatywnym i nieskończonym postępie, który stanowił istotny element oświeceniowych filozofii dziejów. W *Nauce i mądrości* francuski neotomista zauważa, że „historia jest dramatem przechodzącym wszelkie wyobrażenie, dramatem między osobami i zuchwałymi wolnościami, między wieczną osobowością boską i naszymi stworzonymi osobami”²¹. Oznacza to, że historii nie można rozpatrywać poza złem, które stanowi jego integralną część. Dynamika historii, w ujęciu Maritaina, nie zależy od możliwości jego unicestwienia, ale przeciwstawienia mu pozytywnych wartości tkwiących w naturze człowieka. Proces dziejowy, który

¹⁹ Tamże, s. 43-75.

²⁰ Tamże, s. 96-117.

²¹ Maritain, *Nauka i mądrość*, s. 31.

opisany jest antagonistycznym ruchem postępu dobra i zła, nie pozwala na zajęcie postawy obojętnej wobec ludzkiego losu. Pokusa jego akceptacji lub odrzucenia musi zostać przełamana dzięki świadomości, że chrześcijanie dzięki łasce potrafią wznieść się ponad doczesność, a jednocześnie ją zaakceptować (choć nie bez zastrzeżeń). Zdaniem Maritaina chrześcijanin

akceptuje to wszystko, co jest bólem i cierpieniem nieodłącznym od ludzkiego losu, lecz nie akceptuje zła moralnego i grzechu. Przecistawianie się ludzkiemu losowi, jeśli chodzi o grzech; akceptacja ludzkiego losu, jeśli chodzi o jego zupełną przypadkowość i o cierpienie, lecz również o radości, jakie ze sobą niesie: tego żąda rozum, lecz jest to możliwe jedynie przez skierowanie woli ku Temu, który jest świętością samą, jest bowiem Słowem Wcielonym. Akceptacja losu ludzkiego przestaje zarazem być prostym poddaniem się konieczności, staje się czynnym przyzwoleniem, i to przez miłość²².

Chrześcijańska wizja dziejów nie powinna być zatem ani pesymistyczna, ani optymistyczna. Świadomość podwójnego ruchu historii pozwala nam dostrzec zawarty w nim naturalny antagonizm między złem i dobrem. Patrząc na historię współczesną, dostrzegamy w niej zarówno walkę o wolność, prawa człowieka oraz uznanie godności ludzkiej osoby, a jednocześnie destrukcyjne wojny, wzrost postaw merkantylnych, nacjonalizmów, a w końcu pojawienie się systemów totalitarnych, lekceważących życie człowieka²³.

Konsekwencją owego antagonistycznego ruchu dziejów jest świadomość ambiwalencji historii, która prowadzi Maritaina do przekonania, że żaden okres dziejów nie może być jednoznacznie potępiony bądź gloryfikowany. Wynika on z faktu, że zło i dobro nie stanowią dla siebie bezwzględnej opozycji. Maritain, jak V. Possenti²⁴, poddaje krytyce gnostyckie tendencje do upatrywania w dziejach odwiecznej walki czystego dobra i czystego zła, ciemności i światła, jak miało to miejsce w refleksji dziejowej rozwijanej od czasu Oświecenia. W jego opinii postrzeganie historii jako śmiertelnego konfliktu między złem i dobrem jest błędem, ponieważ zarówno dobro, jak i zło nie stanowią odrębnych esencji, ale współistnieją jako całość. Istnienie owej opozycji, jeżeli jest dostrzegalne, to tylko w porządku moralnym, a nie metafizycznym²⁵.

Kolejne prawo (zasada historycznego owocowania zła i dobra) ma zastosowanie w relacji między etyką i polityką. Maritain podkreśla, że zło i dobro do-

²² J. Maritain, *Człowiek i ludzki los*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, Kraków: Znak 1988, s. 400.

²³ Tenże, *On the Philosophy of History*, s. 48-49.

²⁴ Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, s. 157.

²⁵ Maritain, *On the Philosophy of History*, s. 55-56.

czesne mają charakter względny wobec wartości moralnych, które wykraczają poza czas trwania poszczególnych generacji. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość społeczna owocują w dłuższym okresie, który nie jest bezpośrednio dostrzegany przez człowieka. Maritain podkreśla również, że wartości te działają niejako niezależnie od warunków fizycznych, którym podlegają ludzkie społeczności i nie są w stanie ich uchronić przed ewentualnymi katastrofami naturalnymi²⁶.

