

**Ks. KONSTANTY MICHALSKI**

**ZAGADNIENIA  
WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFJI  
DZIEJÓW**

**PRZEMÓWIENIE I WYKŁAD INAUGURACYJNY REKTORA  
UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO NA OTWARCIU ROKU  
AKADEMICKIEGO 1931/32 DN. 11 PAŹDZIERNIKA 1931 R.**

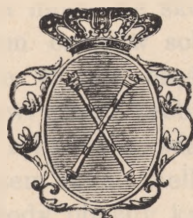


**KRAKÓW 1931**

**Ks. KONSTANTY MICHALSKI**

**ZAGADNIENIA  
WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFJI  
DZIEJÓW**

**PRZEMÓWIENIE I WYKŁAD INAUGURACYJNY REKTORA  
UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO NA OTWARCIU ROKU  
AKADEMICKIEGO 1931/32 DN. 11 PAŹDZIERNIKA 1931 R.**



**KRAKÓW 1931**



CM 314686

ODBITKA Z „PRZEGLĄDU WSPÓŁCZESNEGO“ Nr 115 — LISTOPAD 1931

---

Odbito w drukarni »Czasu« pod zarządem L. Wójcika.

Wpisano do Księgi Akcesji

Akc. D1 nr 155 /2011/ CM

Otrzymuję berło rektorskie w chwili, kiedy kryzys gospodarczy w świecie zdaje się dochodzić do punktu kulminacyjnego. Czasy wypełnione kryzysem budzą niepokój i mogą się skończyć wewnętrznym załamaniem, — mogą, ale nie muszą, — mogą, ale nie powinny. Bez wewnętrznego napięcia sił, bez kryzysu niema rozwoju ani w życiu wybitnych jednostek, ani w życiu potężnych ugrupowań społecznych. Epoki martwe kryzysu nie znają, bo kryzys zjawia się przed wybuchem nowych form życia, przed nadejściem nowych faz rozwojowych. Zgadza się wszyscy na to, że stoimy u wrót nowej epoki w dziejach, ale też wyczuwamy kryzys, wyczuwamy, że żyjemy i żyć musimy nietyle dla siebie, ile raczej dla przyszłości, po bohatersku. Wielkie napięcia mogą się skończyć załamaniem tylko wtenczas, kiedy organizm czuje w sobie niemoc i prądy rozkładowe, kiedy czuje, że w nim części panują nad całością. Skoro więc kryzys stanowi chwilę próby dla każdego organizmu, obejmując dzisiaj berło rektorskie, zdaję sobie sprawę z odpowiedzialności, lecz zarazem mam wielką nadzieję, że przetrzymamy bez większej szkody obecny kryzys w życiu uniwersyteckim, bo sięgnął on jedynie do naszych warsztatów, a nie do naszego ducha.

Nasza *Alma Mater* ma za sobą długą, świetlaną tradycję solidarności, która przetrzymuje wszelkie kryzysy, dając każdo-razowemu rektorowi pewność, że z nim idzie cały Senat, całe grono profesorów, cała młodzież. Opierając się na tej tradycji, mam silne wycucie, że będę mógł liczyć każdej chwili na pomoc Senatu z jego wytrawnym i zasłużonym prorektorem, prof. Edmundem Załęskim, że będę mógł zawsze apelować do zau-

fania wszystkich Kolegów i całej Młodzieży bez różnicy ugrupowań. Nie chcę z tego miejsca umniejszać zasług żadnego z polskich uniwersytetów, ale to muszę stwierdzić, że nasza *Alma Mater* była sercem Polski, że z niej szła myśl na wszystkie zabory, wychowując je w duchu przyszłego wyzwolenia. Honor naszej Wszechnicy stał się honorem Polski i dlatego mam wielkie zaufanie, że nasze władze rządowe nie pozwolą na to, żeby zamierały u nas warsztaty pracy z braku koniecznych środków do życia. Honor naszej *Alma Mater* jest honorem Polski.

Na końcu i osobno chciałbym wypowiedzieć moje zaufanie do młodzieży akademickiej. Może na to liczyć, że będę starał się być dla niej zawsze sprawiedliwym, a ja będę liczył na to, że interes całości będzie górował u niej nad prywatą w jakiegokolwiek formie. „Niech nas będzie dwóch“, powiedział Albert Wielki, „ale sprawa niech będzie jedna“. Niech nas będzie dwóch, niech nas będą tysiące, ale sprawa niech będzie jedna, wielka sprawa naszej *Alma Mater* i jeszcze większa naszej Ojczyzny. Mam szczerą nadzieję, że ta jedna sprawa będzie rzucała złote pomosty pomiędzy wszystkich, tak iż w stosunkach wzajemnych utrzyma się męska rycerskość i pogłębi się atmosfera poszanowania spokoju, konieczna do pracy naukowej. Skuły nas losy razem na śmierć i na życie, na dolę i niedolę; skuły nas na niedolę zaborów i dolę zmartwychwstania; skuły nas razem także na obecny twardy kryzys, który jednak nie jest niedolą tam, gdzie istnieje odwaga do tworzenia nadal, na zawsze, dziejów własnego narodu i państwa, tem bardziej, że losy w języku religijnym nazywają się Opatrznością.

Musimy jasno sobie powiedzieć, że trudności gospodarcze stanowią tylko cząstkę w tym splocie zagadnień, który się nazywa kryzysem współczesnym. Człowiek pyta się dzisiaj, jak się ma wogóle i zasadniczo ustosunkować do całej przeszłości, do tradycji i dziejów wobec zagadnień dnia jutrzejszego; pyta się, jak ma uregulować swój stosunek do życia i świata. Tu tkwi najgłębszy kryzys, jaki przeżywa człowiek współczesny, dążąc niecierpliwie do jego rozwiązania. Nic dziwnego, że w takich okolicznościach zaczyna się silnie odradzać dawno zapomniana filozofja dziejów.

Zarzuca się filozofji, że chodzi swojemi drogami, a życie także swojemi, tak iż filozofowanie stało się luksusem, za który



się zbyt drogo płaci wielką stratą czasu. A jednak trzeba przyznać, że filozofja i życie zbliżały się zawsze do siebie w chwilach przełomowych dla człowieka. Ledwie filozoficzny Eros rozpiął skrzydła nad Helladą, zjawia się Sokrates, ażeby ratować życie greckie przed załamaniem. Kiedy miecz Alaryka uderzył w bramy Rzymu, tak iż całe imperjum zadrżało od jego ciosu, św. Augustyn pisze w *De civitate Dei* pierwszą naprawdę filozofję dziejów. Kiedy zaczyna się rozkładać świat średniowieczny, Dante w *Boskiej Komedji* przeklina, pali i błogosławi poprzez wszystkie kręgi zaświata, tak, ale przedewszystkiem jako filozof pyta o sens dziejów ludzkich. O losy życia ludzkiego chodziło Heglowi, kiedy jeszcze cała Europa wewnątrznie się przebudowywała, a to tylko było jego winą, że zanadto myślał kategorjami jednego narodu. O losy ujarzmionej Polski chodziło u nas tym, którzy albo w stylu Hegla albo w języku własnego serca wypowiadali swe poglądy na dzieje. Wśród wojny i wzrastających napięć dzisiejszych antynomij życiowych rodziła się ciągle, rosła i pogłębiała się filozofja dziejów, jak dowodzi ostatni Kongres filozofów w Oxfordzie, gdzie zagadnienia z tej dziedziny zajęły bodaj czy nie naczelne miejsce. Można krytykować, można mówić, że dokonują się narodziny neoromantyzmu, ale romantyzm idzie z doli i niedoli głębin duszy ludzkiej, jest jakby warunkiem jej życia, byleby nie burzył pracy myśli.

