

*Waldemar Czajkowski*  
Politechnika Śląska

## **O możliwości filozofii Historii**

Wzajemne pozdrowienie filozofów powinno brzmieć „Nie spiesz się”.

L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*

[...] filozofowie często pakują się w kłopoty, usiłując całkiem sensowne kontinua przekształcić w dychotomie.

N. Chomsky, w rozmowie z H. Putnamem, *Wiele twarzy realizmu*

### **1. Cztery uwagi wstępne (dwie historiozoficzne i dwie pojęciowe)**

1.1. Polityka (mimo kryzysu, opowieści o „postpolityce”) nie traci, lecz – przeciwnie – zyskuje na znaczeniu. Nie zmniejsza się, lecz wzrasta zakres niezbędnych regulacji (a więc rozstrzygnięć politycznych, być może – założmy hipotetycznie – polegających niekiedy na rezygnacji z jakichkolwiek nakazów i zakazów w pewnym obszarze życia). Migracje, inżynieria genetyczna (GMO, ale także – istniejąca dopiero w załączkowej postaci – inżynieria przekształcająca genom człowieka), klimat, energia nuklearna, sztuczna inteligencja, handel narkotykami i handel bronią... – to tylko fragment długiej listy tematów, za którymi kryją się złożone problemy (polityczne), domagające się rozwiązania. Zarówno sama liczba problemów, z którymi musi się dziś mierzyć polityka, jak i ich różnorodność i złożoność – są znacznie większe niż w przeszłości. Polityka stała się bez porównania trudniejsza niż dawniej. Jej (skądinąd rzeczywisty i raczej głęboki) kryzys polega, jak sądzę, m.in. na tym, że myślenie o polityce, jej instytucjonalna infrastruktura, a także jej „ludzka strona” (kompetencje, sposób rekrutacji itd.) są ciągle zakorzenione w mniej czy bardziej odległej przeszłości; nawet jeśli ulegają jakiejś ewolucji, to wciąż nie są na miarę wyzwań, które stawia polityce rozwój nauki i technologii, globalizacja itd.

1.2. Jestem przekonany, że polityka XXI w. – ze względu na swą złożoność przedmiotową (nomologiczną), a także z uwagi na swą złożoność („wielowymia-

rowość”, niejednoznaczność...) aksjologiczną – potrzebuje (w stopniu znacznie większym niż kiedykolwiek w przeszłości) filozoficznego fundamentu; istnieje więc (mówiąc językiem Jerzego Kmity) „obiektywne zapotrzebowanie” na filozofię polityki (czy – jak to się mówi niekiedy, raczej niezbyt zgrabnie – filozofię polityczną). Oczywiście, filozofia polityki nie tylko istnieje, ale bujnie się rozwija. Czy jest – w swym kształcie aktualnym – na miarę wyzwań stojących dziś przed polityką? To temat (co najmniej) na osobny artykuł; nie sposób więc dyskutować go w tym miejscu. Ograniczyć się muszę do wyrażenia mego poglądu w tej sprawie, odkładając jego uzasadnienie na inną okazję. Uważam, że filozofia polityki – jakkolwiek, przynajmniej w pracach swych najwybitniejszych przedstawicieli, wnikliwa, interesująca itp. – nie jest jeszcze w stanie odegrać roli rzeczywistego fundamentu polityki. Czy w dającej się przewidzieć przyszłości filozofia polityki rozwinie się tak, by rolę tę była w stanie spełniać? – Sądzę, że jest to możliwe. A czy możliwość ta zostanie zaktualizowana (i kiedy) – to już pytanie, na które odpowiedź zależy m.in. od naszych (filozofów) postaw.

Trzeba dodać, że nawet zakładając, że ewolucja filozofii polityki przebiegać będzie w „pożądanym” kierunku, nie możemy być pewni, że filozofia polityki faktycznie odegra istotną rolę w przezwyciężeniu kryzysu polityki: istnienie narzędzia nie gwarantuje tego, że zostanie ono (właściwie) użyte. Jeśli jednak uważamy, że zmiana charakteru polityki jest pożądana, a filozofia polityki jest takiej zmiany niezbędnym narzędziem, to mamy istotne powody, by angażować się w pracę nad stworzeniem tego narzędzia.

1.3. Kilka słów trzeba poświęcić pojęciu filozofii polityki, a więc także – pojęciu polityki. To znowu niezwykle obszerne zagadnienie. Ograniczyć się więc muszę do krótkiej charakterystyki przyjętej tu interpretacji pojęcia „polityka”, bez jej konfrontowania z innymi interpretacjami, a nawet – bez wskazywania racji stojących za tą interpretacyjną decyzją. Przyjmuję więc, po pierwsze, że polityka jest pewnym zbiorem (jakoś uporządkowanym – także tę kwestię pomijam) działań kolektywnych. Po drugie, zakładam, że działania te są działaniami drugiego (być może także – trzeciego itd.) rzędu: ich przedmiotem są inne działania (np. produkcyjne, artystyczne, seksualne itd.). Można by rzec, że polegają one na regulowaniu innych działań, a więc – w szczególności – na ich inicjowaniu (w tym: zmuszaniu do ich podejmowania) lub zapobieganiu im (w tym: na utrudnianiu/uniemożliwianiu ich podejmowania, lub karaniu za ich podjęcie). A mówiąc jeszcze inaczej: polityka polega na przekształcaniu (tworzeniu i niszczeniu) struktur społecznych; jest więc przejawem refleksywności (samozwrotności) charakterystycznej dla rzeczywistości społecznej.

Jakkolwiek chcielibyśmy charakteryzować działanie kolektywne, musimy – jeśli tylko chcemy uniknąć „społecznej mistyki” (kryjącej się niekiedy np. za sformułowaniem „państwo pragnie” i wielu podobnymi) – założyć, że jest ono czymś „nadbudowanym” nad zbiorem działań indywidualnych (jakimś ich sys-

temem, układem itp.). Inaczej mówiąc: można rozmaicie interpretować naturę relacji między pewną całością, jaką jest działanie kolektywne, a jego elementami – działaniami indywidualnymi; można też żywić różne przekonania na temat wpływu wywieranego przez całość (działanie kolektywne) na jej elementy (działania indywidualne) – mamy tu wszak do czynienia ze szczególnym przypadkiem jednego z fundamentalnych (i trudnych) problemów ontologicznych, jakim jest problem relacji „całość – części”. Nie sposób jednak sensownie twierdzić, że możliwa jest całość bez części.

Jeśli więc zgodzimy się, że działanie kolektywne jest jakimś systemem działań indywidualnych, to będziemy mieli prawo przypuścić, że struktura działania kolektywnego jest jakoś „pochodna”, a zarazem – analogiczna, wobec struktury działania indywidualnego. Przy bardziej szczegółowych analizach trzeba się z pewnością liczyć z licznymi komplikacjami. Sądzę jednak, że dopuszczalne jest – na pewnym poziomie ogólności rozważań – przyjęcie założenia o identyczności struktury działania indywidualnego i kolektywnego. Oczywiście, strukturę działania indywidualnego opisywać można na różne sposoby. Tu przyjmę jeden z najprostszych modeli, znany pod nazwą „interpretacji humanistycznej”, który (w nawiązaniu m.in. do badań Richarda Jeffreya) zbudował Jerzy Kmita. Jak pamiętamy, działanie (indywidualne) jest swego rodzaju funkcją (w sensie matematycznym) wiedzy działającego podmiotu oraz jego wartości<sup>1</sup>. Zakładam, że ta sama struktura charakteryzuje również działanie kolektywne: także i w nim wyróżnić można wiedzę i wartości podmiotu (w tym wypadku kolektywnego). Widać od razu, że nawet przyjęcie bardzo prostego modelu działania indywidualnego oraz zastosowanie go także do działania kolektywnego rodzi wiele trudnych problemów teoretycznych, związanych z przechodzeniem od wiedzy i wartości poszczególnych jednostek do wiedzy i wartości tworzonego przez te jednostki podmiotu zbiorowego.

