

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA  
Łódź

### W KIERUNKU PRZEDMIOTOWEGO MYŚLENIA O DZIEJACH\*

Wśród humanistów, którzy w różnoraki sposób podejmują refleksję nad żywotnymi problemami człowieka, z wolna, ale coraz powszechniej, zaznacza się pewna osobliwa tendencja. Chodzi o podejście narracyjne<sup>1</sup>. Staje się ono modne i popularne w egzegezie Starego i Nowego Testamentu (tzw. egzegeza narracyjna), lecz w nie mniejszym stopniu, a może przede wszystkim, w filozofii hermeneutycznej, skąd bierze początek owa inspiracja<sup>2</sup>. Również historycy, a może przede wszystkim oni, zdają się ulegać temu wpływowi<sup>3</sup>. Na czym polegałoby *novum* wspomnianego podejścia i związana z nim metodologia?

---

\* Ks. Piotr M o s k a l, *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993, ss. 205.

<sup>1</sup> Jego sympatykiem jest np. M. Carrithers – profesor antropologii społecznej na uniwersytecie w Durham (USA), autor interesującej książki *Why humans have cultures. Explaining anthropology and social diversity* (Oxford University Press, Oxford 1992; tłumaczenie polskie *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994). Na pozycję tę wskazuję m.in. dlatego, że jej treść (począwszy od tytułu sformułowanego w postaci pytania) dotyka w pewien sposób zagadnień, które pozostają w związku z recenzowaną rozprawą.

<sup>2</sup> Zob. H. L a n g k a m e r OFM, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 1991; Commission Biblique Pontificale, *L'interpretation de la Bible dans l'Eglise*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993, p. 37-40, 65-76, 117-119. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej posuwa się bardzo daleko. Nie tylko wskazuje na nowy sposób analizy narratywnej jako metodę rozumienia i komunikacji biblijnego orędzia, ale wprost tłumaczy i usprawiedliwia ten sposób jako egzystencjalnie (psychologicznie) doniosły.

<sup>3</sup> Zob. J. T o p o l s k i, *Metodologia historii*, Warszawa 1968, s. 413 nn; t e n ż e, *Rozumienie historii*, Warszawa 1978, s. 206 nn; t e n ż e, *Teoria wiedzy historycznej*, Poznań 1983, s. 278-319; t e n ż e, *Polska dwudziestego wieku 1914-1994*, Poznań 1994, s. 5-7.

Metodologia narracyjna zyskuje wiele w oczach sympatyków postmodernizmu. Narratyw – według J. F. Lyotarda<sup>4</sup>, autora spopularyzowanego pojęcia narratywu – stanowi formę dyskursu, w którym określona społeczność wyraża funkcjonujące w jej obrębie mity, legendy, opowieści, ciekawostki etc. Według J. Życińskiego społeczna i psychologiczna funkcja narratywu jest niewątpliwa, natomiast przedmiotem kontrowersji pozostaje kwestia, w jakim stopniu można uważać narratyw za deskrypcję rzeczywistych procesów<sup>5</sup>. Jeszcze więcej kontrowersji rodzi się, gdy myśli narracyjnej wyznacza się rolę, jaką dotąd odgrywał obiektywizujący opis, który jest domeną nauk (poznania naukowego), deprecjonując – w czym celuje postmodernizm – ten ostatni. W jakim stopniu narratyw ma konkurować z obiektywizującą deskrypcją rzeczywistości (a niekiedy wprost ją eliminować)?

Opinia Carrithersa wydaje się w tym względzie znacząca, gdy pisze: „Nie musimy traktować myśli narracyjnej jako nieomyślnej ani jako źródła kanonicznego lub bezosobowo poprawnego, powszechnie akceptowanego opisu. Od rozumienia narracyjnego oczekuję jedynie, by umożliwiało ludziom wchodzenie w interakcje ze złożonością. Muszą się zgadzać ze sobą i rozumieć wzajemnie tylko w takim stopniu, żeby mogli w miarę dobrze pracować razem, utrzymać w ruchu społeczny nurt [...]”<sup>6</sup>.