Odróżniam cztery grupy zagadnień współczesnej filozofji dziejów. Pierwsza grupa łączy się z pytaniem, jak pogodzić historyzm kulturalny z antyhistoryzmem, tradycję z twórczością, europeizm z bolszewizmem, zwłaszcza odkąd Sowiety wystąpiły z hasłami radykalnej przebudowy całego życia.

Współcześnie niemal z antyhistoryzmem kulturalnym zjawia się druga grupa zagadnień w obrębie samych nauk historycznych, gdzie poczęły na myśli ciążyć gromadzące się coraz więcej materiały z przeszłości i zaczęto się odwracać od drobiazgowego historyzmu w złem znaczeniu, ażeby się zająć problemami ogólniejszemi. Nauki przyrodnicze od dłuższego już czasu budowały własną filozofję, więc Eros filozoficzny zaczął się budzić także w obrębie nauk historyczno-humanistycznych.

Trzecia grupa zagadnień wyrosła z ogólnej gnozjologii, skupiając na sobie od czasów Dilthey'a i Windelbanda uwagę niemal każdej szkoły filozoficznej bez względu, czy się nazywa

marburską, badeńską, fenomenologiczną lub realistyczną. We Francji prąd ten przyjął inną postać, gdyż makroskopijnie spogląda tam na wielkie ruchy w społeczeństwie ludzkim nauka socjologiczna.

Odżyły wreszcie dawne tradycje, zwłaszcza heglowskie, wnosząc zagadnienia ogólne dziejów w ramy rozważań metafizycznych, gdzie wszystko, a szczególnie pytanie o sens dziejów rozstrzyga się z wyżyny ogólnego poglądu na świat i na życie.

Nie ulega wątpliwości, że grupa pierwsza zagadnień łączy się z grupą czwartą, tak jak grupa druga z trzecią, choć ostatecznie poprzez wszystkie idzie ten sam duch, to samo dążenie do zajęcia stanowiska wobec zhistoryzowanego przez czyny i myśli życia ludzkiego.

I. Trafnie zauważono, że kultura jest nie tylko wielkiem błogosławieństwem, ale i wielkiem zadaniem. O jej błogosławieństwie pamiętają wszyscy, wyciągając ręce po jej owoce; zapomina się natomiast częściej o tem, że kultura jest wielkiem zadaniem dla człowieka, który między innymi różni się od zwierzęcia tem, że nie rozpoczyna wszystkiego od nowa, lecz rozwija otrzymaną od poprzedniego pokolenia kulturę. Zadanie staje się coraz trudniejszym wobec tego, że rośnie skarb dóbr kulturalnych z każdym pokoleniem, które do odziedziczonej spuścizny dodaje własny dorobek. Bywają chwile, kiedy zadanie kulturalne spełnia się z coraz mniejszą radością, aż wreszcie dochodzi się do znużenia, zwłaszcza, że przekazywanie dóbr kulturalnych spada przeważnie na barki elity. Stoddard, socjolog amerykański, głosi otwarcie, że kultura stała się dla dzisiejszego człowieka ciężarem, tem bardziej, że wyczerpuje się dzielność biologiczna tych, którzy ją tworzą, a rośnie liczba tych, którzy podnoszą przeciwko niej bunt, nie umiejąc się podnieść do jej wyżyny wskutek słabszego uzdolnienia. Znużenie jednych, a bunt drugich, napełniają umysły zachodniej Europy lękiem o losy dorobku kulturalnego z tysięcy lat razem z chrześcijaństwem. Znużenie i wyczerpanie zachodniego cyklu kulturalnego głosi Spengler, twierdząc, że zamierają w nim wszystkie siły twórcze, jak w przekwitającym organizmie roślinnym. Giniemy, woła za Spenglerem także przedstawiciel filozofji życia, Müller-Freienfels, upatrując jednak źródło upadku

gdzieindziej. Giniemy, według niego, nie od wewnątrz, lecz od zewnątrz, giniemy nie dlatego, że śmierć i starczość mieszka w naszej krwi i życiu, lecz dlatego, że martwe wytwory cywilizacyjne, zaskrzeple instytucje społeczne, państwowe i ekonomiczne zabijają twórcze siły życia wiecznie młodego. Jeżeli u świtu dziejów szalała walka o byt, twarda i nieubłagana, usuwając z drogi wszystko, co słabe i niedołążne, to źle się stało, że jej miejsce zajęła cywilizacja ze swą standardyzacją wszystkiego, z zastygłymi formami i niezmiennością instytucyj. Stoimy na rozdrożu dziejów, kiedy trzeba nam wybierać między jednym a drugim, między życiem a stężalnymi systemami cywilizacyjnymi. Już tutaj zjawia się duch walki przeciwko konserwacji utrwalonych wytworów cywilizacyjnych, oraz hasło powrotu do instynktów i żywych impulsów, z których mają iść coraz nowe wybuchy kulturalne. Jednak wyraźnie do instynktu wielkich mas odwołuje się dopiero syndykalizm francuski pod natchnieniem Jerzego Sorela, a jeszcze więcej zwycięski w Rosji bolszewizm, który wydał walkę nie tylko ustrojowi kapitalistycznemu, ale całej dotychczasowej kulturze, uznając ją za epifenomen znienawidzonego systemu gospodarczego. Znużenie jednych i bunt drugich wywołały wszędzie, nie tylko w Rosji, nastawienie antyhistoryczne w stosunku do przeszłości i jego życia kulturalnego, oraz dążność do oderwania się od wszystkiego, co było. Historyzm oraz antyhistoryzm w życiu kulturalnym stały się palącymi zagadnieniami dla współczesnej filozofji dziejów.