Prawo światowego znaczenia zdarzeń historycznych dotyczy podejmowanego już przez historiozofów problemu jedności ludzkości. W opinii francuskiego personalisty owa jedność ma charakter witalny i pojawia się, kiedy w dziejach wydarzy się coś istotnego, co – nawet jeżeli ma charakter lokalny – potrafi oddziaływać na całą ludzkość. Za przykład takiego wydarzenia można, jego zdaniem, uznać rewolucję francuską, która wzbudzając w ludziach wiele nadziei i emocji, oddziaływała nie tylko na wzrost energii twórczej narodu francuskiego, ale miała charakter światowy i sprzyjała zmianom w innych częściach świata²⁷. Nawet jeżeli wydarzenia tego rodzaju nie mają jednoznacznie pozytywnego charakteru, potrafią uruchomić energię witalną, która stanowić może zaczątek zmian o charakterze uniwersalnym.

Prawo wzrostu świadomości wiąże się ze stopniowym postępowaniem ludzi zarówno w sferze wartości duchowych (np. wolności), jak również wartości poznawczych (rozwój wiedzy filozoficznej i naukowej). Prawo to ukazuje historyczny rozwój świadomości człowieka, stanowiąc dowód na stopniowy postęp, ukazując jednocześnie zagrożenia z nim związane²⁸.

Ostatnim prawem funkcjonalnym jest reguła hierarchii znaczeń. Zdaniem Maritaina prawo to składa się z dwóch powiązanych zasad, z których jedną nazywa prawem wyższości doczesnych środków ubogich nad bogatymi, drugą – prawem wyższości wartości duchowych nad cielesnymi²⁹. Francuski filozof podkreśla, że choć czasowy wymiar ludzkich dziejów wiąże człowieka z materią i celami doczesnymi, nie powinny one górować nad wartościami duchowymi. Miarą dobrego życia społecznego i politycznego staje się właściwa proporcja wartości, dzięki której możliwe jest przezwyciężenie negatywnych zjawisk z nim związanych, tj. egoizmu, chciwości, nadmiernej ambicji czy tyrańskiej władzy. Prawo to koresponduje z ideami filozofii politycznej Maritaina, których ukoronowaniem jest projekt demokracji inspirowanej wartościami chrześcijańskimi. W *The Twilight of the Civilizations* Maritain wskazuje, że prawdziwy humanizm

²⁶ Tamże, s. 61.

²⁷ Tamże, s. 64.

²⁸ Tamże, s. 69.

²⁹ Tamże, s. 70-71.

i demokracja respektują godność człowieka nie w kategoriach abstrakcji czy politycznego mitu, ale jako wartość przynależną każdej żywej istocie ludzkiej, pozostającej w związku z innymi członkami społeczności, świadomej własnych uprawnień i celów, jakie stawia przed nią życie społeczne i polityczne³⁰. W kontekście politycznym wyższość wartości duchowych nad cielesnymi wyznacza zasada *prymatu ducha*, polegająca na podporządkowaniu społeczności politycznej ponadczasowym wartościom naturalnym. W opinii francuskiego personalisty

wspólne dobro życia świeckiego jest celem ostatecznym, ale nie celem absolutnie ostatecznym. Dobro wspólne, zamknięte w sobie, zostaje zaprzepaszczone, z natury rzeczy bowiem ma ono być pożywką dla wyższych celów osoby ludzkiej. Powołanie osoby ludzkiej do dóbr przekraczających polityczne dobro wspólne zawiera się w samej istocie politycznego dobra wspólnego³¹.

O ile prawa funkcjonalne opisują dynamikę historii z punktu widzenia jej wewnętrznych antagonizmów, o tyle formuły typologiczne, czy też prawa wektorialne, ujmują proces dziejowy w formie następstw i relacji, jakie zachodzą między poszczególnymi etapami dziejów. W najogólniejszym znaczeniu formuły typologiczne pozwalają wyjaśnić pewien rodzaj wewnętrznej konieczności dziejowej, która wyznacza progresywny schemat historii. Maritain sprowadza ów proces do historycznej transformacji świadomości, polegającej na przejściu od stanu, który można nazwać przedlogicznym, do porządku logicznego lub racjonalnego oglądu rzeczywistości.

