

Wstęp

Prace wchodzące w skład niniejszego tomu są poświęcone w całości tematyce filozofii historii. Różnorodność treści, heterogeniczność metod i tradycji ukazują interdyscyplinarny charakter tego, co określa się mianem refleksji historiozoficznej. Większość prezentowanych tekstów stanowi rezultat wystąpień i debat na ogólnopolskiej konferencji naukowej „Filozofia historii. Polityka, religia, ideologia”, która odbyła się w dniach 4 i 5 marca 2016 r. w Poznaniu. Konferencja zorganizowana została przez Instytut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, pod patronatem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Fundacji Augusta hr. Cieszkowskiego. Wydarzenie to nawiązywało do ubiegłorocznej sesji „Filozofia historii. Granice i możliwości”¹. Była to już druga okazja do wymiany myśli i poglądów badaczy zajmujących się refleksją nad dziejami tak w wymiarze syntetycznym, jak i analitycznym. Przedkładany tom, oprócz prac rozwijających wygłoszone na konferencji wystąpienia, obejmuje także artykuły, rozprawy i recenzje, które bezpośrednio dotyczą problematyki historiozoficznej.

Zarówno przesłanie konferencji, jak i tematyczna różnorodność zamieszczonych tu tekstów, dobitnie obrazuje status filozofii historii jako dyscypliny silnie uwarunkowanej metafizycznie. Nie dotyczy to jedynie metod, które są wykorzystywane lub analizowane na gruncie filozofii historii – jest ona przecież filozofią czegoś, co stanowi już przedmiot badań i dociekań nauk historycznych. Jej zależność (choć nie wtórność) przejawia się jednak także na podstawowym, treściowym poziomie. W procesie interpretacji dzieł historiozoficznych, a jeszcze wcześniej – na samym etapie systematycznego namysłu nad dziejami, zaangażowane są różne rodzaje dyskursów, których obecność jest często czymś bezpośrednio

¹ Por. *Filozofia historii. Granice i możliwości*, red. A. Wawrzynowicz, K. Pawlaczyk, M. Sawicki, „Filo-Sofija”, nr 28 (2015/1/II), s. 11-125.

nieuświadomianym. Rola, jaką w ramach tej refleksji odgrywa kontekst polityczny, uwikłanie ideologiczne czy zakorzenienie w myśleniu religijnym, powinna zostać należycie oceniona i wyeksplikowana. Zdanie sobie sprawy z tego rodzaju uwarunkowań nie jest wyrazem rezygnacji z aspiracji teoretycznych. Przeciwnie, stanowi ono szansę na wyznaczenie granic i możliwości filozofii historii. Żaden historiozof nie żyje w wieży z kości słoniowej, w oderwaniu od problemów swojej współczesności. Posiada on konkretne poglądy polityczne, przekonania religijne bądź podziela nadzieje związane ze specyficznym rozumianym biegiem dziejów – za Heglem można powiedzieć, że jest on dzieckiem swojej epoki. Świadomość tej zależności to niewątpliwie przewodnia myśl wszystkich prezentowanych artykułów.

Tytułową zależność pomiędzy filozofią historii a sferami polityki, religii i ideologii można rozumieć na dwa różne sposoby. W słabszym sensie byłaby mowa o wpływie powyższych dziedzin na treść każdej historiozofii. Można zagadnienie to ująć także znacznie bardziej radykalnie. Bez wątpienia wiara w postęp, która jest jednym z podstawowych określeń zachodniej filozofii dziejów, została znacząco podkopana w wyniku doświadczeń dwudziestego wieku. Doprowadziły one do krytyki rozmaitych form metanarracji historycznej, a nierzadko uznawały te ostatnie za projekty całkowicie wtórne i względne wobec czasów oraz okoliczności ich powstania. Jednym z przejawów tej krytyki jest nastawienie analitycznej filozofii historii, która w programowym ograniczeniu się do wyjaśniania narracji historycznej odcina się od tego, co za Arturem Danto nazwano „substancjalną filozofią historii”². Wśród myślicieli kontynentalnych widoczna jest jednak tendencja do tego, aby pójść jeszcze o krok dalej – koncepcje historiozoficzne zostają zredukowane wyłącznie do roli fenomenów panującej świadomości społecznej bądź do pozostałości po jej dziejowych formach.