Niewątpliwie czymś istotnym jest wyjście poza ogólność, gatunkowość oraz podążanie w kierunku adekwatnego, tzn. w miarę wyczerpującego opisu, a jeszcze bardziej – postawienie człowieka w bezpośredniej relacji do drugiego człowieka, w bezpośrednio toczącej się akcji, które pozwalałoby człowiekowi – jednostce uzyskiwać coraz „głębsze” rozumienie siebie (życia społecznego wokół nas) i swojej historii oraz własnego miejsca w historii tworzonej przez ludzi. Ważne jest rozumienie złożonego konkretnego i całościowe jego ogarnięcie<sup>7</sup>, zespalałające różne aspekty dotychczas zatamizowanego (przez deskrypcję obiektywizującą) obrazu, jaki jest udziałem człowieka, a jakiego dostarczają mu szczegółowe badania naukowe z zakresu psychologii i socjologii. Nie można jednak nie widzieć niebezpieczeństwa, jakie czai się za tym wzniosłym, ze wszech miar humanistycznym celem. Wskazuje na to niebezpieczeństwo wyraźnie, choć *implicite*, wyżej zacytowana wypowiedź Carrithersa. Dokonuje się tu

---

<sup>4</sup> J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Bremen 1982; t e n ż e, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester 1984.

<sup>5</sup> J. Życiński, *Postmodernistyczna krytyka racjonalności nauki*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 30 (1994), 2, s. 302-303.

<sup>6</sup> Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury*, s. 119-120.

<sup>7</sup> Problemem jest jednak to, jak się usiłuje je realizować.

*nolens volens* destrukcji prawdy<sup>8</sup>, detronizacji prawdy na rzecz *sui generis* pragmatyzmu (i odpowiednio – konsensualizmu)<sup>9</sup>!

W zarysowanej wyżej perspektywie widoczna jest niewątpliwa troska o człowieka. Jest ona pociągająca, a nawet fascynująca. W tendencji tej ujawnia się również, czego się nie da nie zauważyć, rozczarowanie nauką i poznaniem naukowym. Takie rozczarowanie, a właściwie ostrzeżenie przed nadmiernym optymizmem (powszechnie wiązany z poznaniem naukowym), który „będzie musiał jednak zakończyć się zawodem”, było znamienne dla poglądów (sprzed ponad pół wieku) H. Bergsona<sup>10</sup>. Dzisiaj rozczarowanie to zaczyna nosić także wyraźne znamiona subiektywizmu, dokładniej – urazu obiektywistycznego (antyobiektywizmu). Tym bardziej niebezpiecznego, bo propagowanego pod szyldami pluralizmu i tolerancji, które to na naszych oczach urastają do naczelnych, a nawet absolutnych (obok – wolności) wartości egzystencjalnych.

Pluralizmu jednak nie pojmuje się już w znaczeniu pluralizmu epistemologicznego (a o taki przecież chodziłoby!<sup>11</sup>), lecz w znaczeniu socjologiczno-psychologicznym (głosi się, że nikt nie ma monopolu na prawdę, lecz każdy jest nosicielem prawdy). Jeden sposób wyjaśniania zaczyna konkurować z innym sposobem wyjaśniania, bez rozróżniania perspektyw i bez prób ich porządkowania (niekiedy, wprost przeciwnie, dochodzi do lekceważenia innych perspektyw), by w jakiś sposób mądrościowo je jednoczyć<sup>12</sup>. Zaprzecza się np. para-

---

<sup>8</sup> Por. R. K u b i c k i, J. S ó j k a, P. Z e i d l e r, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 1992; *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, pod red. J. Sucha, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 1992.

<sup>9</sup> Przede wszystkim rezygnuje się tu z prawdy absolutnej lub która miałaby taki charakter.

<sup>10</sup> Por. R. W a s z k i n e l, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986.

<sup>11</sup> Por. T. S z u b k a, *O uzasadnieniu pluralizmu wiedzy ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne”, 35 (1987), z. 1, s. 331-343.