Pierwszym prawem jest reguła przejścia od magicznego do racjonalnego stanu ludzkiej kultury. Wynika ono z dokonanej przez Maritaina dystynkcji między znakiem magicznym, który odwołuje się do wyobraźni, i znakiem logicznym, który stanowi przedmiot intelektu. Oba znaki odzwierciedlają stopień świadomości człowieka oraz formę, w jakiej ujmuje on rzeczywistość w poszczególnych etapach rozwoju. Zdaniem ks. K. Kłósaka

określenia *logiczny* i *magiczny* wziął francuski tomista w znaczeniu bardzo szerokim. Przy pierwszym określeniu ma on tylko na uwadze dominację logosu, a nie redukcję wszystkiego do wywodów rozumowych. Przy drugim znów określeniu chodzi mu nie o same działania i wierzenia magiczne, ale o cały reżim psychizmu i cywilizacji pierwotnej, w którym prawem najwyższym jest prawo wyobraźni³².

³⁰ J. Maritain, *The Twilight of Civilizations*, New York: Sheed & Ward 1943, s. 59-60.

³¹ T e n ż e, *Człowiek i państwo*, Kraków: Znak 1993, s.156.

³² K. K ł ó s a k, *Chrześcijańska filozofia historii w ujęciu Jakuba Maritaina*, „Analecta Cracoviensia” 1971, nr 3, s. 152.

W opozycji do schematu dziejowego zaproponowanego przez A. Comte'a, Maritain nie dostrzega jednoznacznego oddzielenia stanu magicznego od racjonalnego. Proces dziejowy nie prowadzi bowiem do wypierania znaku magicznego, ale zakłada dywersyfikację form oglądu rzeczywistości oraz ich integrację. Jego zdaniem nowożytna nauka stanowi jedynie jedną z możliwych form wiedzy. Przeznaczeniem nauki, filozofii i metafizyki, tak jak religii i mistycyzmu, a także poezji jest to, by rozwijały się razem³³.

Kolejna reguła, uznana przez Maritaina za najważniejsze wektorialne prawo dziejowe, nazwana została prawem postępu świadomości moralnej. Wiedza o zasadach moralnych podlega, zdaniem Maritaina, ciągłemu rozwojowi. Choć świadomość powinności moralnych stanowi naturalne uposażenie człowieka, to precyzyjna wiedza dotycząca różnorodności norm i zasad rozwija się stopniowo w czasie. Dostrzegając, że rozwój moralny jest najmniej kwestionowanym prawem postępu dziejowego, francuski filozof podkreśla jednak, że nie dotyczy on zachowań moralnych, ale świadomości moralnej rozumianej jako wiedza o konkretnych zasadach prawa naturalnego. Jako przykład podaje m.in. zmianę stosunku do niewolnictwa, które współcześnie traktowane jest jako sprzeczne z poczuciem godności osoby ludzkiej³⁴. Warto również zwrócić uwagę na jednoznaczne wskazanie przez Maritaina różnicy między wiedzą moralną i metafizyczną. W jego opinii metafizyka ustala własne prawdy, które rzadko kiedy mogą być poddane refleksji krytycznej (chyba że dokonujemy tego z perspektywy wyższej mądrości) i powszechnemu osądowi. Wiedza moralna, która jest wynikiem historycznych doświadczeń ludzkości, stanowić może przedmiot refleksji krytycznej nawet dla kogoś, kto nie posiadał wiedzy filozoficznej³⁵.

Zasada przejścia od cywilizacji sakralnych do świeckich pomaga porównać okres kultury średniowiecznej, w której jedność Kościoła stanowiła gwarancję jedności politycznej, oraz kultury nowożytnej, która rozbijając ową jedność, doprowadziła do autonomii sfery doczesnej. Przejście od cywilizacji sakralnej do świeckiej wiązało się z zastąpieniem średniowiecznej idei sprawiedliwości zasadą wolności, a jedność religii przestała być konieczna dla jedności politycznej. Za negatywny efekt tego rozdzielenia można uznać odrzucenie Boga w sferze społecznej i politycznej, którego skutkiem było pojawienie się komunizmu, nazywanego przez Maritaina „teokratycznym ateizmem”. Zdaniem francuskiego personalisty rozróżnienie między cywilizacją sakralną i świecką może być również pomocne w ustalaniu specyfiki poszczególnych okresów historycznych oraz

³³ Maritain, *On the Philosophy of History*, s. 102.