Doskonałą egzemplifikacją podejścia redukcjonistycznego są próby pojmowania filozofii historii jako projekcji partykularnych interesów politycznych. Interesy te mogą mieć zarówno charakter państwowy lub narodowy, jak i wiązać się z innymi relacjami władzy. Jak zauważa Georg Iggers, od czasów Oświecenia historycy nie byli jedynie akademikami, lecz również urzędnikami państwowymi. Interwencje państwa w pracę historyka już od samego początku wynikały nie tylko ze świadomości instytucjonalnych ram nauczania historii, ale przede wszystkim z dążenia do promowania określonej orientacji politycznej³. Zależność ta przekłada się w oczywisty sposób na koncepcje filozofii dziejów, które ufundowane są na materiale dostarczanym przez historyków. Michel Foucault uważa natomiast, iż dzieła historyków oraz filozofów historii przesiąknięte są „schematem wielkich narodowości”. Pragnie on w ten sposób podkreślić fakt, że poprzez rekonstrukcję

² A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, London 1975, s. 1.

³ G. Iggers, *Użycia i nadużycia historii: o odpowiedzialności historyka w przeszłości i obecnie*, przeł. A. Panuchowicz, [w:] *Pamięć, etyka i historia*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 109.

przeszłości danej wspólnoty budowana jest jej narodowa tożsamość⁴. Filozofia dziejów stanowiłaby tym samym jeden z najistotniejszych elementów konstytuujących nowoczesną wizję polityczności już u samych jej początków. Z drugiej strony także sam Foucault dostrzega emancypacyjny wymiar namysłu nad dziejami, pisząc, że „historia różnych form racjonalności jest czasem bardziej skuteczna w burzeniu naszych przeświadczeń i dogmatyzmu niż abstrakcyjna krytyka”⁵. Tak rozumiana krytyczna filozofia dziejów (mówiąc po Foucaultowsku „nas samych”) miałyby się opierać na analizie form władzy ustanawiających określone figury historyczne⁶. Aporetyczną konsekwencją programu redukcji historiozofii do polityki jest deprecjacja naukowych badań nad dziejami – każdą próbę reprezentacji przeszłości uznaje się wówczas za przejaw narzucania „reżymu prawdy”. Sprzeciwia się temu wielu teoretyków historii, m.in. Chris Lorenz:

Jeśli nie możemy pojęciowo odróżnić uprawiania miłości od prowadzenia wojny – i po prostu stwierdzamy, że wszystkie ludzkie relacje są relacjami władzy – to co możemy powiedzieć, poza tym, że w Foucaultowskiej nocy władzy wszystkie koty są nieodróżnialnie szare? To samo stosuje się do Foucaultowskiego sprzężenia prawdy i władzy, to znaczy jego pojęcia reżymu prawdy, które przez niektórych używane jest obecnie do całkowitego dyskredytowania akademickiej historii.⁷

Widać zatem wyraźnie, że strategia sprowadzenia historiozofii do narzędzia polityki ma swój potencjał, ale również i swoje ograniczenia.

Z zupełnie innej perspektywy niesamodzielnosc filozofii dziejów może być rozumiana jako uzależnienie od horyzontu wyobraźni religijnej. Stanowisko to jest typowe dla niemieckiej humanistyki dwudziestego wieku. Za paradygmaticzny przykład tego sposobu interpretacji historiozofii można uznać myśl Karla Löwitha. W jego rozważaniach to, co określane jest od czasów Woltera mianem świeckiej filozofii historii, stanowi jedynie transfigurację judeochrześcijańskiego myślenia eschatologicznego. Dotyczy to nie tylko samej struktury zachodniego pojmowania dziejów jako linearnych, ale także całego szeregu kategorii, które definiują rozumienie przeszłości przynajmniej od czasów Oświecenia. W ten sposób postęp zostaje wywiedziony z nadziei na zbawienie, natomiast cel procesu dziejowego ugruntowany jest w wypełnieniu przymierza między Bogiem a Izraelem⁸. Świecka historiozofia jednak, adaptując wyobrażenia religijne, wypacza ich pierwotny sens, ponieważ terrestrializuje zbawcze intuicje i poszukuje ich doczesnej realizacji. Tym samym dla Löwitha idea zsekularyzowanej filozofii dziejów jest jednym z najistotniejszych elementów narodzin nowoczesności, który determinuje jej

⁴ M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, przeł. L. Rasiński, D. Leszczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 104.