Przyjęte założenia pozwalają tu przyjąć, że filozofia polityki „składa się” (natura tego „składania się” wymagałaby osobnych analiz, tu przyjmijmy jego najprostszą interpretację – jako „sumy logicznej”) z filozofii Historii i etyki (czy szerzej: aksjologii).

Jeśli chodzi o drugi składnik filozofii polityki, czyli etykę (*resp.* aksjologię), to z oczywistych powodów musi ona pozostać poza obszarem prowadzonych tu rozważań. Chciałbym tylko podkreślić, że mam tu na uwadze etykę (aksjologię) normatywną i to raczej materialną (np. jaką zbudował Max Scheler) niż formalną (uprawianą np. przez Kanta). Inaczej mówiąc, przez etykę (aksjologię) rozumiem tu taką lub inną doktrynę etyczną (aksjologiczną), czyli – mówiąc jeszcze prościej – pewne uporządkowanie wartości moralnych, witalnych, utylitarnych itd. Z oczywistych powodów więcej trzeba powiedzieć o pojęciu filozofii Historii.

<sup>1</sup> Szczegółową, wnikliwą analizę tego modelu zawiera praca Patryasa (zob. W. Patryas, *Idealizacyjny charakter interpretacji humanistycznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1978).

1.4. W niniejszym tekście (podobnie jak i w innych moich pracach) będę konsekwentnie odróżniał filozofię Historii (równoważnie: filozofię dziejów lub historiozofię) oraz filozofię historii (równoważnie: filozofię nauk historycznych). Odróżnienie to jest prostym, bezpośrednim zastosowaniem klasycznej klasyfikacji głównych problemów i teorii filozoficznych, wyodrębniającej z jednej strony problemy/teorie metafizyczne (*resp.* ontologiczne), a z drugiej – epistemologiczne. Można więc także powiedzieć, że przez filozofię Historii będziemy rozumieć tu metafizykę (ewentualnie ontologię) Historii (dziejów, *res gestae*), natomiast przez filozofię historii będziemy epistemologię poznania historycznego (filozofię nauk historycznych, *rerum gestarum*). Odróżnienie filozofii Historii i filozofii historii jest zbliżone do znanego, głównie z tradycji anglosaskiej, odróżnienia spekulatywnej filozofii historii i krytycznej (analitycznej) filozofii historii. Nie od rzeczy więc będzie wskazanie powodów, dla których – dostrzegając niewątpliwe podobieństwa między jednym i drugim odróżnieniem – zdecydowałem się wprowadzić odmienną terminologię. Po pierwsze, słowo „spekulatywna” ma dość wyraźną konotację negatywną, a mój stosunek do tradycji Hegla, Marksa, Spenglera jest – co do zasady (acz niekoniecznie co do bardzo nawet istotnych szczegółów ich doktryn) – zdecydowanie pozytywny. Uważam także, że wysoce nieostra jest denotacja tego terminu: wiele koncepcji współczesnej fizyki (np. teoria strun) wydaje się być – w jakimś sensie przynajmniej – bardziej spekulatywnymi niż np. historiozofia Hegla. Po drugie, przymiotnik „analityczny”, który jeszcze kilka dziesięcioleci temu kojarzył się (niemal) wyłącznie z problematyką epistemologiczną i krytycyzmem wobec metafizyki, dziś – po kilku dekadach rozwoju metafizyki analitycznej (D. Lewis, E. Zalta, L. Nowak, J. Perzanowski) – nie budzi już (a w każdym razie – nie powinien budzić) antymetafizycznych skojarzeń. Po trzecie, odróżnienie to dobrze współbrzmi z takimi parami pojęć, jak: filozofia przyrody – filozofia nauk przyrodniczych, czy filozofia umysłu – filozofia psychologii. Warto tu zauważyć, że z pewnością filozofia (metafizyka) umysłu ma się dziś całkiem dobrze, ale i filozofia (metafizyka) przyrody (np. W. Heisenberg, u nas – M. Heller) jest rozwijana. Po czwarte (ale chyba najważniejsze): Przyjęcie, że odróżniamy metafizykę Historii i epistemologię poznania historycznego pozwala wykorzystać różnorodne koncepcje metafizologiczne, w których problem relacji metafizyki i epistemologii był rozważany znacznie wszechstronnie niż było to możliwe, gdy punktem i wyjścia, i dojścia tego typu analiz był dość jednak szczególny obszar rzeczywistości/poznania, jakim jest Historia/historia. W szczególności uważam, że do obszaru filozofii Historii/historii (czyli – powtórzmy – metafizyki Historii i epistemologii poznania historycznego) warto byłoby zastosować wyniki metafizologicznych badań Romana Ingardena, zawartych w jego klasycznym artykule *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*. Artykuł ten zawiera ważne rozważania analityczne dotyczące pojęcia zależności/niezależności dziedzin nauki (pozytywnej) i filozofii (nauk filozoficznych). Korzystając z tych rozważań Ingarden uzasadnia (czy w sposób niebudzący wątpliwości – to już kwestia,

którą nie sposób podjąć) tezę o wzajemnej niezawisłości epistemologii i innych nauk. W szczególności odpowiada negatywnie na pytanie: „czy nauki filozoficzne i nauki pozytywne nie są zawisłe od wyników czystej teorii poznania”<sup>2</sup>. Tezę tę można byłoby, jak sędzę, sparafrazować w duchu pragmatycznym, nadając jej kształt dyrektywy: najpierw zbuduj teorię (np. metafizykę ogólną albo metafizykę Historii), a jeszcze lepiej – kilka alternatywnych teorii (danego typu), a dopiero później zastanawiaj się nad jej/ich epistemiczną wartością.

Na zakończenie tego punktu chcę podkreślić (choć w świetle poprzednich rozważań i uwag powinno to być oczywiste), że zamierzam rozważyć kwestię możliwości metafizyki Historii. Ta kwestia jest źródłem kontrowersji. I to ona jest istotna z punktu widzenia możliwości filozofii polityki. W możliwość uprawiania (w ten czy inny sposób – niekoniecznie w sposób nawiązujący do Ingardenowskiej koncepcji teorii poznania) epistemologii historii nikt zdaje się nigdy nie wątpił.