³⁴ Tamże, s. 106.

³⁵ Tamże, s. 110.

konkretnych kultur. Służyć może ono chociażby lepszemu zrozumieniu charakteru kultury antycznej i średniowiecznej³⁶.

Ostatnim prawem jest reguła osiągnięcia społecznej i politycznej dorosłości, która traktowana jest przez Maritain'a jako naturalny proces demokratyzacji. Konsekwencją pojawienia się idei demokratycznych był ich spontaniczny rozwój oraz dynamiczne rozprzestrzenianie się w ramach zachodniej cywilizacji, poza miejscami, w których były hamowane przez totalitaryzm. Prawo to uwidoczniło się, zdaniem francuskiego filozofa, już w okresie Średniowiecza, kiedy ideały ewangeliczne nabierały znaczenia w życiu społecznym i politycznym, stając się inspiracją do działania i przekształcania rzeczywistości³⁷.

FILOZOFIA DZIEJÓW JAKO FILOZOFIA PRAKTYCZNA

Formuły aksjomatyczne i prawa wektorialne, określające dynamikę procesu dziejowego, stanowią jednocześnie o specyfice wizji historiozoficznej Maritain'a, który w większym stopniu niż inni filozofowie chrześcijańscy dostrzegał wartość refleksji dziejowej jako autonomicznej wobec rozważań teologicznych, traktując ją jako ważny element filozofii praktycznej. Rozważania francuskiego personalisty nad przebiegiem procesu dziejowego dalekie były od pesymizmu niektórych myślicieli chrześcijańskich, którzy, tak jak Pieper, widzieli w dziejach proces stopniowego upadku, znajdujący swoje „ostateczne spełnienie po drugiej stronie śmierci, *poza* dziedziną tego, co tutaj i teraz”³⁸. Jego filozofia dziejów otwierała przed chrześcijaninem, a także każdym człowiekiem, możliwość aktywnego zaangażowania w celu przekształcania rzeczywistości, traktowanej jako przestrzeń względnie autonomiczna. W *Humanizmie integralnym* Maritain zaznaczał, że celem działalności doczesnej „nie będzie uczynienie samego tego świata Królestwem Bożym, lecz uczynienie tego świata, zgodnie z ideałem historycznym wymaganym przez różne okresy i, jeśli tam można powiedzieć, przez różne jego mutacje, miejscem życia ziemskiego prawdziwie i w pełni ludzkiego”³⁹. Postulat zaangażowania chrześcijanina w sprawy doczesne, przeciwstawiany ideałowi średniowiecznemu, oraz polityczna koncepcja nowej cywilizacji chrześcijańskiej,

³⁶ Tamże, s. 111-114.

³⁷ Tamże, s. 116.

³⁸ J. Pieper. op. cit. s. 56.

³⁹ J. Maritain. *Humanizm integralny*. s. 84.