⁵ *Ibidem*, s. 245.

⁶ *Ibidem*, s. 292.

⁷ Ch. Lorenz, *Przekraczanie granic. Eseje z filozofii historii i teorii historiografii*, przeł. M. Bobako, R. Dziergwa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 158.

⁸ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 5-22.

kształt oraz aspiracje. Co ciekawe, diagnozę Löwitha dzielają również niektórzy przedstawiciele analitycznej filozofii religii, określając nawet takie koncepcje jak marksizm mianem „istotowo teologicznych”⁹. Koncepcja Löwitha wpisuje się w szersze spektrum ujmowania źródeł nowoczesności w perspektywie jej korzeni religijnych. Różni autorzy, tacy jak Carl Schmitt, Hans Blumenberg czy Jacob Taubes, uznawani za czołowych reprezentantów myśli postsekularystycznej, doszukiwali się religijnej genezy większości kategorii politycznych moderności. Można zatem stwierdzić, że Löwithowskie rozważania nad zachodnią filozofią dziejów ukazują drugie dno sprowadzenia historii do epifenomeny polityki, które proponuje Foucault – oto idee polityczne wyrażające się w historiozofii same okazują się posiadać religijny rodowód. Spostrzeżenie to jest szczególnie doniosłe w kontekście współczesnego wzrostu znaczenia religii w sferze publicznej.

Próby osadzenia myślenia historycznego w ramach kontekstu polityczno-religijnego naprowadzają nas na trop trzeciego z wyróżnionych rodzajów uwarunkowań, który sytuuje się pomiędzy polityką i religią – ideologią. W opozycji do redukcjonizmu politycznego nie ma tu mowy o sprowadzaniu koncepcji historiozoficznych do poziomu wysublimowanego wyrazu konkretnych interesów politycznych. Ideologie są systemami przekonań, które orientują działania praktyczne oraz dostarczają (jedynej możliwej) interpretacji dziedzictwa przeszłości. Z drugiej strony, holistyczny charakter ideologii nie odsyła nas do żadnego transcendensu, z którego perspektywy traktujemy o „całości” dziejów, jakkolwiek mesjańskie nadzieje ideologów są przedmiotem licznych analiz przedstawicieli myśli postsekularnej. Sprzymierzeńcem badacza nie jest z pewnością wielość definicji pojęcia „ideologii”, która w samym marksizmie przyjmuje paletę znaczeń rozpiniającą się od „świadomości fałszywej” u Marksa po „system reprezentacji” u Althussera. Dążenie do ukazania ideologicznego wymiaru historiozofii może więc łączyć zarówno marksistów, którzy w historiozofii widzieć będą specyficzny rodzaj świadomości klasowej, jak i Poppera, który z pozycji liberalnych przypuszcza frontalny atak na historiozofie Hegla i Marksa. Obecnie szlakiem tym podąża wielu myślicieli „postkolonialnych”, traktujących linearne wizje koniecznego postępu jako próby usankcjonowania europejskiej hegemonii. Wiele tych krytyk zakłada jednak *implicite*, iż istnieje możliwość „uwolnienia się” od ideologicznego balastu historiozofii. Przekonania tego nie podziela m.in. Hayden White, który każdy z czterech rodzajów fabularyzacji historii wiąże z ideologią wyrażoną w danej formie narracji historycznej: epikę z anarchizmem (Nietzsche), tragedię z ideologią radykalną (Marks), komedię z konserwatyzmem (Hegel) oraz satyrę z liberalizmem (Croce). Jak pisze White:

Chciałbym podkreślić, że dana fabularyzacja (ang. *emplotment*) procesu historycznego, dokonywana przez historyka, lub sposób wyjaśniania go w postaci formalnego argumentu nie musi być postrzegana jako świadomie zajmowana pozycja ideolo-

⁹ Por. A. Danto, *op. cit.*, s. 9: „I quite agree with Professor Löwith’s claim that this way of viewing the whole of history is essentially theological”.

giczna. Raczej forma, jaką nadaje swojemu opisowi wydarzeń, może być uznana za posiadającą implikacje ideologiczne zgodne z jedną, bądź drugą, z czterech wyróżnionych powyżej pozycji. Tak, jak każda ideologia jest wyznaczana przez specyficzną ideę historii i jej procesu, tak uważam, że każda idea historii wyznaczona zostaje przez specyficznym określanie implikacje ideologiczne.¹⁰

Analiza politycznych, religijnych oraz ideologicznych uwarunkowań historiozofii stanowi zatem jedno z najbardziej aktualnych i naglących wyzwań stojących przed badaczami filozofii dziejów.

Problem uwikłania historiozofii w często nieuświadomione ramy konceptualne wywodzące się z wyobrażeń konkretnej kultury, podejmowany jest w pierwszej pracy, która wchodzi w skład niniejszego tomu – artykule „Spór o etnocentryzm w filozofii historii a sprawa chińska” autorstwa Dawida Rogacza. Przedstawiając debatę nad pojęciem etnocentryzmu, Rogacz określa dotychczasowe sposoby rozumienia tego terminu i proponuje odróżnienie etnocentryzmu materialnego oraz formalnego. Dystynkcja ta pozwala na prześledzenie oddziaływania fenomenu etnocentryczności na europejskie postrzeganie Chin – począwszy od pism Geорга Wilhelma Hegla, poprzez prace Karla Jaspersa i Helmutha Plessnera, a skończywszy na historiografii komparatystycznej Jörna Rüsen. W konsekwencji etnocentryzm zostaje zdefiniowany jako jedno z zasadniczych ograniczeń myślenia o historii – zarówno wywodzącego się z Zachodu, jak i ze Wschodu. Zdaniem Rogacza, świadomość tego faktu może jednak doprowadzić do relatywizacji jego oddziaływania, co otwiera nowe perspektywy dla refleksji nad historią w warunkach globalizacji.

W kręgu (ponad-)etnicznych wyznaczników filozofii historii pozostaje artykuł „Dwa pojęcia rzymskości. Przykład Hegla i Brague’a” Krystiana Pawlaczyka. Autor wydobywa ambiwalentność rzymskich korzeni Europy. W historiozofii Hegla rzymskość zostaje ograniczona do zasady sztuczności oraz przemocy. Dominacja rozsądku prowadzi w przypadku Rzymian do idei abstrakcyjnej osobowości i wolności. Jak pokazuje Pawlaczyk, negatywny stosunek Hegla do dziedzictwa Rzymu odzwierciedla polityczne przekonania niemieckiego filozofa. Brague dostrzega natomiast dystynktywną cechę Rzymu w otwartości na zewnętrzne kultury i zdolności ich asymilacji. Cywilizacja zbudowanej na gruzach Rzymu Europy nie niesie zatem tradycji dziedziczenia, lecz zdobywania i przyswajania. W ten sposób obaj myśliciele są zaskakująco zgodni, iż dominującym rysem rzymskości jest wtórność i opozycja względem tego, co zastane i naturalne. W konkluzji autor tekstu anonsuje możliwe odniesienia do tak pojętej rzymskości w interpretacji dziejów Rzeczypospolitej.