## 2. Kilka słów o pojęciu możliwości

2.1. Skoro – jak to niedwuznacznie sugeruje tytuł tego tekstu – zamiarem moim jest rozważenie pytania „Czy filozofia Historii jest możliwa?”, to dobrze będzie poświęcić chwilę samemu pojęciu możliwości (i – korelatywnie – niemożliwości). Abstrahując nawet od dociekań myślicieli starożytnych czy średniowiecznych, trzeba odnotować, że pojęcie to od ponad stu lat jest badane przez jeden z głównych działów logiki – logikę modalną. Pozostaje ono także w dość bliskich związkach z pojęciem prawdopodobieństwa, którym zajmuje się wielki dział współczesnej matematyki – probabilistyka. Niestety, jakiegokolwiek próby nawiązania do tych badań nie są w ramach tego tekstu możliwe. Muszę się ograniczyć do intuicji.

Być może faktem najważniejszym, a zarazem – dającym się uchwycić intuicyjnie, bez wprowadzania jakiegokolwiek aparatu formalnego, jest – nazwijmy to tak – stopniowalność możliwości. Najszerze jest logiczne pojęcie (nie)możliwości. Przykładowo: Jest logicznie niemożliwe wyprodukowanie sześciennej kuli; jest natomiast logicznie możliwe, by wyprodukować kulę większą od kuli ziemskiej. Przesyłanie sygnałów z prędkością większą od prędkości światła jest z punktu widzenia logiki najzupełniej możliwe, jest natomiast niemożliwe z punktu widzenia (współczesnej – einsteinowskiej) fizyki. Wyprodukowanie platynowej kuli o promieniu jednego kilometra jest (już dziś, jak przypuszczam; a jeśli nie dziś, to z pewnością za jakiś czas) nie tylko fizycznie, ale i technicznie możliwe; nie jest natomiast (i prawdopodobnie długo jeszcze nie będzie) ze względów ekonomiczno-politycznych. Wybrałem tylko trzy przykłady. Można byłoby pomiędzy pierwszy i drugi oraz drugi i trzeci wprowadzić przykłady możliwości „pośredniej”; a potem – jakąś (nieograniczoną?) ilość razy – procedurę tę powtarzać. Już analiza ta, choć

<sup>2</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, PWN, Warszawa 1971, s. 405.

niezwykle prosta, pozwala sformułować dwie istotne dla nas uwagi. Po pierwsze, pojęcie możliwości jest wieloznaczne (tu w sensie: stopniowalne; można mówić o mocniejszych/słabszych pojęciach możliwości i niemożliwości). Po drugie, każdy rodzaj możliwości/niemożliwości jest zrelatywizowany do pewnego typu wiedzy: coś jest możliwe/niemożliwe np. z punktu widzenia (klasycznej) logiki, czy też – szczególnej teorii względności. Jeśli tak, to „wartość epistemiczna” jakiejś (przedmiotowej, *de re*) tezy modalnej jest – w najlepszym razie – taka jak danego typu wiedzy. Obserwacja ta prowadzi natychmiast do dość w istocie banalnego spostrzeżenia: „wartość epistemiczna” tez modalnych (rzeczowych; nie mam tu na uwadze tez logiki modalnej, których wartość poznawcza jest podobna do innych twierdzeń matematycznych, a więc – moim zdaniem – raczej duża) jest ograniczona (w sensie: raczej daleka od pewności) i problematyczna (oszacowanie tej wartości jest niezwykle trudne). Nie warto byłoby chyba formułować tego spostrzeżenia, gdyby fakt, że tezy modalne wypowiedane bywają z zaskakująco (?) wysokim stopniem asercji, a niemożliwość „niskiego stopnia” (np. ekonomicznego) bywa traktowana jak niemożliwość logiczna, a przynajmniej – metafizyczna.

2.2. Jeszcze kilka słów o asymetrii między pozytywną a negatywną modalnością (między możliwością a niemożliwością). Dowieść możliwości (istnienia) czegoś można w sposób prosty i przekonujący: poprzez wskazanie tego czegoś. (Odnotujmy, że taki dowód ma „ryczałtowy” charakter: wskazując na jakiś obiekt dowodzimy, że jest on możliwy i logicznie, i metafizycznie, ..., i ekonomicznie). Oczywiście z punktu widzenia epistemologii (pewnego rodzaju: „czyste”, fundamentalistycznej...) i taki dowód ma ograniczoną wartość: wszak każde zdanie obserwacyjne jest odwoływalne. Wszelako z punktu widzenia nieco mniej fundamentalistycznej epistemologii dowód możliwości istnienia np. samolotów, polegający na skorzystaniu z takiego pojazdu, jest dowodem ostatecznym i niepodważalnym (czymś zupełnie innym jest pytanie „jak jest możliwy...?”).

Tymczasem dowód niemożliwości (istnienia) jakiegoś obiektu (fizycznego, intencjonalnego, idealnego...) jest na ogół trudny. Przed wszystkim nie sposób przeprowadzić go dla wszystkich stopni niemożliwości jednocześnie, choć – z drugiej strony – przeprowadzony dla niemożliwości pewnego stopnia zachowuje ważność dla wszystkich słabszych niemożliwości. Ponadto, im „dalej” od niemożliwości logicznej, tym argumentacja staje się uwikłana w coraz bardziej zróżnicowaną wiedzę i w tym większym stopniu traci charakter dowodu, a staje się „po prostu” argumentacją.

(Warto może odnotować dość interesującą analogię między rozważaną tu problematyką a rozważaną w epistemologii matematyki – zwłaszcza przez intuicjonistów – różnicę między tzw. konstruktywnymi/efektywnymi dowodami istnienia pewnych obiektów matematycznych, które polegają po prostu na ich wskazaniu/

skonstruowaniu a dowodami niekonstruktywnymi/niefektywnymi polegającymi na wyprowadzeniu sprzeczności z założenia o nieistnieniu pewnego obiektu).

Kończąc ten fragment, trzeba podkreślić, że brak dowodu (w szczególności: wykazanie, że wszystkie proponowane argumenty negatywne nie są poprawnymi/akceptowalnymi argumentami) niemożliwości nie jest silnym argumentem (tym bardziej: dowodem) na rzecz tezy pozytywnej. Ale duża liczba różnorodnych nieudanych prób dowodzenia niemożliwości jest jakimś, choć raczej słabym, argumentem na rzecz „dopuszczania możliwości”.

### 3. Pytanie o możliwość filozofii Historii

3.1. Spróbujmy, wykorzystując dotychczas poczynione ustalenia, przyjrzeć się nieco dokładniej problemowi zasygnalizowanemu w tytule tego artykułu.

Przyjmijmy, że jedynym definitywnym dowodem możliwości istnienia filozofii Historii byłoby skonstruowanie choć jednej takiej filozofii. Mówiąc precyzyjniej: choć jednej „zadowolającej” („poznawczo wartościowej”...) filozofii Historii. Ale czy wiemy, jakie kryteria miałyby spełniać jakaś filozofia Historii, by mogła być uznana za „zadowolającą”? Nie sędzę. (Jestem natomiast przekonany, że nie ma żadnych powodów, by wobec filozofii w ogóle, a wobec filozofii Historii w szczególności, formułować oczekiwania/stawiać wymagania większe niż wobec fizyki, kosmologii czy biologii. Skoro więc w tych obszarach na ogół nie posługujemy się już prostym – powiedzmy: arystotelesowskim – pojęciem prawdy/prawdziwości, więc i w obszarze Historii czynić tego nie musimy, a nawet – nie powinniśmy).