choć narażały Maritaina na krytykę ze strony wielu środowisk⁴⁰, przyczyniały się również do uwspółcześnienia filozofii katolickiej i pomogły jej włączyć się w dialog na temat problemów społecznych i politycznych świata⁴¹. Umiejętność pogodzenia partykularyzmu kulturowo-cywilizacyjnego z uniwersalizmem wartości religijnych stanowiła istotę humanistycznej wizji dziejów, którą T. Mrówczyński traktuje jako swoistą odmianę historyzmu⁴². Postawa ta pozwalała traktować historię w kategoriach różnorodności i wielowymiarowości oraz przeciwstawić statycznemu i ahistorycznemu obrazowi dziejów zamkniętemu w formułach koniecznych praw i schematów, wizję dynamiczną i otwartą na wewnętrzny dialog historii. Maritain nie podzielał resentymentu pesymistów historiozoficznych, tak jak nie zgadzał się z naiwnym optymizmem zwolenników idei koniecznego i automatycznego postępu. Wyrażał umiarkowany optymizm wobec możliwości realizacji pozytywnych wartości w historii, ponieważ dostrzegał obecność i wzajemne ścieranie się przeciwstawnych tendencji dziejowych oraz kruchość wszelkich form organizacji społecznej i politycznej. Dostrzegał również, że ten naturalny i nieodwracalny proces rozwoju historycznego prowadził do kształtowania się idei nowych, korzystnych dla człowieka i społeczeństwa. Przejście od cywilizacji sakralnej do świeckiej, prowadzące do autonomizacji sfery doczesnej, wiązało się m.in. z wykształcania nowoczesnych form organizacji życia społecznego i politycznego. Nowożytny sprzeciw wobec średniowiecznej dominacji Kościoła w sferze politycznej doprowadził ostatecznie do wykształcenia się współczesnej formuły dialogu i współpracy państwa i Kościoła, opartej na zasadach poszanowania człowieka realizującego swoje aspiracje w porządku jednostkowym i osobowym. Opisując współczesne relacje Kościoła i państwa, Maritain zauważa, że

z jednej strony, panującą ideą dynamiczną nie jest idea siły w służbie sprawiedliwości, ale raczej idea zdobywania wolności i realizacji ludzkiej godności. Z drugiej strony, podstawowym wymogiem współpracy między Kościołem a ciałem politycznym nie jest jedność ciała religijno-politycznego, jakim w Średniowieczu była *respublica*

⁴⁰ Por. T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa: Książka i Wiedza 1964, s. 48-51.

⁴¹ J. Turowicz we wstępie do zbioru pism filozoficznych francuskiego personalisty, pisał: „To ta właśnie praktyczna, polityczna filozofia Maritaina, wzbudzony przez niego w świecie katolickim prąd myślowy, stanowi wczesną zapowiedź i przygotowanie przyszłej, soborowej konstytucji *Gaudium et Spes* o Kościele w świecie współczesnym, z jej ducha wyszła soborowa Deklaracja o wolności religijnej, to właśnie z tej filozofii wyrosło dzisiejsze otwarcie Kościoła na świat czy też działalność Kościoła dokonujące się pod hasłem *Justitia et Pax*” (J. Turowicz, *Wprowadzenie*, [w:] Maritain, *Pisma filozoficzne*, s. 15).

⁴² Mrówczyński, *Personalizm Maritaina*, s. 29.

Christiana, ale jedność osoby ludzkiej, członka ciała politycznego i zarazem Kościoła, jeżeli dobrowolnie do niego należy. Jedność religii nie jest warunkiem wstępnym jedności politycznej, a ludzie podpisujący się pod różnymi religijnymi lub niereligijnymi wyznaniem wiary muszą mieć udział w tym samym politycznym czy doczesnym dobru wspólnym i razem pracować na jego rzecz⁴³.

PRZEWARTOŚCIOWANIE ZAŁOŻEŃ IDEI NOWOŻYTNEGO POSTĘPU – POSTĘP I OSOBA

Maritain często używa pojęcia „postęp”, jego zaś koncepcje historiozoficzne oraz polityczno-społeczne mogą stanowić przykład myślenia prospektywnego, chociażby w tym zakresie, w którym traktuje ideał historyczny jako obraz przeszłego, niezrealizowanego jeszcze porządku. Nie należy jednak sądzić, że Maritain był zwolennikiem tej wizji postępu, która narodziła się w nowożytności, a swoje apogeum osiągnęła w dziewiętnastowiecznych wizjach sejentystycznego optymizmu. Odrzucenie determinizmu historycznego, którego skutkiem był sceptycyzm wobec wszelkich prób ujęcia historii w ujednocające schematy dziejowe, podważał możliwość wiary w konieczny i automatyczny postęp. Francuski personalista dopuszczał możliwość powolnego i stopniowego postępu w różnych dziedzinach życia, ale odrzucał tezy perfekcjonizmu, zgodnie z którymi człowiek może osiągnąć stan doczesnej doskonałości⁴⁴. Postęp należy postrzegać jako wartość względną, ponieważ cele doczesne stanowią jedynie narzędzia do osiągnięcia celów ostatecznych. Maritain, tak jak inni przedstawiciele personalizmu, dostrzegał pozytywne wartości rozwoju historycznego, ale podkreślał również, że za każdym razem powoduje on pojawianie się elementów negatywnych, dlatego postęp

⁴³ Maritain, *Człowiek i państwo*, s. 167.