Z gorącym protestem wystąpił na ostatnim Zjeździe filozofów w Oxfordzie Benedetto Croce przeciw antyhistoryzmowi, który w sposób najjaskrawszy wypowiedział się jako futuryzm w sztuce i literaturze. Futuryzm ogarniał jednak stopniowo całą dziedzinę życia, zwalczając gwałtownie wszelką tradycję, bo chce stwarzać przyszłość bez przeszłości, głosi hasło siły dla siły, czynu dla czynu, hasło nowości dla nowości, — zapowiada, że nadchodzi znowu życie nowe, *vita nuova*, chociaż w istocie rzeczy on sam jest tylko gorączką i chorobą, które niosą ze sobą słabość i niewolę. Futuryzm bywał czasem płodnym, kiedy przeciwstawiając się przeszłości, przynosił z sobą istotnie nowe wartości; płodnym było chrześcijaństwo, bo dało światu twórczą ideę miłości, płodnym był wiek oświecenia, bo wprowadził



w życie wolność i humanitaryzm. Tymczasem futuryzm dzisiejszy zapewnia wprawdzie, że zaczynają się nowe światy, nowe pojęcia i nowe dzieje, ale narazie widać tylko to, że futuryzm zrywa z dotychczasową kulturą. Ilekroć zbliżało się istotnie nowe, bogate życie, towarzyszyły mu zawsze dwa zjawiska, dreszcz radości na myśl tego, co będzie, oraz potężny czar, który szedł z nowych ideałów, a jedno i drugie rodziło się ostatecznie ze wspólnego źródła miłości do życia. Jeżeli tak, to chyba idziemy tylko do barbarzyństwa i tylko do anty-Europę, a nie do nowego życia, gdyż struny miłości odzywają się u futurystów albo słabo albo fałszywie. Kto zatem walczy przeciw futuryzmowi kulturalnemu, walczy za Europę, w której mimo wszystko górowały w dziejach dwie twórcze siły: miłości i wolności.

W niezwykle sposób zbliżają się do poglądów Crocego myśli emigranta rosyjskiego i filozofa, Mikołaja Bierdjajewa, rzucone na olbrzymie tło prądów kulturalnych i cywilizacyjnych. Kultura żyjąc, zdaniem Bierdjajewa, duchem i nawewnątrz, nawiązuje do tradycji dziejowej; cywilizacja, żyjąc ciałem i nazewnątrz w ciągłym postępie technicznym, zwraca się całkiem do przyszłości. Hasłem futuryzmu stało się życie nazewnątrz, to, które tonie w środkach, zapominając o celach, to, które się rozбивa na części składowe świata, straciwszy swój podmiot i wewnętrzną jedność. Futuryzmem trzeba nazwać nowe dążności cywilizacyjne, ponieważ rozszerzają na całe życie to, co się już dokonało w sztuce i literaturze. Picasso stracił zdolność do widzenia człowieka w jego całości tak, jak wyszedł z rąk Stwórcy i jak go widziała epoka renesansu; on patrzy nań inaczej, bo go musi rozłożyć na części, by się dobrać do prafর্ম jego istoty. Wprowadza więc w swe obrazy surowe anonsy dziennikarskie czy zawartość śmietnika, bo to wszystko jako wyobrażenia wchodzi w skład dzisiejszego człowieka, ale człowiek jako całość i osobowość zupełnie dla niego nie istnieje. Andrzej Bielyj w romansie *Petersburg* przypatruje się z zainteresowaniem, jak jego bohater rzuca się w przepaść kosmiczną na to, ażeby jego części składowe zmieszały się z pierwiastkami wirującej wkoło mgławicy. Ginie osobowość ludzka, wchłaniana przez kolektywizm społeczny i kosmiczny. Rosja przeżywa proces dehumanizacji i depersonalizacji w formie daleko

ostrzejszej aniżeli inne kraje. Tliło w niej zrazu życie kulturalne, ale niebawem zrodziły się w niej dwa sprzeczne prądy, z których jeden dążył do transfiguracji religijnej, drugi do transfiguracji społecznej i komunistycznej. O tlejącem życiu kulturalnem w Rosji można jeszcze mówić, kiedy się myśli o czasach Aleksandra I i Puszkina, ale już w okresie wielkiej literatury zjawia się silna i chorobliwa tęsknota do transfiguracji religijnej, tęsknota, która trwa od Chomjakowa i wszystkich słowianofilów poprzez Dostojewskiego i Tołstoja aż do wybuchu rewolucji bolszewickiej. Wielcy pisarze zarzucali zachodniej Europie, że zatraciła swą kulturę, a weszła na drogę materialnej cywilizacji, że zatraciła ducha, a uwielbiła ciało. Twórczość wszystkich wielkich duchów rosyjskich płynęła z bólu, z palącej zgryzoty i troski o to, czy Wschód potrafi zachować swą żywą religijność, skoro tak słabą była jego kultura, tak wielka siła barbarzyństwa, a równocześnie działała z żywiołową potęgą tęsknota do transfiguracji materialnej i komunistycznej. Zwyciężyła siła kolektywizmu, która gwałtownie rozrywa związki z przeszłością i depersonalizując człowieka, stwarza z niego martwy automat.

Zakończmy obraz kilku uwagami krytycznymi:

1. Pod ogólnemi hasłami historyzmu i antyhistoryzmu toczy się walka między dwoma światopoglądami. Prof. Wł. L. Jaworski byłby powiedział, że antyhistoryzm myśli analitycznie i racjonalistycznie, że widzi części a nie całości, natomiast historyzm myśli organicznie, całościowo i uniwersalistycznie. Ale to byłyby jedynie drogi, na których dochodzi się do dwu odmiennych zapatrywań na człowieka. Na drodze pierwszej depersonalizuje się ludzi, ujmując ich jako automaty i atomy, które nie mają sobie nic do zakomunikowania i przekazania; na drodze drugiej ujmuje się ludzi jako osoby, które bogactwo swego życia duchowego potrafią drogą tradycji i symbolu przekazać drugim bez względu na różnice czasu i przestrzeni. Powstałe z tej współpracy dobro kulturalne nazwał Hegel duchem przedmiotowym, bo wchodzi ono jako ożywczy i karmiący duch w poszczególne jednostki ludzkie, ażeby je włączyć w ogólny prąd dziejowy jako osobowości przez tradycję historyczną wychowane. Walka między historyzmem a antyhistoryzmem, między kulturą Zachodu a bolszewizmem toczy się o ideał osobowości;

w walce cała psychologia wychowawcza staje po stronie ideału osobowości, zapewniając mu zwycięstwo nad ideałem automatu.