Niewykluczone, a nawet prawdopodobne, że dałoby się sformułować (dostatecznie „łagodne”) kryteria, które miałyby spełniać filozofia Historii, że wiele znanych koncepcji historiozoficznych (Vico, Hegla, Marksa, Spenglera, Jaspersa) bez kłopotu by je spełniło. Mielibyśmy prosty (i to przekonujący: konstruktywny) dowód możliwości istnienia filozofii Historii.

Przyjmijmy więc, że chodzi nam tu o dostatecznie „surowe” kryteria – których nie spełnia żadna ze znanych doktryn historiozoficznych. Będę zmierzał do uzasadnienia tezy, że nie ma (rozstrzygających) argumentów na rzecz twierdzenia o niemożliwości skonstruowania filozofii Historii spełniającej takie właśnie kryteria. Czy warto jednak tezę tę uzasadniać? Czy nie lepiej – jeśli uważa się filozofię Historii za możliwą, interesującą, a do tego praktycznie doniosłą – po prostu próbować? Myślę, że są powody, by rozwijać tego rodzaju argumentację. Są to nade wszystko powody natury pragmatycznej czy socjologiczno-psychologicznej: uważam, że „zadowolająca” filozofia Historii – jeśli zostanie zbudowana – będzie dziełem zbiorowym, rezultatem wieloletniego wysiłku dużej grupy ludzi. Krótko mówiąc: ciężkiej i długotrwałej zespołowej pracy. A przecież praca intelektualna, jak każda, jest inwestowaniem swego czasu, wysiłku, często – pozycji

społecznej (prestżu itd.). Chyba nikt nie chce podejmować się inwestycji z góry skazanych na klęskę. Nie oznacza to, że musimy mieć zawsze pewność. Gdyby tak było, zmiany cywilizacyjne, kulturowe itd. byłyby dużo wolniejsze niż były w rzeczywistości. Ryzyko jest nieuchronne: w każdej dziedzinie życia, w filozofii także. Ale by je podejmować – samemu, a tym bardziej: innych do jego podjęcia namawiać – musimy wiedzieć, że jest to „rozsądne” ryzyko: że nie zabieramy się za coś, co przypomina konstrukcję *perpetuum mobile* – za coś, co z góry jest skazane na niewątpliwą porażkę.

3.2. Poza funkcją pragmatyczną (motywacyjną) argumentacji na rzecz możliwości filozofii Historii (spełniającej „mocne” kryteria), może ona też pełnić istotne funkcje heurystyczne.

Po pierwsze, poszukując czegoś (próbując coś skonstruować) dobrze jest odpowiedzieć sobie na pytanie „Czego właściwie szukamy?” („Co chcemy skonstruować?”) czyli – w naszym przypadku – czym jest (czym miałyby być) poszukiwana przez nas filozofia Historii. Inaczej mówiąc: jakie kryteria musi spełnić jakaś koncepcja, by była „zadowalającą” filozofią Historii. Jest to istotne i z tego powodu, iż zdarza się (i w historii nauki, i w innych dziedzinach ludzkiej aktywności), że oprócz wymagań (stawianych rozwiązaniu jakiegoś problemu teoretycznego bądź praktycznego) zbyt „słabych” formułuje się wymagania zbyt „mocne”, co wpływa negatywnie na poszukiwania. (Odrzucam tu postawę, która na bodaj żadnym – może poza miłością – obszarze ludzkiej aktywności nie jest do zaakceptowania: „wszystko albo nic”).

Po drugie, budowa filozofii Historii napotyka szereg obiektywnych, a zarazem specyficznych dla tego przedsięwzięcia trudności. Ich identyfikacja jest wstępnym warunkiem ich przewyciężenia (o ile jest to – w jakimś choćby stopniu – możliwe).

Po trzecie, wskazanie pewnych kierunków poszukiwań (połączone ze wskazaniem powodów, dla których uważa się dane kierunki poszukiwań za obiecujące) sposobów budowania filozofii Historii może być uznane za jakiś (choć niezbyt mocny) argument na rzecz tezy mówiącej o sensowności tego przedsięwzięcia.

## **4. Dlaczego filozofia Historii miałaby być niemożliwa?**

4.1. Odróżnijmy dwa warianty tezy o niemożliwości filozofii Historii. Pierwszy nazwijmy epistemologicznym, zaś drugi – metafizycznym. Wariant epistemologiczny głosi, że być może jest jakiś ład w Historii, ale ani jego istnienie, ani jego natura nie mogą być (przez nas? przez dowolny podmiot?) poznane. Natomiast wariant metafizyczny głosi, iż historiozofia jest niemożliwa, bo nie istnieje (i istnieć nie może) jej przedmiot: prawa Historii (analogicznie: teologia jest niemożliwa



z punktu widzenia radykalnego ateizmu: bo jej przedmiot nie tylko nie istnieje, ale nawet – istnieć nie może). Przedyskutujmy kolejno obie tezy.

4.2. Teza epistemologiczna jest, jak łatwo zauważyć, szczególnym przypadkiem tezy ogólnego radykalnego sceptycyzmu. To oczywiście kolejny rozległy temat, który napotykamy na drodze naszych rozważań. Nie mogąc wejść w liczne jego zawiłości, ograniczę się do przytoczenia lapidarnej i celnej opinii Józefa M. Bocheńskiego, którą w całej pełni podzielam:

[...] postawa antysceptyczna bierze się u mnie z przeświadczenia, że świat jest niesłychanie skomplikowany [...] człowiek [...] jest też trudno zrozumiały; wraz z tym zaś poznanie ludzkie jest czymś [...] bardzo trudnym i skomplikowanym. Wywiodłem stąd następującą tezę filozoficzną lub [...] metafizyczną; każda prosta teoria jest fałszywa. Otóż sceptycyzm stanowi taką prostą teorię. Nic nie możemy wiedzieć i wszystko jest OK. Niestety, nie jest OK. Według wszelkiego prawdopodobieństwa bardzo wielu rzeczy nie wiemy, wiele wiemy tylko powierzchownie, ale coś wiemy zupełnie dokładnie i na pewno.<sup>3</sup>

Opinię Bocheńskiego chciałbym uzupełnić następującym spostrzeżeniem z pogranicza epistemologii i historii nauki: Wiek XX przyniósł ze sobą – oprócz ogromnego poszerzenia zakresu naszej wiedzy o świecie – świadomość granic tej wiedzy. Wspomnijmy tylko klasyczne przykłady: szczególną teorię względności, zasadę nieoznaczoności Heisenberga oraz twierdzenie o niezupełności Gödla. Co mają wspólnego – skądinąd nader różne – teorie? Przede wszystkim to, że określają pewne granice dla (co ważne – nie tylko ludzkiego) poznania. O tyle też mają coś wspólnego ze sceptycyzmem. Ale w dwóch ważnych punktach różnią się od niego zasadniczo: Po pierwsze, granice zdefiniowane przez te koncepcje są raczej „szerokie”: duży (z ludzkiego punktu widzenia) obszar Wszechświata jest obserwowalny niemal „natychmiast”, położenie i prędkość obiektów makroskopowych mogą być wyznaczane jednocześnie z ogromną dokładnością, znalezienie konkretnego przykładu twierdzenia matematycznego niezależnego od aksjomatyki Peano wymagało kilku dziesięcioleci poszukiwań.