Zagadnienie polskiej filozofii dziejów poruszone zostaje bezpośrednio w artykule Tomasza Herbicha pt. „Królestwo Boże jako zrealizowane pojęcie ludzkości w koncepcjach Zygmunta Krasińskiego i Augusta Cieszkowskiego”. Polska myśl historiozoficzna stanowi wyjątkowy przykład tego, jak bardzo per-

¹⁰ H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore 1973, s. 24.

spektywa religijna przenika się ze świeckim ujmowaniem fenomenu dziejów. Herbach przekonuje, że w przypadku obydwu autorów mamy do czynienia z „dwoma wariantami jednego światopoglądu”. Wspólne dla nich jest postrzeganie kategorii postępu jako powiązanych z religijnym objawieniem. Jednak Cieszkowski akcentuje immanentystyczne rozumienie Królestwa Bożego, Krasieński zaś próbuje pogodzić wizję zbawionej ludzkości na ziemi z indywidualistyczną i zaświatową eschatologią chrześcijańską. Wyznaczenie tej różnicy pozwala ostatecznie na przełamanie dominującego poglądu o filozoficznej wtórności koncepcji Krasieńskiego względem myśli Cieszkowskiego.

Literacki wariant polskiej refleksji nad dziejami został przedstawiony przez Macieja Gaździckiego w artykule „Miejsce i obraz średniowiecza w historiozofii Józefa Ignacego Kraszewskiego”. Autor, koncentrując się na dziełach traktujących o wiekach średnich, stara się wydobyć filozoficzno-dziejowe poglądy Kraszewskiego. W ten sposób wyznaczone zostaje pojęcie epoki średniowiecznej, które nie ulega ani krytycznym wyobrażeniom oświecenia, ani idealizującej fascynacji romantyzmu. Praca Gaździckiego pozwala także na określenie ogólnych intuicji Kraszewskiego dotyczących procesu dziejowego, jego podziału i idei postępu.

Problematykę historiozoficznej interpretacji jednej z dziejowych epok podejmuje także kolejny artykuł, „Krytyka ideologii XVIII wieku w filozofii Georges’a Sorela” autorstwa Jana Platy-Przechlewskiego. Zdaniem Sorela, dominujące kategorie historiozoficzne stanowią ideologie zwycięskich klas panujących, które podlegają wtórnej racjonalizacji. W tym sensie kategoria postępu stanowi wyraz ideologii oświeceniowej burżuazji. Związała się ona z obudzonym przez kartezjanizm i literaturę podróżniczą autokrytycyzmem kultury Zachodu. Właściwym beneficjentem postępu winna być jednak nie akademicka „klasa pomocników”, lecz robotnicy. Z tego powodu proletariatus jest wezwany do ustanowienia – poprzez strajki i przemoc – nowych wartości, które zniszczą ustanowiony przez burżuazję porządek. Jak wskazuje autor tekstu, w odróżnieniu od wielu marksistów Sorel odrzucał jednak konieczność postępu społecznego, będąc przekonany o otwartym charakterze historii.

Zagadnienie polemiki z marksistowską filozofią historii podejmuje kompleksowo artykuł Norberta Slenzoka pt. „Austriacka szkoła ekonomii wobec Marksowskiej filozofii dziejów”. Autor rekonstruuje najpierw podstawowe kategorie Marksowskiej antropologii (koncepcje wolności, natury ludzkiej), ekonomii (teorie wartości, alienacji i ideę fetyszyzmu towarowego) oraz historiozofii (materializm historyczny i utopizm Marksa). Następnie przedstawia i rozwija najważniejsze argumenty krytyków marksizmu w obrębie austriackiej szkoły ekonomii: Ludwiga von Misesa, Murraya Rothbarda, Friedricha von Hayeka i Eugena von Böhm-Bawerka. Centralną postacią tego nurtu jest von Mises, który pragnie wykazać pozorność materializmu w filozofii historii Marksa oraz niespójność teorii walki klasowej. Opierając się na analizach wymienionych ekonomistów oraz polskich marksologów (Kołakowski, Walicki), Slenzok zamierza bronić kontrowersyjnej

tezy, zgodnie z którą to sama oryginalna doktryna Marksa jest intelektualnym źródłem komunistycznego totalitaryzmu. W konkluzji artykułu polemizuje on wszakże z von Misesem, argumentując za prawomocnością użycia teorii klasowej w analizie społecznej.