2. Pod hasłem walki między historyzmem i antyhistoryzmem kryje się także tragedia najgłębsza dzisiejszego człowieka. Jedną z istotnych cech współczesnego życia stanowi przewaga pierwiastka zmiennego nad stałym oraz stanowisko, jakie wobec tego zajmuje myśl teoretyczna. W greckiej filozofji poza Heraklitem duch ludzki widział istoty rzeczy w pierwiastkach stałych i z nimi łączył pojęcie wiedzy ścisłej, *episteme*, podczas gdy pierwiastki zmienne albo całkiem pomijał albo je przesunął do dziedziny: *doxa*, czyli do dziedziny poznania o charakterze prawdopodobieństwa. Dzisiaj nastawienie myśli jest inne, zwłaszcza w naukach historyczno-humanistycznych, gdzie ciągła zmiana stanowi samą istotę badanej rzeczywistości. Co się zmienia, to posiada charakter niekonieczny i relatywny, więc stopniowo relatywizowało się wszystko, czego się tknęła ręka historyka. Pod wpływem badań z punktu widzenia genetycznego wnikał relatywizm wszędzie, nie wyłączając filozofji, etyki i religii. Zhistoryzowawszy wszystko, człowiek współczesny przeżywa głęboką wewnętrzną antynomję, gdyż z jednej strony upatruje wszędzie wytwory płynnego strumienia dziejowego, a z drugiej strony szuka za wszelką cenę absolutu i stara się znaleźć stałą podstawę dla terażniejszości, której mu potrzeba dla ukształtowania przyszłych swych losów. Szukając niewzruszalnego stanowiska do oceny samych dziejów i stałej osi, około której wszystko się toczy, antyhistoryzm w metafizyce, etyce, czy nawet w logice zwalcza wprawdzie wyłączność genetycznego punktu widzenia przesadnego historyzmu, ale się bynajmniej nie utożsamia z antyhistoryzmem kulturalnym w Sowietach czy gdzieindziej, który nie rozumie, że za dzisiejszym człowiekiem stoi siła wychowawcza tysięcy lat, tak iż kto go od niej oderwie, zrobi z niego barbarzyńcę.

3. Jak przesadny historyzm relatywizuje wszystko przez pojęcie zmiany, tak może znowu wszystko podnieść do wyżyny absolutu przez ideę przeszłości. Wartość w tym wypadku posiada wszystko tylko dlatego, że już raz było, zamykając tem samem drogę dla przyszłości. Tymczasem jeżeli się zestawia z dziejami ludzkimi powszechną *mneme* w świecie żywej przyrody, to należy zauważyć, że pamięć jest siłą selekcyjną, która



odrzuca pierwiastki martwe, a zachowuje żywe, na to, by skupiać i potęgować twórcze siły. Żeby tworzyć, trzeba niejedno zapomnieć, a historyzm przesadny niczego zapomnieć nie umie. Przeciwno przesadnemu historyzmowi buntuje się nietylko człowiek słaby, który z powodu znikomych zdolności nie umie sięgnąć do wszystkich skarbów zgromadzonych w przeszłości kulturalnej, ale także człowiek silny, który rozumie, że życie niesie nam z sobą przeszłość, byśmy przez nią budowali przyszłość: *conservatio est continua creatio*.

II. Niema przesilenia w naukach historycznych, powtarzał jeszcze ośm lat temu Ernest Troeltsch, unosząc się nad tem, jak badania źródłowe idą coraz dalej, jak powstają nowe zagadnienia i wracają dawne, by je wyjaśnić w świetle nowych dokumentów. Przesilenie w naukach historycznych istnieje, powtarzano tego roku na zjeździe historyków literatury w Budapeszcie. Jak wytłumaczyć dwa tak sprzeczne z sobą zdania? Znużył się umysł ludzki pod wpływem gromadzenia coraz nowych materjałów i wiązania szczegółowych faktów w niekończące się łańcuchy przyczynowe. Materja poznania, powiedział Kant, jest ślepą bez formy tak, jak forma jest pustą bez materji. Uznawano coraz częściej, że materjały same są ślepe i martwe bez wielkich zagadnień, któreby je ożywiały. Nie chcę wkrazać w dziedziny obcych badań na to, ażeby wskazać, na czem polega przesilenie obecne w naukach historyczno-humanistycznych, bo wystarczy mi całkowicie moja własna dziedzina, zwłaszcza że może nigdzie indziej nie wypowiedziały się w sposób tak klasyczny, jak w pracach nad filozofją średniowieczną, różnice między dwoma sposobami myślenia historycznego, oraz konieczność ich współdziałania. Co się ukazało w tej dziedzinie przed rokiem 1880, było anemicznem i często pustem uogólnieniem, bez treści, nie wyjmując nawet prac tak znakomitego skądinąd Dilthey'a. Dopiero w tym roku rzucili Denifle i Ehrle hasło oparcia syntezy historii filozofji średniowiecznej na szerokich podstawach indukcyjnych przez zbadanie o ile możliwości wszystkich tekstów, które przez całe wieki kryły się w pyłach bibliotecznych. Dzięki tym wysiłkom zmienił się całkowicie historyczny obraz filozofji średniowiecznej, a razem z nim sąd o średniowieczu samem. Najpiękniejszym przykładem tej pracy u podstaw dla przygotowania materjałów ko-



niecznych dla naukowej syntezy jest może wielki program wydawniczy, który dzięki inicjatywie nauki polskiej urzeczywistnia się obecnie na terenie międzynarodowym. Kilka Akademii Umiejętności z różnych państw pracuje wspólnie we wszystkich starszych bibliotekach europejskich, ażeby przygotować materiały do wydania średniowiecznych tłumaczeń Arystotelesa; dopiero bowiem w ten sposób otrzymamy dokładny wgląd w olbrzymi proces recepcji filozofji Arystotelesowej przez wieki średnie. Takie prace są konieczne, bez nich nie można się ani o krok naprzód posunąć, ale mimo wszystko pozostają one martwe, jeżeli ich samych nie dotknie Eros filozoficzny przez ogólniejsze zagadnienia. Praca ciągła nad dokumentami i tekstem może tak dalece zaważyć nad umysłem badacza, że straci zmysł do wielkich pytań i form ujmowania. A jednak dopiero w formułowaniu zagadnień i ich rozwiązywaniu rozpoczyna się filozoficzne myślenie.

Łatwo dostrzec dwie metody w odtwarzaniu średniowiecznych systemów filozoficznych. Jedna rozkłada każdy system na idee jako na jego części składowe na to, ażeby je napowrót złożyć w całość mozaikową według własnego schematu; druga metoda postępuje wprost przeciwnie, dowodząc, że jak styl budynku zależy nie od części składowych, od cegieł i kamieni, lecz od ich układu, tak istota systemu filozoficznego polega na wewnętrznym układzie myśli, a nie na pewnej ilości idei, dowolnie z sobą skombinowanych. Wielu historyków pisało o średniowiecznym augustyniźmie, wyliczało główne jego idee w teorii poznania, w kosmologii, metafizyce i etyce, wskazywało, że jedne idee pochodziły z neoplatonizmu, drugie od Arabów i Żydów, a inne były oryginalne. Cała ta praca była pożyteczna, to prawda, ale dopiero Gilson wskazał, że augustynizm ma własny swój styl myślenia, ma swoją strukturę wewnętrzną i układ, które go odróżniają od każdego innego systemu. Odrębny styl myślenia posiada także tomizm, tak iż nie zna go bynajmniej ten, kto potrafi wyliczyć wszystkie myśli, zawarte w pismach Tomasza z Akwinu. Wobec tego powstało dalsze pytanie, czy mają za sobą rację ci, którzy mówią o istnieniu jakiejś jednej filozofji scholastycznej w wiekach średnich. Pytanie to powstało stosunkowo wcześniej i zdawało się, że odpowiedź na nie może być tylko jedna. Baumker,

De Wulf i inni dowodzili, że istnieje wspólny zrąb idei, który wchodzi we wszystkie średniowieczne systemy, tworząc istotny ich trzon, około którego układała się reszta myśli. Nie istniała i nie mogła istnieć żadna filozofja scholastyczna, zauważył na to wszystko w najnowszych czasach znowu Gilson, istniał tylko augustynizm, tomizm lub inny styl myślenia, a nie mogła istnieć składkowa filozofja scholastyczna, do którejby wchodziły powtarzające się we wszystkich systemach idee. Styl i własną strukturę posiadał augustynizm czy tomizm, lecz nigdy filozofja scholastyczna.