Nie ulega wątpliwości, że poznanie historyczne (w tym – poznanie „ładu Historii”) napotyka różnorakie specyficzne trudności. Wydaje mi się, że bodaj najważniejsza trudność wynika z tego, że każdy z nas – w tym i historyk, i historyzof – jest „zanurzony” w Historii, którą jakoś przedrefleksyjnie (wręcz może nieświadomie) interpretuje, a w szczególności – ocenia. Od owej interpretacji uwolnić się trudno (m.in. dlatego, że często – choć nie zawsze – jest ona składnikiem indywidualnej, osobowej tożsamości); w rezultacie więc badacz Historii często *ex post* „dorabia” do swej interpretacji Historii jakąś historiozofię, która ma uzasadniać tę właśnie interpretację (mamy tu do czynienia z mechanizmem nazywanym w psychologii

<sup>3</sup> J. M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. XXIII.

„racjonalizacją”; przypomnijmy tu tezę L. Festingera: człowiek nie jest istotą racjonalną, lecz racjonalizującą).

Nie sądzę jednak, by wskazane trudności miały być z istoty swej nieprzewidywalne. Przeciwnie, uważam, że istnienie fenomenu, na który od ponad dwóch tysięcy lat wskazują wielkie religie – fenomenowi sumienia (u różnych ludzi występującego w różnym natężeniu...), dowodzi, iż jedną z fundamentalnych zdolności człowieka jest zdolność „spojrzenia-na-siebie” z dystansu, a konsekwencji – samokrytyki oraz – samoprzekształcania się. Uruchomienie tych mechanizmów wymaga niewątpliwie dużego intelektualnego, a bardziej jeszcze – emocjonalnego, wysiłku. W tym miejscu istotne jest tylko wskazanie na istnienie tych mechanizmów; wyklucza to istnienie pewnego typu nieprzekraczalnych granic poznania historycznego. Być może istnieją innego typu granice poznania historycznego – ja ich nie widzę.

4.3. Najczęściej spotykanym wariantem tezy o niemożliwości filozofii Historii jest jej wariant metafizyczny. Twierdzi się, że do jej istoty należy „nieprzewidywalność”, „przypadkowość”, „chaotyczność”, „jednorazowość”... – słowem to wszystko, co wyklucza jakąkolwiek ogólną (teoretyczną) wiedzę na temat Historii. Stanowisko to nasuwa szereg uwag, które sformułujemy w możliwie zwartej postaci.

Po pierwsze, należałoby zauważyć, że zarysowana tu teza streszcza jakąś metafizykę Historii (którą można byłoby potraktować jako fragment jakiejś bardziej uniwersalnej metafizyki Chaosu): jest to niewątpliwie jakiś obraz, jakaś interpretacja Historii, a więc – jakaś filozofia Historii. Ma ona swoje miejsce wśród wszystkich (dających się pomyśleć) historiozofii. Jako taka jest pewną hipotezą – ani lepszą, ani gorszą od historiozofii laplace’owskiego typu, w którym każde (literalnie) zdarzenie (włączając w to np. napisanie każdej litery tego tekstu) jest „z góry wyznaczone”, a cała Historia jest jakby emisją boskiego (bądź diabelskiego) filmu, którego aktorami jesteśmy. Czy jest to hipoteza wiarygodna? By się na to zgodzić, należałoby uznać, że rozmaite tendencje, które dają się niewątpliwie zauważyć (zwiększający się zakres wiedzy o przyrodzie, powstawanie coraz rozleglejszych terytorialnie zbiorowości ludzkich, różnicowanie się form ludzkiej aktywności...), są sumarycznym efektem „czysto przypadkowych” zdarzeń. – Nie da się, z czysto logicznego punktu widzenia, odrzucić takiego przypuszczenia. Wolno jednak utrzymywać, że jest ono – ujmując rzecz najostrożniej – problematyczne.

Po drugie, istotną rolę w uzasadnianiu tezy o niemożliwości historiozofii odgrywa pewne zamieszanie pojęciowe związane z takimi kategoriami, jak „zeterminowanie” i „przewidywalność”. Jest dość oczywiste, że „przewidywalność” zachowania się jakiegoś obiektu pociąga za sobą „zeterminowanie” jego zachowania. Inaczej mówiąc: warunkiem koniecznym przewidywalności jest zeterminowanie. Rzecz w tym, że zeterminowanie nie jest (jeśli odrzucimy pewne,

bynajmniej nieoczywiste rozumienie tego pojęcia) – warunkiem wystarczającym przewidywalności. By nie wchodzić w tę dość skomplikowaną problematykę, przytoczmy wypowiedź wielkiego fizyka, który charakteryzuje sytuację w dość „zwykłym” (w porównaniu z kwarkami, czarnymi dziurami itp.) obszarze fizyki, w którym badamy:

[...] szybki przepływ wody przez długą rurę. Pytamy: jakie ciśnienie jest potrzebne do tego, aby w zadanym czasie przepchnąć przez rurę zadaną ilość wody. Nikt nie umie podać odpowiedzi znając tylko zasady fizyki i własności wody. Jeśli woda płynie bardzo powoli lub jeśli zamiast wody przepychamy przez rurę gęstą maź podobną do miodu umiemy sobie dać z tym radę. [...] Ale ze zwykłą mokrą wodą nie umiemy sobie poradzić.<sup>4</sup>

Nie ulega raczej wątpliwości, że mamy tu do czynienia ze zdeterminowanym procesem (zdroworozsądkowo rzecz ujmując: bardzo prostym), którego przebiegu nie potrafimy (dokładnie) przewidzieć. Mimo to żaden chyba fizyk nie zrezygnuje z jakościowego rozumienia takiego procesu (zakładającego jakieś determinizmy), nawet jeśli nie dostarcza ono „zadowalających” przewidywań. – Sformuławszy tę uwagę, możemy wrócić do filozofii Historii. Zwróćmy uwagę, że między „nie się nie da powiedzieć o przyszłości” (potraktujmy tę tezę serio: nic to nic, a więc „jutro” wszystko – co logicznie i fizycznie możliwe – może się zdarzyć: np. wszystkie kościoły chrześcijańskie połączą się w jeden kościół, w Hollywood rozpoczną kręcenie filmu na podstawie powieści Wiesława Myślińskiego, a Bill Gates rozda Somalijszykom cały swój osobisty majątek...), a „wszystko da się powiedzieć” (możemy więc już dziś wydrukować „New York Timesa” np. na 11 listopada 2018 r.) – stanowiskami, poważnie mówiąc, równie absurdalnymi – mieści się obszerna przestrzeń możliwości, która wymaga opisanego i zbadania.

Po trzecie, jeśli przyjąć, że „chaotyczność” jest pewnym parametrem charakteryzującym Historię, to nie widać powodu, by uznawać, iż musi to być parametr stały. Znacznie ciekawsze, a intuicyjnie: także bardziej wiarygodne, są historiozofie, które dopuszczają zmienność tego parametru. Mogą to być historiozofie zakładające jakąś stałą tendencję (np. wzrost lub spadek „chaotyczności”), ale także – zakładające, że istnieją w Historii okresy stabilne, a między nimi okresy niestabilne (kryzysy, rewolucje...), które charakteryzują się dużą „chaotycznością”. Odnotujmy, że zachodzą tu interesujące, ale wymagające odrębnego zbadania, związki między formułowanymi tu uwagami a tzw. dialektyką kategorialną (kategorialną interpretacją dialektyki), w której chodzi nie oto, że „rzeczy się zmieniają [, lecz – W.Cz.] o to, że zmienia się ich istota, a w związku z tym zmieniają się prawdziwości nimi rządzące”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> R. Feynmann, R. B. Leighton, M. Sands, *Feynmana wykłady z fizyki*, t. I, cz. I, przeł. Z. Królikowska, PWN, Warszawa 1971, s. 61.