<sup>12</sup> Na tym wydaje się dzisiaj zasadzać mądrość. Chodzi o umiejętność posługiwania się różnymi językami i rozumienia tego, co w ramach tych języków i stylów myślenia ma się do zakomunikowania (bez mieszania ich) innym, oraz o to, że chce się czynić użytek z tej różnorodności. Jedność nie musi zaraz oznaczać uniformizmu! Możliwa jest jedność w różnorodności. Dostrzega ją ten, kto posiadał cnotę mądrości (i miłuje mądrość). Osobno można by snuć rozważania, jak można ją osiąść. Czy nie chwyta się istotnej nici Ariadny, gdy próbuje się wskazać na cel (a zatem – dobro) podejmowanego trudu poznawania i komunikowania, gdy próbuje się przezwyciężyć Wittgensteinowski wyrok o grach językowych, na jakie skazany jest człowiek (a zwłaszcza filozof)? Czyżby filozofowanie kończyć się musiało zawsze jakąś postacią doświadczenia, które przeżyli budowniczo wieży Babel? Celem komunikacji międzyosobowej jest – powiedzmy to wyraźnie – spełnienie osoby (każdej z osób). W innej stylizacji językowej można by to powiedzieć w sposób następujący: celem komunikacji międzyosobowej jest pomoc w rozegraniu przez każdego jego osobowego dramatu prawdy. Każda zatem prawda obiektywna, choćby w częściowym wymiarze, zbierana wysiłkiem ludzkim, może spełnić swoje egzystencjalne zadanie. Dlaczego nie zawsze tak się dzieje?

doksalnie temu, na co także wskazują *implicite* współcześni antropologowie społeczni (m.in. Carrithers), że u podstaw różnorodności leży ta sama natura ludzka (rozumiana metafizycznie lub – odpowiednio ten sam sposób bytowania, jednak w niej ufundowany), wewnątrznie spotencjalizowana i aktualizująca się poprzez różnorodne relacje<sup>13</sup>.

Pod szyldem tolerancji natomiast znajduje schronienie relatywizm różnej postaci, który w istocie jest rezygnacją z prawdy (niewidzeniem prawdy) i z kategorii dobra i zła moralnego. Rezygnacja z prawdy przybiera postać postawy sceptycznej, a nawet cynicznej. Nieuchronną zaś konsekwencją takich postaw – pozostaje tylko pewną niewiadomą kwestia, w jakim czasie – musi być jakaś postać tyranii, gdzie miejsce zdezonizowanej prawdy zajmie konkretna forma przemocy (racja siły raczej aniżeli siła racji). Będzie ona (tyrania) również „w świętym interesie (arbitralnie określonym nawet na zasadzie zbiorowego konsensusu)” człowieka (oczywiście człowieka abstrakcyjnie pojętego lub określonej grupy, nie mniej abstrakcyjnie i arbitralnie określonej).

Dopiero na tle wyżej zarysowanej tendencji metodologicznej (antyobiektywizmu połączonego ze swoistym pragmatyzmem<sup>14</sup>), która prowadzi do rozmiękania się z prawdą, można właściwie docenić wydaną przez Redakcję Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego rozprawę doktorską ks. Piotra Moskala *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*<sup>15</sup>. Jest to kolejna rozprawa, jaka powstała w środowisku Lubelskiej Szkoły

---

<sup>13</sup> Carrithers pisze: „[...] pytanie zaś – o ogólny standard przydatny do opisu wszelkich form życia – prowadzi do następnego: czy istnieje faktycznie jakaś fundamentalna, wszystkim wspólna natura ludzka? Z pewnej perspektywy patrząc – istnieć musi. Wszak dostrzeżenie odmiany opiera się na tym, że jest to odmiana czegoś” (s. 14). Na s. 16 stawia jednak zaskakującą tezę: „Każdą z rzeczywistych różnic [...] można wyjaśnić przez odwołanie się do konkretnych warunków historycznych, społecznych, politycznych, kulturowych i gospodarczych. W miarę dostępnych informacji możemy zdać sprawę z takich przypadków nie stawiając *explicite* pytania o naturę ludzką”. Carrithers rezygnując z „pewnej perspektywy” – *eo ipso* – odchodzi od pluralizmu epistemologicznego. Proponuje wyjaśnianie o charakterze humanistycznym, przyjmujące postać historyzmu, socjologizmu etc., które niesie określone implikacje filozoficzne. Wspólna wszystkim natura ludzka okazuje się hipotezą roboczą, ostatecznie zbędną. Nie podejmuję tutaj sprawy kultury, czym ostatecznie jest kultura według Carrithersa i czy ostatecznie kultura jest jedna (w swoich głębokich strukturach *sui generis* sposobem bytowania człowieka), a tylko na wiele sposobów się przejawia, zależnie od uspołecznienia (tzn. społecznych relacji interpersonalnych) i dzięki niemu, co zdają się sugerować rozważania autora.