⁴⁴ Warto podkreślić, że idea postępu była przedmiotem refleksji, a nawet sporu wśród filozofów neotomistycznych. Ks. K. Michalski był zwolennikiem optymistycznej interpretacji filozofii św. Tomasza z Akwinu i perfekcjonizmu dziejowego, który utożsamiał z przechodzeniem ludzkości od stanu mniej doskonałego do doskonalszego. Por. K. Michalski, *Dokąd idziemy*, [w:] tenże, *Dokąd idziemy. Pisma wybrane*, Kraków: Znak 1964, s. 28-29. Za taką interpretacją myśli św. Tomasza opowiadał się również ks. Cz. Bartnik, który w historii dostrzegał realizację człowieczeństwa jako formę samodoskonalenia. Por. Cz. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1987, s. 230. Bardziej ostrożny wobec stanowiska K. Michalskiego był S. Swieżawski, który podkreślał, że nie powinno się utożsamiać perfekcjonizmu, rozumianego jako stopniowy postęp człowieka we wszystkich dziedzinach, z perfekcjonizmem, czyli „poglądem przyjmującym za prawdziwą tezę, że ludzie na tej ziemi mogą dojść do doskonałego stanu jednostkowej i zbiorowej egzystencji [...]” (Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, s. 351-352).

jest zawsze względny. Jego prawdziwym wykładnikiem jest najbardziej wewnętrzny wymiar osoby. Postęp jest dopiero tworzywem dla interpretacji personalnej, która czyni historię *postępową* lub *regresyjną*. Toteż w całości nie ma mechanicznego rozwoju, postępu czy ewolucji, jakkolwiek są bardzo istotne punkty szczytowe, do których trzeba historię odnosić. Do nich należy zaistnienie świata, osoby ludzkiej, społeczności⁴⁵.

W koncepcji historiozoficznej Maritaina prawa postępu, związane ze wzrostem świadomości moralnej, wiedzy oraz autonomii społecznej i politycznej człowieka, równoważone są przez wewnętrzne napięcia historyczne, związane z antagonistycznymi tendencjami rozwoju historycznego. Mimo że można dostrzec pozytywne skutki postępu, nie należy żywić przekonania, że ma on charakter trwały i powszechny. Historia jest opisana paradoksem, którego źródłem jest konflikt między jednostką i osobą⁴⁶, dlatego dziejowość jest ciągłym ruchem, próbą rozładowania napięcia między wartościami doczesnymi i ostatecznym celem, który leży poza historią. Stanowi dramat, którego głównym aktorem staje się osoba bytująca w historii, a jednocześnie ją przekraczająca. Dlatego historia nabiera wartości wyłącznie ze względu na osobę, która prowadzi do jej upodmiotowienia. Jak zauważa Cz. Bartnik,

same dzieje *przedmiotowe* byłyby czysto przedmiotowe i pozaludzkie, sama historia *podmiotowa* byłaby subiektywna i pozorna. Prawdziwa historia występuje jedynie w syntezie przedmiotowo-podmiotowej, a więc w osobie. Osoba przenikając całą przedmiotowość dziejową odnajduje samą siebie, a zagłębiając się aż do dna w swój świat podmiotowy odkrywa transcendentálny obraz dziejów świata⁴⁷.

Maritaina można uznać za umiarkowanego optymistę historiozoficznego i mimo wszystko zwolennika postępu. Jego koncepcja progresywnego rozwoju historycznego nie jest przejawem naiwnej wiary w automatyczny i kumulatywny wzrost wartości pożądaných, ale mieści w sobie świadomość ciągłego napięcia między złem i dobrem obecnymi w dziejach ludzkości. Wizja historiozofii jako filozofii praktycznej i realistycznej ma podkreślić, że uczestnictwo w dziejach nie może ograniczać się do biernego oczekiwania Królestwa Bożego na ziemi, ale stworzenia warunków, które będą sprzyjać harmonijnemu rozwojowi człowieka i społeczeństwa zgodnie z duchowymi wartościami humanizmu. Historia staje się,

⁴⁵ Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, s. 317.