<sup>5</sup> L. Nowak, *U podstaw dialektyki Marksowskiej. Próba interpretacji kategorialnej*, PWN, Warszawa 1977, s. 10.

Po czwarte: teza o niemożliwości filozofii Historii daje się, jak sędzę, interpretować jako fragment szerszego stanowiska filozoficznego (zespołu stanowisk) – antynaturalizmu. Nie sposób poddać go tu nawet pobieżnej analizie. Uważam jednak za pożądane sformułowanie garści uwag dotyczących relacji między antynaturalizmem a filozofią Historii. Jedną z najistotniejszych, moim przynajmniej zdaniem, słabości wspólnych różnym odmianom antynaturalizmu jest swego rodzaju metafizyczny „ahistoryzm”, który jest do zaakceptowania albo na gruncie kreacjonizmu teologicznego (np. literalnie rozumianej opowieści biblijnej o Adamie i Ewie), albo kreacjonizmu „obco-cywilizacyjnego” (*a la* Däniken), nie jest natomiast do zaakceptowania na gruncie jakiegokolwiek metafizyki, która nie chce kwestionować faktu (świadomie i celowo używam tu tego słowa) biologicznej ewolucji. A jeśli faktu tego nie kwestionujemy, to musimy się zgodzić, że i świadomość, i język, i kultura ani nie istnieją odwiecznie (trzeba byłoby najpierw przyjąć, że nasza planeta istnieje nieskończenie długo, czyli zakwestionować podstawowe ustalenia fizyki i geologii), ani nie pojawiły się *deus ex machina* w jakimś określonym momencie historii naszej planety i historii życia na niej. A jeśli tak, to uznać musimy, że świadomość, język, kultura – „wyłaniały się” się stopniowo z przedludzkiej rzeczywistości. A jeśli zgodzić się, że ów proces „wyłaniania się” podlegał prawidłowościom biologicznej ewolucji, to nie widać powodu, by uznać, iż jego „ciąg dalszy”, czyli ewolucja świadomości, języka, kultury – stała się od tych prawidłowości niezależna. A skoro tak, to nie widać powodu, by określenia „ciąg dalszy” używać w sensie czysto temporalnym. Przeciwnie, ewolucja świadomości, języka i kultury może być zasadnie uważana, za – nader swoistą, bez wątpienia – fazę ewolucji biologicznej.

Po piąte: Kontynuujemy tu poniekąd problem podniesiony w punkcie poprzednim: antynaturalizm może być uważany za szczególną wersję kartezyjanizmu: radykalnego oddzielenia „świata rzeczy” i „świata myśli”. Innym wariantem kartezyjanizmu jest koncepcja, według której „świat rzeczy” podlega (ściślemu) determinizmowi, natomiast „świat myśli” jest obszarem wolności. Ludzie – rozumiani jako działające podmioty – są wolni. A skoro tak, to Historia – swego rodzaju „produkt” ludzkiej działalności – nie może być zdeterminowana, nie mogą istnieć żadne prawidłowości, którym by „podlegała”. (Nie jest jasne, co dokładnie miałyby znaczyć, że Historia „podlega” takim czy innym prawom; ale nie jest też całkiem jasne, co znaczy, że np. Słońce i Ziemia „podlegają” prawu grawitacji, co nie przeszkadza nam – na ogół – sądzić, że tak się rzeczy mają). Przekonanie, że człowiek jest wolny, jest określonym stanowiskiem z obszaru antropologii filozoficznej (metafizyki człowieka) – jednym z wielu możliwych. W obszarze tym swoje miejsce ma też antropologia behawiorystyczna (J. Watson, B. F. Skinner) oraz cały szereg antropologii „pośrednich”. Nie ma żadnych powodów (poza, rzecz jasna, głęboką i niewzruszoną wiarą w wolną wolę...), by historiozofię budować wyłącznie na podstawie antropologii woluntarystycznej. Ale nawet jeśli zdecydujemy się na nią właśnie, to i tak konsekwencje tej decyzji dla historiozofii

nie będą oczywiste. *Primo*, nawet woluntarystyczna antropologia (np. Sartre'a) przyjmuje, że wolność ludzka różni się istotnie od niczym nieograniczonej wolności Boskiej: jest – jak powiada Sartre – wolnością-w-sytuacji, sytuacji, której człowiek nie wybiera. Moglibyśmy tu też dodać, że wolne są (założmy) ludzkie decyzje, ale nie – ich skutki (zawsze tylko częściowo przewidywalne i zgodne z intencjami). *Secundo*, nie jest rzeczą oczywistą, że w zbiorze konsekwencji miliardów nawet najbardziej wolnych (niczym niezdeterminowanych) wyborów nie sposób odnaleźć jakichś regularności. Przypuszczam (uzasadnienie wymagałoby rozbudowanej analizy matematyczno-logicznej), że – przeciwnie – niezdeterminowanie na poziomie jednostkowym może przekształcić się w zdeterminowanie na poziomie dużej zbiorowości, a więc – na poziomie Historii.

## 5. O ewentualnych kierunkach poszukiwania filozofii Historii

5.1. Jak wiemy, istotną rolę w rozwoju nauki (przyjmuję tu takie – moim zdaniem: dopuszczalne – rozumienie tego terminu, które pozwala włączyć w jej obręb filozofię – jeśli nie całą, to w każdym razie znaczącą jej część) odgrywają metafory (nawet w matematyce: przed wielu laty pokazał to Nadel-Turoński). I właśnie od rozważań nad pewną metaforą historiozoficzną pragnę rozpocząć ten punkt.

Najciekawszą – uważam – metaforą, od której warto zaczynać myślenie o filozofii Historii, jest metafora „gry w Historię”. A mówiąc precyzyjniej (podkreślmy, że nie chodzi tu o logiczną pedanterię, lecz o sprawę o zgoła fundamentalnym znaczeniu merytorycznym) „metagry w Historię”. Nie wchodząc tu w szczegóły formalne, powiemy, że metagra to gra „wyższego rzędu” w pewien sposób „złożona” z gier rzędu niższego. Jest wiele powodów, dla których uważam, że metafora „(meta)gry w Historię” jest interesująca i doniosła.

Po pierwsze: wskazuje ona na dziedzinę matematyki (pierwszą i jak dotąd jedyną), która została stworzona z myślą o zastosowaniach w obszarze nauk społecznych, dziedzinę, która od kilku dziesięcioleci dynamicznie się rozwija i której zastosowania mają rzeczywisty (a nie „dekoracyjny”) i to nietrywialny charakter.