<sup>14</sup> Przypomina to do złudzenia pomysł mieszkańców równiny Szinear (por. Księga Rodzaju, 11, 1-8). Por. wyżej przytoczoną wypowiedź Carrithersa.

<sup>15</sup> Rozprawa ta powstała pod kierunkiem s. prof. dr hab. Z. J. Zdybickiej, która podjęła się pilotowania zaawansowanych badań ks. P. Moskala po przedwcześnie zmarłym ks. prof. drze hab. S. Kamińskim. Recenzentami pracy byli: o. prof. dr hab. M. A. Krąpiec i ks. prof. dr hab. Edmund Morawiec z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Filozofii Klasycznej, którym to mianem coraz częściej określa się autorów-uczniów rozwijających twórczo koncepcje filozoficzne tej miary mistrzów, co: Jerzy Kalinowski, S. Kamiński, M. A. Krąpca OP, S. Swieżawski, K. Wojtyła<sup>16</sup>. Wśród nich szczególnie znaczące są propozycje M. A. Krąpca z zakresu filozofii bytu. To one twórczo zainspirowały jego uczniów do zajęcia się szczególnie ważnymi kwestiami np. filozofii piękna i filozofii kultury (P. Jaroszyński, H. Kiereś), filozofii prawa (K. Wroczyński), filozofii moralności (P. Jaroszyński). Do ich grona dołączył teraz P. Moskal.

Rozprawa ks. P. Moskala wypełnia dotkliwą lukę w piśmiennictwie filozoficznym, jaką można zauważyć szczególnie na przestrzeni ostatnich lat. Wypełnia przede wszystkim lukę w dziedzinie przedmiotowej refleksji nad dziejami.

Nie ulega wątpliwości, iż zadanie, którego podjął się ks. Moskal, należy do bardzo skomplikowanych. Namysł nad dziejami podejmowały zwykle umysłowości wielkiego formatu. Tego wymagała niezwykle materia filozoficznych dociekań. Problematykę historyzoficzną podejmowali przede wszystkim ci, którzy maksymalistycznie filozofowali, poszukując ostatecznego rozumienia rzeczywistości i losu człowieka, którzy nie obawiali się stawiać pytań oraz zarysowywać odpowiedzi racjonalnych, optymistycznie wierząc, tzn. polegając na intelekcie ludzkim, znając wszakże również jego ograniczenia. Refleksję nad dziejami podejmowali nade wszystko wielcy wychowawcy, prawdziwie zatroskani o dobro człowieka, krótko mówiąc – autentyczni humaniści.

Piotr Moskal postawił sobie za cel odpowiedź na pytanie o możliwość filozofii dziejów rozumianej jako dziedzina filozofii bytu, mając na uwadze wyprecyzowaną przez M. A. Krąpca i jego uczniów koncepcję poznania filozoficznego. Zarys tej koncepcji precyzyjnie i przystępnie przedstawia czytelnikowi na s. 12-13.