Umyślnie zapatrywania Gilsona przejawiam i nadaję im formę więcej teoretyczną, ażeby się jasno wyodrębniły dwa odmienne kierunki w opracowaniach filozofji średniowiecznej. Kto ujmuje system filozoficzny jako całość, posiadającą własną strukturę, uwolni w każdym razie wiedzę historyczną od ciężkiego balastu martwych i dodatkowych szczegółów, które jak jałowe piaski przesypują się z autora do autora, ze stulecia w stulecie. Nie ulega też wątpliwości, że tego rodzaju ujmowanie całościowe systemów i prądów myśli wprowadza w obraz historyczny żywe tętno, w którym wyczuwa się siłę twórczą całej przeszłości. Nie wynika stąd bynajmniej, jakoby trzeba lekceważyć pracę analityczną, nie, gdyż i ona służy do odstąpienia naczelných wiązań z obojętnej masy drobiazgów i wiekowego próchna. Jeżeli na zjeździe historyków literatury w Budapeszcie powtarzano, że kryzys w badaniach historycznych istnieje, to w głosach tych przemawiała siła selekcyjna dzisiejszego życia, która odwraca się od tego, co zawsze było martwym, a w tem, co obiera za podstawę do dalszej pracy, umie dojrzeć całość ponad częściami. Niema antyhistoryzmu w dążeniach całościowych, lecz odzywa się w nich zdrowy instynkt kulturalny, który wchodzi na nowe drogi na to, żeby przeszłość nie była dlań ciężarem, lecz źródłem dalszej twórczości: *conservatio est continua creatio*.

III. Także w trzeciej grupie zagadnień spotykamy się z błędnym historyzmem, aczkolwiek w znaczeniu odmiennem. Historyzmem nazywa Simmel realizm naiwny, który nie zna czy nie uznaje dla konstrukcyj historycznych żadnych założeń. Kiedy się zapytamy historyków zawodowych o przedmiot ich wiedzy, odpowiedzą nam wszyscy, że badają rzeczywistość

historyczną. Filozof jednak nęka swem pytaniem dalej, jak kiedyś Sokrates, bo mu chodzi o to, czym jest ta rzeczywistość historyczna, i tu rozpoczynają się trudności. Nie pomylimy się bardzo, twierdząc, że przynajmniej tyle istnieje odpowiedzi na pytanie, czym jest rzeczywistość historyczna, ile jest sposobów rozwiązania zagadnienia rzeczywistości w ogólnej gnozjologii. Sokrates pytałby jednak dalej, czym się różni rzeczywistość historyczna od każdej innej rzeczywistości. Odpowiedziano mu może, że rzeczywistość ta łączy się z czasem, z przeszłością, i dlatego inaczej się odnosimy do niej naszymi aktami poznawczymi, aniżeli do rzeczywistości przyrodniczej, którą mamy każdej chwili przed sobą. Dobrze, rzekłby Sokrates, ale istnieją przecież nauki przyrodnicze, które także badają fakta, dokonane w przeszłości, jak np. paleontologia i ogólnie wszystkie nauki, które stają na stanowisku genetycznym. Pouczyłby Sokratesa Windelband: Odróżniłem kiedyś w swej mowie rektorskiej nauki przyrodnicze od historyczno-humanistycznych ze względu na odrębne metody, których używają, gdyż pierwsze, przyrodnicze, są nomotetyczne, dążąc do ogólnych praw, a drugie są idjograficzne, bo opisują jednorazowe, niepowtarzalne zdarzenia. Pytałem o rzeczywistość historyczną, sprzeciwiłby się Sokrates, a ty mówisz o metodach, ale niech i tak będzie, tylko czy wy w szkole badeńskiej twierdzicie, że historyk opisuje wszystkie jednorazowe, niepowtarzalne zdarzenia, gdyż inaczej nigdy z tem nie skończycie. Bynajmniej, odpowiada H. Rickert, uczeń Windelbanda, rozwinąłem teorię mego nauczyciela, wprowadzając do niej myśl, że historyk dokonuje wśród zdarzeń wyboru, kierując się ich wartością. Nie skończyliśmy dyskusji o rzeczywistości, powie Sokrates, a już wprowadzasz pojęcie nowe wartości, więc pytam, co to jest wartość, a nie przestanę pytać dalej jeszcze i o to, czym jest rzeczywistość i to historyczna; nazwaliście mnie intelektualistą, lecz zostawiłem wam hasło: poznaj siebie samego. Zapomnieliście o tem, że na dnie wszystkich waszych teoryj tai się dążenie do wyzwolenia waszego z determinizmu historycznego, a tylko nie macie odwagi, ażeby odrazu i otwarcie wypowiedzieć trzy wyrazy: myśl, uczucie i wolność, upierając się przy samej myśli.

Trzeba przyznać, że mamy obecnie trzy odpowiedzi na pytanie, czym jest rzeczywistość historyczna: jedną dają realisci,



drugą idealisci intelektualistyczni, trzecią idealisci woluntarystyczni. To są trzy odpowiedzi typowe, pomiędzy którymi możemy odnaleźć szereg form przejściowych. Nie tutaj miejsce i czas na to, żeby wszystkie szczegółowo rozwijać; wystarczy zaznaczyć, że teorię realistyczną rozbudował między innymi W. Stern w ramach swego personalizmu, teorię idealizmu intelektualistycznego rozwinął Simmel, teorię ostatnią idealizmu woluntarystycznego Teodor Lessing.