Wątki krytyki marksizmu w wymiarze historycznym podejmuje również artykuł „Rewizjonizm w Polsce – dziwaczny bękart przemian politycznych 1956 roku” autorstwa Krzysztofa Brzechczyzna. W odróżnieniu od polemiki ze strony libertarianizmu, krytyka ta rozgrywała się historycznie wewnątrz samego marksizmu, m.in. poprzez odwołanie do pism młodego Marksa (Schaff), i miała na celu podważenie ideologicznej legitymizacji systemu realnego socjalizmu (Djilas). Dystynktywną cechą rewizjonistów działających w realiach bloku komunistycznego był ścisły związek ich przekonań z realiami (i konsekwencjami) politycznymi, także w przypadku historyków idei. Autor analizuje w tym kontekście m.in. utopijny projekt Kuronia i Modzelewskiego oraz reakcję na tego typu propozycje, podkreślając społeczną izolację rewizjonistów. W przypadku rewizjonizmu granice między polityką, ideologią i historiozofią ulegają wyraźnie zatarciu.

Szczególny przypadek historiozofii tworzonej w politycznych ramach powojennego komunizmu rozpatruje artykuł „»Solidarność zachwianych« i Karta 77. Historiozofia Jana Patočki” Bartosza Matyi. Autor przedstawia narodziny ruchu kontestującego polityczną stagnację Czechosłowacji lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku w perspektywie filozofii jednego z pierwszych sygnatariuszy Karty 77, Jana Patočki. Dla tego czeskiego myśliciela jedną z centralnych kwestii był problem dziejowości, rozważany zarówno na poziomie ogólnofenomenologicznym, w nawiązaniu do prac Husserla i Heideggera, jak i w konkretnym kontekście historii Czech. Matyja przekonuje, że historiozoficzna refleksja Patočki wpłynęła na ostateczny kształt ruchu Karty 77, określając jego etos przez kategorię otwartości, niemetafizycznej solidarności i postawy sokratejskiej.

W tekście „Genealogia i polityka” Urszula Zbrzeźniak podejmuje zagadnienie związków myślenia historycznego z polityką, analizując je przekrojowo na przykładzie myśli hermeneutycznej i postmodernistycznej, od Nietzschego po Vattimo. Autorka wskazuje, iż projekt genealogii stanowi antidotum na różne odmiany myślenia ahistorycznego oraz wychodzi naprzeciw współczesnym próbom rehabilitacji ontologii. Tak zwane „ontologie słabe” nie postulują uniwersalnych zasad, lecz podążają Heideggerowskim szlakiem dziejowych „odsłon Bycia”. Za sprawą Foucaulta kategoria genealogii dominuje również we współczesnej filozofii politycznej, stanowiąc wspólny horyzont odmiennych nurtów (Laclau, Agamben, Rancière). Pojęcie to służy również do interpretacji bieżących wydarzeń politycznych o znaczeniu historycznym, jak choćby w przypadku wypowiedzi Badiou na temat wydarzeń paryskich z 2015 r., co przekonująco ukazuje projekt genealogii jako współczesne spoiwo filozofii politycznej oraz filozofii historii.

Artykuł „Technika jako zjawisko historyczne w myśli Karola Marksa, Edmunda Husserla i Martina Heideggera” autorstwa Jędrzeja Malińskiego analizuje

jeden z fenomenów znajdujących się na przecięciu przedmiotu analiz obecnej refleksji politycznej i historiozoficznej – technikę. Marks wiązał z rozwojem środków produkcji nadzieję przyspieszenia proletariackiej rewolucji, paradoksalnie stworzył jednak aparaturę pojęciową, w której robotnik opisywany jest przez te same pojęcia, co maszyna. Husserl natomiast traktuje technicyzację jako wyraz historycznego odejścia od „rzeczy samych” w rezultacie narodzin matematycznej nauki. Dla Heideggera istota techniki poprzedza zaś matematyczne przyrodoznawstwo i stanowi jeden ze sposobów obchodzenia się z bytem, choć groźnym w sytuacji, gdy jest to sposób dominujący bądź jedyny. Autor przedstawia tym samym refleksję na temat historycznej roli techniki w sposób dialektyczny – jako ciągłą tradycję „pytania o technikę”.