Po wstępnym rekonesansie (co uczynił we *Wstępie*, s. 9-25) o charakterze epistemologicznym oraz typologii filozofii dziejów dokonał ks. Moskal imponującego przeglądu literatury tomistycznej i bliskiej tomizmowi, gdzie poszukiwał (słusznie) przyczynków do przedmiotowo zorientowanej filozofii historii. Spośród wielu autorów dokonał wyboru dwóch: Konstantego Michalskiego CM (1879-1947) – znakomitego polskiego mediewisty, i Jacques'a Maritaina (1882-1973) – jednego z najwybitniejszych twórców odrodzenia tomistycznego (tomizmu egzystencjalnego) i jednego z najznamienitszych intelektualistów chrześcijańskich XX w., których propozycje uznał, uzasadniając merytorycznie, za szczególnie warte zauważenia (s. 13). Nie tylko wspomniany wyżej rekonesans, lecz również przegląd literatury Autor rozprawy zamyka zdecydowanie sformu-

---

<sup>16</sup> Zob. A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne”, 39-40 (1991-1992), z. 1, s. 367, zwłaszcza przypis 1.

lowaną tezą, iż ani Michalskiemu, ani Maritainowi nie udało się właściwie postawić zagadnienia podstawowego, jakim jest problem przedmiotu filozofii dziejów, problem determinacji faktu (s. 23), na którego doniosłość zwrócił już nasz Autor uwagę w krytycznej, w dużej mierze oryginalnie sformułowanej, własnej typologii filozofii dziejów, postępując śladami, ale nie ulegając nazbyt łatwo tej klasy metodologowi, jakim w środowisku KUL był S. Kamiński. Ks. Moskal pisze: „[...] ani Michalski, ani Maritain nie sformułowali ani jednej tezy, która zarazem dotyczyłaby osobliwych danych, zwanych zasadnie dziejami, i stanowiłaby ich ostatecznościową eksplanację, właściwą dla wyjaśniania w teorii bytu”.

Ten właśnie moment, jakim jest determinacja faktu – przedmiot w punkcie wyjścia, zdaniem ks. Moskala okazuje się prawdziwie kluczowy dla realistycznej filozofii dziejów, autonomicznej w stosunku do nauk szczegółowych i do wiary. Na s. 23 czytamy: „Jeśli bowiem do tej pory brakuje realistycznej i autonomicznej w stosunku do wiary i nauk szczegółowych filozofii dziejów<sup>17</sup>, jeśli czyni się poślizgi interpretacyjne [w punkcie wyjścia – S. S.], a w wyjaśnianiu miesza się porządki poznawcze, to być może zagadnienie (pytanie) zostało na samym początku nieprawidłowo postawione”.

Autor rozprawy niezwykle konsekwentnie i rzetelnie przeprowadza analizę poglądów K. Michalskiego i J. Maritaina, pytając najpierw o *Status bytowy dziejów* (Czym są dzieje w rozumieniu każdego z omawianych autorów?). Temu poświęca pierwszy rozdział pracy (s. 27-55). Następnie zapytuje obydwu i prezentuje ich stanowisko w kwestii: *Czynniki sprawcze dziejów* (Rozdz. II, s. 57-83), *Schemat toku dziejów* (Rozdz. III, s. 85-128), *Cel dziejów* (Rozdz. IV, s. 129-145). Rozdziały II–IV rozprawy prezentują zatem tzw. klasyczne tematy historiozoficzne. To właśnie one w szczególnie sposób uwrażliwiają czytelnika na epistemologiczno-metodologiczny aspekt rozwiązań, a innymi słowy – na sposób wyjaśniania dziejów. Te strony rozprawy mogą służyć za wzorcowy przykład dobrej roboty analitycznej o wielkich walorach dydaktycznych. Podkreślić należy przede wszystkim rzadką umiejętność maksymalnie uważnego odczytywania omawianego autora, rozróżniania stopni języka, typów wyjaśnień, perspektyw wyjaśnień. Dla nieuprzedzonego czytelnika, który pozwoli się poprowadzić autorowi rozprawy, odsłania się fascynujące bogactwo możliwości deskrypcji rzeczywistości (odpowiednio – rzeczywistości dziejowej), jakimi posługiwać się może człowiek (tutaj konkretnie: Michalski i Maritain).

---

<sup>17</sup> Na realistyczną filozofię dziejów – jej pilną potrzebę, ale jako sprawę przyszłości, wskazywał S. Swieżawski. Zob. S. S w i e ż a w s k i, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966; t e n ż e, *Odpowiedź na pytanie: Czy dzieje mają sens?* „Znak”, 27 (1975), nr 257-258, 1425-1429.