W codziennym życiu odróżnia się skrupulatnie rzeczy i osoby, bo każdy żąda, żeby się do niego odnoszono jako do osoby a nie do rzeczy. Przypomina się więc starannie, że osoba posiada życie duchowe, którego nie ma żadna rzecz na świecie. Chociaż tak było i jeszcze jest w życiu codziennym, to w świecie myśli teoretycznej już się oddawna wszystko zmieniło. Wskutek rozwoju nauk przyrodniczych powstał sposób myślenia mechanistyczny, który się zakończył światopoglądem wrogim wszelkiemu personalizmowi, materjalizmowi i naturalizmowi. Przeciw tej dążności do depersonalizacji wystąpił W. Stern, ale równocześnie zmienił samo pojęcie osoby. Uznał, że osoba jest wprawdzie wielością, ale jeszcze bardziej jest jednością, jest *unitas multiplex*; uznał, że osoba posiada wprawdzie wielość funkcji, ale wszystkie zmiernają do jednego, wewnętrznego celu. Sądzi Stern, że przewyciężył dualizm, bo uznał osobę za psychofizycznie neutralną, że przewyciężył zarazem materjalizm i naturalizm, wprowadzając w swój pogląd powszechną teleologię wewnętrzną. Jak łączy Stern z personalizmem filozofję dziejów? Każda osoba dąży, według niego, do własnego zachowania i rozwoju przez szereg aktów. Osobami są nie tylko jednostki ludzkie, ale także wszystkie byty w dół i w górę, materjalne i duchowe; osobami są wreszcie wszelkie ugrupowania, nie wyłączając społeczeństwa ludzkiego. Najważniejszym jest teraz pytanie, jak w ramach tej teorii przedstawiają się zdarzenia historyczne. Otóż należą do nich takie fakty, przez które osoba poszczególna czy zbiorowa dąży do swego zachowania i rozwoju. Jednak prąd dziejowy nie utożsamia się z ogólnym prądem biologicznym, w którym zawiera się pojęcie ewolucji. Do ewolucji biologicznej wystarcza ruch od przeszłości do terażniejszości; do strumienia dziejowego i składających się nań zdarzeń ruch ten także jest koniecznym, ale wcale nie



wystarcza, bo historyczność powstaje dopiero wtenczas, kiedy do *mneme* biologicznej, do ruchu z przeszłości w terażniejszość dołącza się ruch w kierunku odwrotnym, z terażniejszości w przeszłość. Narodziny historycznej osobowości dokonują się w chwili, kiedy przez swą świadomość i tradycję umie sięgnąć w przeszłość na to, żeby w żywym kontakcie z jej kulturą spełniać szeregi czynów dla zachowania własnego rozwoju. Poszczególni ludzie, narody i państwa działają jako osobowości historyczne dopiero wówczas, kiedy świadomość i tradycja łączą je z przeszłością. Nie każda zmiana w sobie posiada dziejowe znaczenie, lecz tylko ta, która zostawia w niej istotny i trwały ślad, tylko ta, co zdoła przekroczyć próg absolutny lub względny wartości dziejowej. Dodać tylko trzeba, że co jest zdarzeniem historycznym dla poszczególnych jednostek, to nie musi wcale być zdarzeniem dla osoby wyższego rzędu, dla narodu lub państwa. Streszczając poglądy Sterna, powiemy: 1. że jego personalizm umieszcza dzieje w świecie realnym i od myśli historyka niezależnym, — 2. że wyzwala człowieka z mechanizmu dziejowego raczej przez myśl o ruchu wstecznym świadomości od terażniejszości ku przeszłości, aniżeli przez samą celowość. Aczkolwiek więc Stern wyłączył zrazu świadomość i życie duchowe z pojęcia osoby, sądząc, że sama powszechna celowość wystarcza do przełamania materializmu i naturalizmu, to jednak musiał przyznać, że osoba tylko o tyle staje się historyczną, o ile umie sobie uprzytomnić swój związek z przeszłością kulturalną w społeczności, do której przynależy: tylko w ten sposób przeszłość staje się siłą twórczą w terażniejszości.

Z determinizmu materialistycznego usiłuje wyzwolić człowieka także idealizm intelektualistyczny, ale raczej przez historyka, który dzieje pisze, aniżeli przez osobistości, które dzieje tworzą. Różnica ta wynika z odrębnego nastawienia się myśli do rzeczywistości. G. Simmel np. pisał swe *Zagadnienia historyczno-filozoficzne* przeciwko realizmowi historycznemu. Z dwóch źródeł szła, jego zdaniem, na człowieka z mora determinizmu i wewnętrznej niewoli, raz z otaczającej go przyrody, powtórę z toczących się wraz z nim dziejów. Pierwsze niebezpieczeństwo zażegnał Kant, kiedy wskazał, że materja poznania, idąca ze świata zewnętrznego, determinuje się przez czynniki *a priori*

podmiotu poznającego. Poczul się więc człowiek wolnym w stosunku do przyrody, ale musiał się jeszcze uwolnić od widma determinizmu dziejowego. Metoda uwolnienia była i w drugim razie ta sama, bo należało zapytać, czy także dziejów jako materji poznania nie kształtuje duch ludzki przez właściwe sobie kategorie. Stara się więc Simmel udowodnić, że istnieje szereg czynników *a priori*, przez które nasz umysł kształtuje w historii prąd własnych dziejów. Uwolnił w ten sposób idealizm człowieka z determinizmu, lecz równocześnie złączył istotę rzeczywistości historycznej z podmiotem poznającym.

Z wolą i czynnikiem uczuciowym związał historję idealizm woluntarystyczny. Już Nietzsche zwracał uwagę na doniosłą rolę pierwiastka emocjonalnego w historii, kiedy rozmaite jej rodzaje uzależnił niemal od klasyfikacji życia wzruszeniowego. Pisano, według niego, historję albo z szacunku, albo z ciekawości, albo wreszcie z wewnętrznej potrzeby uwielbienia pierwiastka bohaterskiego; z uczucia szacunku powstała historja antykwaryczna, z uczucia ciekawości krytyczna, z uczucia podziwu dla bohaterstwa — monumentalna. Dalej idzie T. Lessing, kiedy twierdzi, że historja (podobnie jak sztuka) ma jedyne swe źródło w życiu uczuciowym, tylko z niego czerpie swe natchnienie i tylko pod jego wpływem snuje różnobarwną swą przędzę. To też historja wcale nie jest wiedzą, bo wiedza rzeczywistość odtwarza, a historja raczej z niej uwalnia; wiedza życie mechanizuje, sprowadzając je do ruchu, historja życie mnoży, stwarzając dla niego świat iluzyj i mytu; wiedza opiera się na intelekcie, historja na uczuciu i aktach woli; wiedza szuka związków przyczynowych, historja wnosi w zdarzenia związki celowe.