⁴⁶ O Maritainowskim rozróżnieniu między osobą i jednostką oraz relacji między postępowym a społeczno-politycznym oraz specyfice personalizmu Maritaina pisał ks. W. Granat. Por. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, s. 120-123.

⁴⁷ Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, s. 316.

w ujęciu Maritaina, areną twórczej aktywności, ciągle podejmowanego wysiłku czynienia świata lepszym przez eliminowanie zła, „stąd, jak pisze, konieczność zaczynania od nowa, podejmowania wysiłku od najniższego punktu, aby zmusić historię do nieustannego przewycięzania siebie *od upadku do upadku*, aż do chwili, gdy osiągnie swój kres”⁴⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H.: Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej, Warszawa: KR 2011.
- Bartnik Cz.: Historia ludzka i Chrystus, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1987.
- Gilson E.: Duch filozofii chrześcijańskiej, Warszawa: PAX 1958.
- Głombik Cz.: Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska, Warszawa: UŚL 1982.
- Granat W.: Osoba ludzka. Próba definicji, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.
- Kłósak K.: Chrześcijańska filozofia historii w ujęciu Jakuba Maritaina, „Analecta Cracoviensia” 1971, nr 3, s. 125-169.
- Maritain J.: Człowiek i państwo. Kraków: Znak 1993.
- Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” 1960.
- Nauka i mądrość, Warszawa–Ząbki: Fronda 2005.
- On the Philosophy of History, New York: Charles Scribner’s Sons 1957.
- Pisma filozoficzne, Kraków: Znak 1988.
- The Twilight of Civilizations, New York: Sheed & Ward 1943.
- Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau, Warszawa: Fronda 2005.
- Michalski K.: Dokąd idziemy, [w:] *tenże*, Dokąd idziemy. Pisma wybrane, Kraków: Znak 1964, s. 15-33.
- Mounier E.: Chrześcijaństwo i pojęcie postępu, Warszawa: Znak 1968.
- Mróczyński T.: Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka, Warszawa: Książka i Wiedza 1964.
- Pieper J.: Nadzieja a historia. Pięć wykładów salzburskich, Warszawa: PAX 1981.
- Possenti V.: Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”, Lublin: PL-SITA – Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 1998.
- Rogański A.: Dramat naszego czasu. Szkice o kulturze i cywilizacji, Warszawa: PAX 1959.
- Spengler O.: Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej, Warszawa: KR 2001.
- Świeżawski S.: Zagadnienie historii filozofii, Warszawa: Semper 2005.
- Turowicz J.: Wprowadzenie, [w:] J. Maritain, Pisma filozoficzne, Kraków: Znak 1988, s. 7-19.
- Urs von Balthasar H.: Teologia dziejów. Zarys, Kraków: Znak 1996.

⁴⁸ Maritain, *Humanizm integralny*, s. 95.

BETWEEN OPTIMISM AND PESSIMISM OF HISTORY:
JACQUES MARITAIN'S CONCEPTION OF HISTORIOSOPHIC REALISM

S u m m a r y

The subject matter of the article is an idea of philosophy of history of J. Maritain, one of the most influential contemporary philosopher, inspired with Christian thought. In his interpretation of history, Jacques Maritain asks a question, if philosophy of history is possible and what is a genuine philosophy of history. French philosopher comes to believe that philosophical reflection upon history is important part of philosophy itself, but should be understand as practical philosophy. Also Maritain distances himself from historiosophical pessimism and catastrophe theories as well as naive optimism. He believe in progress, but as a personalist, he finds it as a synthesis of subjective and objective frames of human life. In his opinion, true progress is possible but it depends on human and personal activity.

Summarised and translated by Piotr Wasyluk

Słowa kluczowe: filozofia dziejów, optymizm, Maritain, prawa dziejowe, postęp.

Key words: philosophy of history, optimism, Maritain, historical laws, progress.

Information about Author: PIOTR WASYLUK, Ph.D. – Institute of Philosophy, University of Warmia and Mazury in Olsztyn; address for correspondence: ul. Kurta Obitza 1, PL 10-725 Olsztyn; e-mail: wasyleos@tlen.pl