Analizy te są doskonałymi egzemplifikacjami różnych stylów obiektywizującej deskrypcji. Odślaniają przy tym – nie wprost, gdyż nie to jest celem pierwszorzędnej rozprawy – liczne niebezpieczeństwa językowych i interpretacyjnych pomieszkań. Porządkująca analiza jest wielkim atutem omawianego dzieła i pozazdroszczenia godną umiejętnością jego autora.

Dla podjętych analiz, w dużej mierze metaprzmiotowych, z nastawieniem jednak przedmiotowym, szczególne znaczenie – ze względów wyżej wspomnianych – ma rozdział pierwszy (choć nie tylko pierwszy<sup>18</sup>) rozprawy. Kontynuacją problematyki zarysowanej jakby negatywnie w rozdziale pierwszym jest pozytywna próba zarysowania przedmiotowo potraktowanej filozofii dziejów, szkicowo nakreślona w rozdziale piątym (s. 147-190). Autor rozprawy wykazuje się tu również umiejętnością pozytywnego wykładu, który dobrze koresponduje z umiejętnościami krytycznej analizy. Nie pozostawia zatem czytelnika wyłącznie na etapie destrukcji omawianego stanowiska, lecz prowadzi ku nowemu mądrościowemu spojrzeniu. W rozdziale piątym udziela pozytywnej odpowiedzi na postawione pytanie o możliwość filozofii dziejów jako dziedziny filozofii bytu. Czyni to konsekwentnie w języku filozofii bytu.

Odpowiedź ks. Moskala nie jest jednak „ukłonem grzecznościowym” w kierunku Mistra, pośpiesznym i naciągany zastosowaniem (sztuczną aplikacją) wypracowanej już koncepcji poznania metafizycznego do refleksji nad dziejami, jaką tu i ówdzie znajdujemy u określonych autorów, czy też – chciałoby się powiedzieć – „dołożeniem” czy „doklejeniem” problematyki dziejów do ukształtowanego w zasadniczych zrębach stanowiska Krąpca, o charakterze wyłącznie przyczynkarskim, lecz w sumie marginesowym. Rozprawa jest propozycją uważnego przemyślenia filozofii bytu w związku z osobliwym przedmiotem (bytem), jakim są dzieje. Jest wnikliwym, choć zaledwie szkicowym (stąd też adekwatny podtytuł rozprawy: *Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*) namysłem nad faktem, określanym mianem „dzieje”, o jaki upomina się, konsekwentnie uprawiana, realistyczna filozofia bytu.

Moskal nie ogranicza się do zreferowania stanowisk Michalskiego i Maritaina. Dokonuje rekonstrukcji i interpretacji metafizycznej, wskazując filozoficzne implikacje zaproponowanych rozwiązań (np. implikowane koncepcje bytu społecznego i kulturowego w przypadku Michalskiego; treść poznania historycznego, antropologii kulturowej, które – jak nasz Autor precyzuje – są, od strony metafizycznej, treścią bytu intencjonalnego, jeśli idzie o Maritaina) w aspekcie przedmiotu filozofii dziejów oraz interesująco charakteryzuje sposoby ujęć poznawczych (np. możliwość hipostazowania ujęć ogólnych – w przypadku

---

<sup>18</sup> Należy zauważyć, że każdy następny rozdział, tzn. II-IV, wnosi kolejne ważne uzupełnienia również w zakresie rozumienia przedmiotu.

Michalskiego; szereg daleko posuniętych generalizacji treści poznania humanistycznego, otrzymanych na drodze ich indukcyjnego uogólnienia, gdy idzie o Maritain). Stara się zrozumieć zasadnicze powody, dla których każdy z obydwu omawianych autorów doszedł do takich a nie innych przekonań. Postępuje tu według zasady *suum quique*. Szczególnie imponujące są analizy tekstów Maritaina, które bynajmniej nie należą do tekstów łatwych, które – jak sam autor wielokrotnie zauważa – mienia się niejednorodnością epistemologiczną. Te partie pracy – poświęcone poglądom historiozoficznym francuskiego filozofa – stanowią znaczący wkład do zrozumienia dziedzictwa myśli tego wielkiego tomisty. Równie znaczące dla zrozumienia spuścizny pisarskiej znakomitego polskiego mediewisty są strony rozprawy jemu (Michalskiemu) poświęcone.