Każdy spogląda na świat własnymi oczyma, widząc go w kolorach, czy też innemi kolorami go zabarwiając. Historyk patrzy na fakty oczyma ideałów i utopij, patrzy oczyma, w których pali się miłość do jednych wypadków a nienawiść do drugich, lub wreszcie drzemie obojętność do całej reszty, tak iż tylko to, co obejmuje miłością i nienawiścią, podnosi do wyżyny zdarzeń dziejowych, budując stąd swoją iluzję. Nikt nie pisze *sine ira et studio*, bez miłości i nienawiści, gdyż bez tych dwóch uczuć można materiał jedynie zbierać, lecz nie można z niego nic zbudować. Jeżeli się ma koniecznie mówić o cha-

rakterze naukowym historii, to tytuł ten może przysługiwać tylko zbieraczowi dokumentów, a nigdy architekcie. Przez akty woli a nie przez akty rozumu stylizuje historyk materiał, podnosząc jedne wypadki do wyżyny zdarzeń historycznych, a duże pomijając. Wypadki same przez się toną w ogólnej szarzyźnie dokonujących się zmian, a stają się dopiero zdarzeniami historycznymi przez akt woli historyka, gdyż wypadki jak materiały intuicyjne u Kanta są ślepe, ideały jak formy kantowskie są puste, a dopiero łącząc się w jedną całość, tworzą zdarzenia historyczne. Nie należy też sądzić, jakoby historyk razem ze swymi ideałami przystępował do gotowego już na zewnątrz substratu dziejowego na to, żeby go jeszcze raz podać w obrazie historycznym: poza twórczą bowiem świadomością historyka, poza mytami i obrazami, które z własnego wydobyl serca, naprózno by się szukało jakichkolwiek dziejów w sobie. Na drodze takiego rozumowania oddalamy się z Lessingiem stopniowo od świata rzeczywistości razem z dręczącymi zagadnieniami w stosunku człowieka do kosmosu, a wchodzimy w świat legendy i mytu, wyczarowanych z głębin uczucia.

Lessing spotkał się z żywym protestem zarówno u historyków jak i u filozofów, ale nie u wszystkich, gdyż np. Hans Driesch, przyjął główne dzieło Lessinga do swego wydawnictwa i uznał, że sam będzie musiał pod jego wpływem poddać rewizji niektóre swe zapatrywania. W każdym razie rozważania nasze doprowadzają do wniosku, że według realistów historyk rzeczywistość odtwarza, według idealistów intelektualistycznych rzeczywistość kształtuje, według idealistów woluntarystycznych z rzeczywistości uwalnia, wprowadzając nas w świat własnych wytworów uczuciowych. We wszystkich trzech przytoczonych poglądach tkwi wspólna i utajona dążność do uwolnienia człowieka od widma żelaznej konieczności dziejowej. W idealizmie jednego i drugiego rodzaju indeterminizm zjawia się w obrębie opracowań historycznych, w personalizmie utrzymuje się w granicach rzeczywistości przez podwójną ideę powszechnej celowości i świadomego poczucia związku z przeszłością kulturalną. Wraca więc w personalizmie Sterna na innej drodze to życie duchowe, które zostało zrazu wykluczone z pojęcia osoby, wraca to, co jest warunkiem koniecznym wartościowania i wolności.



Daleko wyraźniej niż u Sterna wypowiada się dążność do wyzwolenia z determinizmu u innych realistów, kiedy twierdzą, że u początku dziejów jako główne ich źródło znajduje się wolność ludzkiego działania. J. Chevalier chciałby wolność człowieka jako twórcy dziejów złączyć z ogólnym indeterminizmem w świecie, jaki się dzisiaj zjawia w poglądach na budowę kosmosu u księcia de Broglie lub Heisenberga. W ten sposób uzasadniali wolność działania ludzkiego już raz epikurejczycy, ale determinizm kosmologiczny znowu wrócił i zawsze wracać będzie, tak iż kosmologiczne uzasadnienie wolności woli posiada zawsze wartość bardzo problematyczną. Wolnej woli jako głównego źródła dziejów bronił w Księdze pamiątkowej ku uczczeniu H. Driescha i na Zjeździe w Oxfordzie przedewszystkiem czeski biolog, Emanuel Rádl, dowodząc równocześnie, że za dzieje i ich kierunek spada odpowiedzialność na człowieka. Nawet ewolucja twórcza i rozpęd życiowy Bergsona nosi w sobie, zdaniem Rádla, zbyt wiele śladów z rozumowań nad światem roślinnym i zwierzęcym, zbyt wiele zawiera w sobie naturalizmu, tak iż toną w nich pierwiastki duchowe, cywilizacyjne i ściśle historyczne. Na miejsce ewolucji należy wprowadzić pojęcie cywilizacji, jako rzeczywistości *sui generis*, gdzie staje do pracy wolny i odpowiedzialny za swe czyny człowiek, ażeby z przeszłości obrać to, co może służyć jako pierwiastek twórczy do budowania jutra. W sposób niespodziewany dochodzimy w gnozjologicznych rozumowaniach do wniosku, że kto dzisiaj chce konserwować, musi tworzyć, a kto chce tworzyć, musi w sobie wyczuć tętno kulturalnego życia z przeszłości: *conservatio est continua creatio*.

IV. Ponieważ czwarta grupa zagadnień wkracza całkowicie w dziedzinę metafizyki, pytając się o sens dziejów ludzkich, więc można ją rozważać tylko w szerokich ramach poglądu na życie, albo też w szerszych jeszcze ramach poglądu na świat. Prawda, że historyzm sięgnął także do metafizyki, do samych poglądów na świat i na życie, uważając je za wyrazy zmiennych warunków społecznych i historycznych, ale reakcja przeciwko niemu dokonuje się pod ogólnem hasłem prawa do myślenia. Historyzm podobnie jak psychologizm nie umie się podnieść do zrozumienia tego, że pogląd na świat, jak wszelkie poznanie, trzeba rozpatrywać także ze strony treści i jej sto-



sunku do przedmiotu i rzeczywistości, a nie tylko ze strony podmiotu jednostkowego lub zbiorowego, gdyż inaczej wszelka myśl będzie pożerała siebie samą, co na szczęście nie dzieje się u wszystkich filozofów. Jeżeli wrócimy do trzech sposobów rozwiązania zagadnienia rzeczywistości historycznej, to możemy narazie powiedzieć, że pytanie o sens w dziejach zgadza się z realizmem, a nie z idealizmem w obydwu jego formach, gdyż w idealizmie historyk sens w dzieje, a raczej w historję wnosi, ale go sam w dziejach nie znajduje. Zająwszy więc stanowisko realistyczne, można pytać o sens w dziejach albo ze strony człowieka albo ze strony najwyższego Absolutu. Pytajmy najpierw ze strony ludzkiej.