Po drugie, teoria gier znalazła istotne zastosowania na obszarze nauk biologicznych, a w szczególności – w teorii ewolucji. Jak będzie o tym mowa, między filozofią Historii a teorią ewolucji zachodzą ważne związki; teoria gier pozwala istotnie pogłębić opis i analizę tych związków. (O związkach między historiozofią i biologiczną teorią ewolucji pisał swego czasu Łastowski<sup>6</sup>; od lektury tej pracy należałoby rozpocząć systematyczną dyskusję wskazanego tu zagadnienia).

Po trzecie, nawet jeśli ograniczymy się do intuicyjnego pojęcia gry – pojęcia „rodzinnego” (w sensie Wittgensteina), które obejmuje w każdym bądź

<sup>6</sup> K. Łastowski, *Problem analogii teorii ewolucji i teorii formacji społeczno-ekonomicznej*, PWN, Warszawa 1981.

razie grę „kółko i krzyżyk”, warcaby, szachy, brydż, pokera i szereg innych „ gier towarzyskich”, tworzących nader ciekawy i zróżnicowany „świat” – to analiza tego świata dostarczy nam wielu idei, które ułatwią nam budowę teorii „gry w Historię”, czyli – filozofii Historii. Przykładowo: w każdej z gier towarzyskich mamy do czynienia zarówno ze swobodą gracza wybierającego taki czy inny „ruch”, jak i ze zdeterminowanym przez reguły gry (całkowicie niezależnym od woli graczy) wynikiem. Z drugiej strony, gry różnią się od siebie: w szachach punkt wyjścia gry jest stały, jedynym elementem losowym jest to, kto gra „białymi” (a więc rozpoczyna grę, co bywa istotne), a kto gra „czarnymi”; w brydżu w grę wchodzi niezależny od graczy czynnik losowy, którym jest rozkład kart między graczy... Krótka chwila refleksji nad możliwym przebiegiem partii szachów uzmysławia, że w pewnych fazach gry gracz dysponuje wieloelementową pulą dopuszczalnych ruchów (wieloelementową nawet po odrzuceniu „złych” ruchów), w innych – nie ma wyboru: musi wykonać określony ruch. Porównanie szachów i brydża wprowadza też dodatkowy wątek: w szachach mamy do czynienia z grą między dwoma podmiotami (to, że graczowi ktoś podpowiada, nie ma – z punktu widzenia teorii szachów, a nie etykiety szachowej – żadnego znaczenia), natomiast w brydżu między dwoma dwuosobowymi zespołami, co w istotny sposób wpływa na „logikę” gry. To tylko „pierwsze z brzegu” przykłady. Ich systematyczna analiza dostarczyłaby z pewnością wielu różnorodnych intuicji, które – poddane odpowiedniej obróbce teoretycznej – mogłyby być wykorzystane przy budowie różnych filozofii Historii.

Po czwarte, matematyczna teoria gier znalazła zastosowanie do analizy interpersonalnych (typu *face-to-face*) interakcji. Mam tu w szczególności na uwadze rozległe badania (teoretyczne i eksperymentalne) nad tzw. dylematem więźnia<sup>7</sup>. Mogłoby się może wydawać, że jest to problematyka nader odległa od historiozofii. Jeśli się jednak uważniej przyjrzeć tym badaniom, to nie sposób nie dostrzec istotnych (głębokich) analogii między nimi a nieewangelicznym modelem człowieka skonstruowanym przez L. Nowaka. Modelem, który odgrywa istotną rolę w Nowakowej historiozofii – niemarksowskim materializmie historycznym. Podkreślmy, że jest to bodaj jedyna historiozofia oparta na wyraźnie sformułowanych i wysoce nietrywialnych założeniach antropologicznych. Podkreślmy też, że słowo „oparta” ma tu bardzo mocny sens: założenia antropologiczne są istotnymi przesłankami rozumowań przeprowadzanych w ramach Nowakowej filozofii Historii. Kończąc ten punkt, chciałbym tu jeszcze zasygnalizować potrzebę zbadania związków między matematyczną teorią gier oraz antropologią Nowaka a różnymi koncepcjami „dramaturgicznymi” – np. E. Goffmana czy nawet J. Tischnera. Bezpośrednie porównanie byłoby – choćby z uwagi na odmienność języków teoretycznych – nader trudne. Przypuszczam wszakże, że wykorzystanie koncepcji gier językowych („późnego”) Wittgensteina, którą można

<sup>7</sup> P. D. Straffin, *Teoria gier*, przeł. J. Haman, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

byłoby ulokować „gdzieś pomiędzy” von Neumannem a Goffmanem, ułatwiłoby dokonanie tych porównań.

Po piątą (*last but not least*): koncepcja historiozofii jako teorii „gry w Historię” rozwiązuje (moim zdaniem: definitywnie i przekonująco) problem relacji między ideą odpowiedzialności moralnej (ideą, którą większość z nas chciałaby zapewne zachować) a ideą „mocnej” historiozofii. By uzasadnić tę opinię, chciałbym ponownie skorzystać z badań Ingardena; tym razem – zawartych w jego rozprawie *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. Autor pokazuje w niej przekonująco, że ani w świecie radykalnego determinizmu, ale też w świecie indeterminizmu, wolność (działania), a zatem – moralna odpowiedzialność nie byłaby możliwa. Podaje też charakterystykę świata, w którym „jest miejsce” dla wolności:

[...] ten świat przedstawiałby ogromną wielość częściowo otwartych a zarazem częściowo izolowanych [...] systemów, które pomimo swego częściowego odgraniczenia [...] są „związane” związkami przyczynowymi.<sup>8</sup>

Nie komentując tej koncepcji, chciałbym ją uzupełnić odautorskim streszczeniem koncepcji rozwijanej przez wybitnego chemika (Nobel 1967) Manfreda Eigena:

Wszystko, co dzieje się w naszym świecie, podobne jest do wielkiej gry, ustalone zaś w niej są z góry jedynie reguły. I tylko one dostępne są obiektywnemu poznaniu. Sama gra nie jest tożsama ani ze zbiorem swych reguł, ani też z łańcuchem przypadków, które kształtują każdy jej poszczególny przebieg. Nie jest ona ani tym, ani tamtym, ponieważ jest zarazem jednym i drugim i ma nieskończenie wiele aspektów, tyle mianowicie, ile można ich na nie rzutować w formie pytań.<sup>9</sup>

W zwięzły sposób oba stanowiska łącznie skomentowałbym następująco: Im donioślejsza gra, w którą gramy, tym większa odpowiedzialność moralna za to jak gramy (w każdą grę można oczywiście grać lepiej lub gorzej). W szczególności za to, czy wiemy, w jaką w ogóle grę gramy, czy znamy reguły tej gry, czy wiemy, jakie są sprawdzone już strategie itd. A jeszcze zwięźlej: tylko w wypadku gier posiadających jakieś reguły można mówić o odpowiedzialności gracza. Jeśli gra jest czysto losowa (typu gry w kości) ewentualnym przedmiotem odpowiedzialności może być tylko samo uczestnictwo w grze. Przedmiotem odpowiedzialności moralnej może (ewentualnie) być – ustanawianie (zmienianie) reguł gry. Czy możemy zmieniać reguły „gry w Historię”? Czy mamy prawo je zmieniać? – Sądzę, że pytania te zasługują na poważny namysł.