Książka ks. Piotra Moskala może oddać znaczne usługi tym, którzy poszukują autentycznego, mądrościowego i obiektywnego rozumienia dziejów. Pokazuje doniosłość spojrzenia przedmiotowego realizowanego w ramach filozofii bytu. Pokazuje walory metafizyki klasycznie uprawianej, nieodzowność tego typu wyjaśniania dla właściwie realizowanej postawy narracyjnej. Poznanie metafizyczne bowiem niczego nie przekreśla ani nikomu nie „zagroza”. W istotny sposób pozwala raczej uporządkować myślenie, raczej otwiera aniżeli zamyka perspektywy. Z uwagi na wierność przedmiotowi (w punkcie wyjścia<sup>19</sup>) poznanie metafizyczne chroni człowieka przed fikcją, która może stawać przed nim jako pewnego rodzaju dobro roszczące sobie pretensję, by być celem wystarczającym czy nawet wprost ostatecznym ludzkiego życia i zaangażowania. U podstaw każdej fikcji leży rozmijanie się z prawdą o dobru, będące odroczo-ną konsekwencją odrzucenia obiektywnego, w konsekwencji zapoznania poznania przedmiotowego (wiernego przedmiotowi, tzn. wiernego realnie istniejącej rzeczywistości), na rzecz już nie tyle subiektywnej interpretacji (w której przecież może zawsze zachować się jakaś część prawdy), ile na rzecz dobra człowieka (nowego, utopijnego humanizmu<sup>20</sup>), arbitralnie kreowanego, mocą nie skrzepowanej niczym (tj. poza prawdą) decyzji woli<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Okazuje się, iż nie jest to wcale takie oczywiste, jak by się to na pierwszy rzut oka wydawało. Obiektywizujące podejście, obecne w jakiś sposób w postępowaniu naukowym (w naukach humanistycznych), nader łatwo gubi kontakt z rzeczywistością realnie istniejącą, a za rzeczywistość bierze poznawcze jej ujęcia, kierowane bardzo często względami pragmatycznymi, doraźnymi celami, przed rozwiązaniem których staje człowiek.

<sup>20</sup> To nowe myślenie humanistyczne okazuje się w istocie siecią interpretacyjną, usidlającą człowieka jego własnymi interpretacjami.

<sup>21</sup> Wedle chcień, a nawet zachcień. Chodziłoby ostatecznie o afirmację dowolnego, subiektywnego scenariusza realizowania (przez każdego) własnego projektu człowieczeństwa, które – używając określenia M. Heideggera – należałoby nazwać „nagim chceniem samorealizowania się” we wszystkim, co w sposób woluntarny człowiek uzna za dobre dla siebie (Zob. M. H e i d e g g e r, *Cóż po poecie?* tłum. K. Wolicki, [w:] t e n Ź e, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybra-*



---

Książką tą winni zainteresować się nie tylko historycy, antropologowie społeczni i kulturowi, teologowie, filozofowie, niezależnie od tego, czy lubią filozofię bytu czy jej nie lubią, czy są przychylnie nastawieni czy też raczej uprzedzeni w stosunku do tego, co może w jakiś sposób „pachnieć” tomizmem. Jest to kolejna i ważna pozycja lubelskiej szkoły filozoficznej – jeszcze raz powtórzmy – o wielkich walorach dydaktycznych. Mankamentem rozprawy jest brak indeksu przedmiotowego, który umożliwiłby łatwy dostęp do szczegółowych kwestii.

---

*ne*, wybór i oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 195-196). Co najwyżej, parlamentarnie (na zasadzie pewnego konsensusu) określano by, które z zachceń można, a których nie można realizować. Taka demokracja musi stopniowo przerodzić się w tyranie, będąc najpierw – pod pozorem absolutnej autonomii – autotyranią, samodestrukcją.