Możemy mówić o sensie w dziejach tylko wówczas, kiedy wszelkie składowe ich fakty będziemy uważali tak samo, jak mowę, za wyraz myśli i dążeń ludzkich. Poszczególne głosy czy grupy pisanych liter mają dlatego dla nas sens, że jako symbole wskazują poza siebie na sądy, pojęcia i istniejące między nimi związki logiczne, tak iż powstaje stąd całość, gdzie wszystko nawzajem przyczynia się do swego przez nas zrozumienia. Czy więc dzieje mają jakiś sens, jeżeli je ujmemy jako wyraz myśli i dążeń ludzkich? Mają go i nie mają, tak, jak i nasza mowa. Ludzie działają i mówią raz trafnie i z myślą, drugi raz bez sensu i idei kierowniczej. W każdym razie ilekroć chcemy dotrzeć do sensu w życiu jednostek czy olbrzymich grup społecznych, staramy się odgadnąć motywy, kierownicze ideje i źródła uczuciowe ich działania, gdyż inaczej wszystko tonie nam w mrokach. Gdyby człowiek nie uznawał żadnych celów, żadnych wartości, ani ich w życie nie wcielał, toby nie było nawet komu pytać o sens w dziejach, a tem mniej nie byłoby komu sens w dziejach ucieleśniać. Wartościowanie zaś zależy ostatecznie od poglądu na świat i na życie, tak iż otrzymamy tyle zapatrywań metafizycznych na dzieje, ile powstało zapatrywań na samą istotę człowieka. Ilekroć chcemy sobie zdać sprawę z tego, czym jest człowiek, sięgamy po odpowiedź albo do religji, albo do filozofji, albo wreszcie do nauk przyrodniczych.

Religja chrześcijańska opowiada o człowieku upadłym, *homo lapsus*, i o jego zbawieniu przez łaskę. To też pogląd religijny widzi w dziejach olbrzymi dramat, przez który czło-

wiek zdąży do ostatecznego wyzwolenia. Przemówiły w ostatnich czasach z tego stanowiska trzy typy: katolicki, protestancki i prawosławny w dziełach P. Wusta, E. Troeltscha i Bierdjajewa. Porównując ze sobą te trzy ujęcia dziejów, zauważymy, że we wszystkich na pierwszy plan występuje pierwiastek moralny, ale na różnym tle światła i cieni. Znamieniem jest to, że najwięcej cieni, najwięcej pesymizmu zjawia się w typie prawosławnym.

Z filozoficznego stanowiska określono człowieka jako *homo sapiens* najpierw w filozofii greckiej, a potem drogą tradycji poprzez wieki średnie doszło to pojęcie aż do naszych czasów, stając się niemal własnością powszechną. Do tej idei człowieka nawiązał mimo wszystko Hegel, chociaż pojmował rozwój dziejowy jako proces dialektyczny, który siłą fatum wkracza nawet w myśl Absolutu.

Pod wpływem nauk przyrodniczych kształtuje się dziś stopniowo nowy pogląd na człowieka, który zaczyna wnikać w umysłowość współczesną. Według niego człowiek jako *homo faber* odczuwa w sobie przedewszystkiem niezliczone popędy, z których z największą i najpierwotniejszą siłą odzywają się trzy: 1. do własnego zachowania przez karmienie, 2. do rozrostu i mocy, 3. do zachowania gatunku. Do każdego z tych trzech popędów nawiązuje pewien rodzaj pojmowania dziejów. Z popędu do odżywiania wyprowadza Marx pogląd ekonomiczny na dzieje, twierdząc, że czynnik gospodarczy stanowi główną sprężynę dla każdego czynu, a cała reszta kultury jest tylko epifenomenem. Popęd do mocy wypowiedział się w poglądach Machiavela, Hobbesa, Nietzschego i Lorentza. Jako główne źródło dziejów ludzkich występuje wreszcie popęd do zachowania gatunku nie tylko u Freuda, lecz także u Gumplowicza i Gobineau.

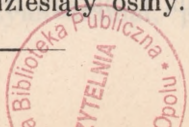
Po tej klasyfikacji poglądów na człowieka, wziętej z M. Schelera, trzeba się zapytać, czy także w życiu realnym tak wszystko się dzieli i wyosabnia, jak w abstrakcyjnym myśleniu, czy istnieje gdzieś czysty *homo sapiens*, a gdzieindziej *homo faber* lub *homo lapsus*, albo czy też wszędzie istnieje wyłącznie jeden lub drugi. Nie ulega wątpliwości, że człowiek z kości i krwi, którego spotykamy w codziennym życiu, jest *sapiens*, *faber* i *lapsus* zarazem, idzie w górę i w dół w swoim osobistym rozwoju, i dlatego trzeba ostatecznie także w myśli

złączyć to, co w procesie abstrakcyjnym rozdzielono. Szkicuję tylko pogląd na człowieka, zawarty w systemie filozoficznym, który sam przyjmuję.

Według niego człowiek odczuwa w sobie szereg popędów, płynących z jego najgłębszej istoty oraz z dyspozycji częścią wrodzonych, częścią nabytych. Nie ulega wątpliwości, że z istoty ludzkiej idzie popęd do zachowania i rozwoju zarówno własnego jestestwa jak i gatunku — wraz z dążnością do życia społecznego, ale i to pewna, że często zapomina się dzisiaj o tej sile żywiołowej w człowieku, o której wspomina Arystoteles w pierwszym zdaniu *Metafizyki*: wszyscy ludzie z natury swojej dążą do poznania. A jednak przez nią człowiek spełnia swój wewnętrzny cel, stając się coraz więcej człowiekiem i jednostkowo i zbiorowo, przez nią łączy się z całą przeszłością kulturalną, ażeby dalej tworzyć swoje dzieje. Dzieje te rozumie dzisiejszy człowiek dlatego, że są zrozumiałe, że mają sens, że je tworzy *homo sapiens*, który zbudował cały nowy świat symbolów kulturalnych, odsłaniających nam dawne ludzkie myśli, uczucia i tęsknoty.

Zanim ujmijemy zagadnienie sensu świata w dziejach ze strony Boga, chcę wspomnieć znów o tej idei przyjmowanego przeze mnie systemu filozoficznego, która wstrząsa do głębi swą potęgą. Mam na myśli ideę immanencji Boga w świecie i Jego transcendencji. Bóg jest immanentnie w wszechświecie i w nas samych, sprawiając, że wszystkie byty istnieją; jest Bóg zarazem transcendentny poza i ponad wszechświatem, ponieważ się z nim nie utożsamia. Skoro tak, więc Bóg jest bliżej ludzi, aniżeli oni sami sobie, sprawiając, że są tem a nie czem innym, posiadają twórczą naturę ludzką, która wypowiada się najpełniej w własnych swych dziejach, urzeczywistniając tem samym ideę Bożą człowieczeństwa.

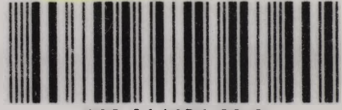
Podtrzymywanie w bycie wszechświata przez Boga nie różni się realnie od ciągłego stwarzania: *conservatio est continua creatio*. Tkwi w tem także dla dzisiejszego człowieka głośny apel, by, naśladować Boga w Jego stwórczym akcie, o ile może i analogicznie, ratował kulturę, ciągle ją dalej tworząc. To też w imię tej „Miłości co wprawia w ruch słońce i gwiazdy“ i dzieje, otwieram nowy rok akademicki od założenia Uniwersytetu pięćset sześdziesiąty ósmy.





Wojewódzka Biblioteka  
Publiczna w Opolu

**CM 314686**



000-314686-00-0