5.2. Metafora „gry w Historię” jest, jak sądzę, najlepszym punktem wyjścia do poszukiwania „zadowolającej” historiozofii. W poszukiwaniach tych warto korzystać także z innych narzędzi i metod. Warto w szczególności korzystać z doświadczeń innych dyscyplin, które zmagają się z problemami analogicznymi do tych, które stoją przed filozofią Historii.

<sup>8</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, przeł. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 165.

<sup>9</sup> M. Eigen, R. Winkler, *Gra. Prawa natury sterują przypadkiem*, przeł. K. Wolicki, PIW, Warszawa 1983, s. 9.

O analogiach między historiozofią a teorią ewolucji już mówiłem; nie ma potrzeby uwag tych powtarzać. Warto natomiast wskazać na pewne analogie między filozofią Historii a psychologią rozwojową, a w szczególności – teoriami J. Piageta i L. Kohlberga (omawianymi m.in. w pracach Niemczyńskiego<sup>10</sup> i Przetacznik-Gierowskiej<sup>11</sup>; odnotujmy, że z koncepcji obu psychologów korzystał w swej historiozofii J. Habermas). Jak głębokie są to analogie, nie sposób tu przesądzać. Jedno nie ulega, moim zdaniem, wątpliwości: założenie (czy i w jakim stopniu trafne – nie jest tu istotne), że rozwój intelektualny i moralny każdej jednostki ludzkiej podlega pewnym prawidłowościom, a w szczególności ma charakter stadialny – założenie to ani nie pociąga za sobą uznania, że różnorodność ludzkich biografii (czyli: historii indywidualnych) jest czymś błahym, niegodnym teoretycznego namysłu, ani nie implikuje odrzucenia (bardzo ważnej) idei moralnej odpowiedzialności człowieka za swój intelektualny i moralny rozwój.

Wskazane tu analogie (między historiozofią, teorią ewolucji i psychologią rozwojową) sugerują dalsze kroki. Dwa (komplementarne) kierunki są tu istotne. Po pierwsze, potraktowanie tych koncepcji jako fragmentów szerszej koncepcji ewolucji kosmicznej, której etapami są: ewolucja fizyko-chemiczna, ewolucja biologiczna i ewolucja społeczno-kulturowa (kto sądzi, że uznanie związku tych trzech rodzajów ewolucji zakłada/pociąga jednoznaczne rozstrzygnięcia światopoglądowe, niech zechce się zastanowić nad filozofią Teilharda de Chardin). Po drugie, można próbować poszukiwać abstrakcyjnej teorii ewolucji – teorii, której aplikacjami/konkretyzacjami byłyby rozmaite teorie ewolucji (i rozwoju: np. jednostki ludzkiej). Mimo problematyczności prób podejmowanych na obszarze cybernetyki, teorii systemów itp., nie widzę żadnych powodów, by uznać, iż próby te skazane są z góry na niepowodzenie.

Chciałbym też wspomnieć o interesujących moim zdaniem próbach, które można byłoby określić mianem quasi-eksperymentalnej historiozofii. Jakkolwiek egzotycznie brzmiałoby to określenie, oddaje ono nieźle to, o co chodzi (może chodzić) w badaniach nad „sztucznymi społeczeństwami” (*Artificial Societies* – zbieżność z koncepcjami *Artificial Intelligence* i *Artificial Life* najzupełniej nieprzypadkowa)<sup>12</sup>. Budując modele komputerowe społeczeństw ludzkich, można zmieniać różnorodne parametry charakteryzujące badane „społeczeństwa”, można badać ich ewolucję. Dysponując dostatecznie szybkimi komputerami, możemy badać duże zbiory „Historii”. Na tyle duże, by uzasadnione było stosowanie do tych zbiorów metod statystycznych. (Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że badania – w nader co prawda szerokim, ale moim zdaniem: dopuszczalnym, sensie

<sup>10</sup> A. Niemczyński, *Procesy rozwojowe w pełnym cyklu życia indywidualnego*, [w:] M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, PWN, Warszawa 1988, s. 222-232.

<sup>11</sup> M. Przetacznik-Gierowska, *Stadia psychicznego rozwoju człowieka. Przegląd zagadnień*, [w:] M. Tyszkowa (red.), *op. cit.*, s. 146-186.

<sup>12</sup> J. M. Epstein, R. Axtell, *Artificial Societies. Social Science From The Bottom Up*, MIT Press, Cambridge (MA) 1996.



– historiozoficzne, wykorzystujące modelowanie komputerowe, zainicjował Klub Rzymski, a pierwszym produktem tych badań był wydany w 1972 r. raport *Limits to Growth*). Nie ulega wątpliwości, że nie bada się w ten sposób „rzeczywistych” społeczeństw i ich „rzeczywistej” Historii. Ale jaka dyscyplina (teoretyczna) bada „rzeczywiste” obiekty? Po kilku dekadach epistemologicznych/metodologicznych badań nad idealizacją odpowiedź jest jasna i prosta: żadna. Powtórzmy więc (retoryczne) pytanie: dlaczego historiozofii mielibyśmy stawiać wymagania bardziej ambitne niż te, które stawiamy mechanice, kosmologii, ekonomii...?

Wykorzystanie symulacji komputerowych to jedna z metod, by badanie jednej Historii zastąpić badaniem całego ich zbioru, czy też – przestrzeni (to istotna metafora – myślę, że wystarczająco intuicyjna, by zrezygnować z jej komentowania). Komplementarna metoda mogłaby wykorzystać ogólne metodologiczne idee (bo oczywiście nie metody matematyczne, o założeniach fizycznych nawet nie wspominając) leżące u podstaw koncepcji tzw. ansambla wszechświatów, polegającej na badaniu (matematycznej) struktury przestrzeni „Wszechświatów”<sup>13</sup>. Badania te mają nie tylko ściśle kosmologiczne znaczenie, ale także – filozoficzne i światopoglądowe: Dla zrozumienia naszego (ludzi) miejsca w świecie ważne jest, by wiedzieć, czy nasz Wszechświat – wszechświat, w którym istniejemy (a więc – istnieć możemy) jest „typowy” czy też „wyjątkowy”.

## 6. Uwaga końcowa

Jeśli epistemicznie prawdopodobna jest (choćby w bardzo niewielkim stopniu) hipoteza, że ludzkość, grając o przetrwanie, znalazła się – po raz pierwszy w swej Historii – w sytuacji, w której istnieje (choćby znikomo małe) obiektywne prawdopodobieństwo przegranej, to nie tylko można, ale i trzeba starać się jak najpełniej zrozumieć reguły tej gry. Nawet gdyby szanse na sukces miały być niewielkie...

*Waldemar Czajkowski*

### **On the Possibility of Philosophy of History**

*Abstract*

It is only by constructing the “satisfying” theory of History that we could formulate the definite proof of the possibility of the existence of the philosophy (metaphysics/ontology) of History. In the paper, it has been tried to demonstrate that an attempt to

<sup>13</sup> M. Heller, *Teoretyczne podstawy kosmologii. Wprowadzenie do globalnej struktury czasoprzestrzeni*, PWN, Warszawa 1988, s. 97-104.

construct such a theory is the rational intellectual undertaking, because the opinions about the impossibility of the philosophy of History have not been well-grounded.

*Keywords:* philosophy of History, philosophy of history, political philosophy, „History-game” („playing History”).