Wątki historiozoficzne w myśli Husserla omawia szerzej Andrzej Wawrzynowicz w pracy „Rehabilitacja myślenia historycznego w filozofii późnego Husserla”. Punkt wyjścia stanowi charakterystyka Husserlowskiego projektu filozofii jako nauki, znajdującej oparcie w prawdzie rozumianej na sposób sokratejsko-platoński, a tym samym dystansującej się względem myślenia historiozoficznego, typowego m.in. dla heglizmu. Wawrzynowicz zwraca uwagę na całkowitą zmianę waloryzacji zjawiska historyczności w późnych pracach Husserla, co paradoksalnie zbliża jego myśl do koncepcji Heglowskiej filozofii ducha. Rewizja ta z jednej strony prowadzi do osłabienia początkowego postulatu fenomenologii jako naukowo ugruntowanej filozofii, z drugiej zaś otwiera późną refleksję Husserlowską nad swoistą „teleologią” dziejów Europy.

W skład tomu, oprócz prac będących pokłosem konferencji, wchodzi również inne artykuły i rozprawy podejmujące problematykę filozofii historii w perspektywie jej politycznych, religijnych i ideologicznych uwarunkowań. Artykuł Macieja Sawickiego „O myśleniu historycznym w filozofii Immanuela Kanta” pozostaje w horyzoncie pytania o miejsce historiozofii w ramach transcendentalizmu. Autor zwraca uwagę na późne pisma Immanuela Kanta, które często, jako „pokrytyczne”, są pomijane przy próbach zrozumienia jego dorobku. Okazuje się, że jednym z najważniejszych zagadnień tych prac jest kwestia historii ludzkiego rozumu, która pozwala na zadanie syntetyzującego dorobek *Krytyk* pytania o człowieka.

Artykuł Marka Jedlińskiego „»Krucjata« przeciwko zachodniemu anarchizmowi – tradycja i tradycjonalizm we współczesnej myśli rosyjskiej” podejmuje natomiast kwestię ścisłych związków filozofii dziejów z polityczną samowiedzą. Jedliński, omawiając rosyjski antyokcydentalizm, zwraca uwagę na rolę, jaką odgrywa w nim krytyka rewolucyjnych przemian zachodzących w Europie od końca średniowiecza. W tej perspektywie remedium na anarchię i kryzys zachodniej cywilizacji stanowić ma tradycja, której najwierniejszym depozytariuszem jest naród rosyjski. Autor przedstawia dziewiętnastowieczną genezę fenomenu rosyjskiego tradycjonalizmu oraz zarysowuje jej współczesną postać, charakteryzując twórczość Aleksandra Dugina.

W rozprawie „Cywilizacja jako dyskryminacja. O niedyskryminującej koncepcji cywilizacji w duchu poprawności politycznej” Grzegorz Lewicki pochyła się nad problemem ideologicznych uwarunkowań koncepcji cywilizacji. Za Ianem Morrisem przyjmuje, iż jakościowe kryterium klasyfikacji cywilizacji, oparte na kulturze jednej z nich, ma charakter dyskryminujący oraz wyraża konkretne interesy polityczne i społeczne. Dominujące kryterium przynależności religijnej grozi ponadto esencjalizacją różnic. Biorąc to pod uwagę, Lewicki proponuje definicję cywilizacji jako bytu, który wykształcił struktury miejskie, bytu odmiennego od innych wskutek różnic ideowych zakorzenionych w dominującej religii (lub filozofii sakralnej) i/lub formie porządku politycznego na danym etapie dziejowym. Taka propozycja ma, zdaniem Lewickiego, charakter multikulturowy i niedyskryminujący.

Całości tomu dopełniają recenzje: *Zachodniej eschatologii* J. Taubesa oraz *New Contributions to the Philosophy of History* D. Little’a. Recenzowane prace stanowią reprezentatywny przykład najnowszych prób kompleksowego ujęcia problematyki filozofii historii na gruncie myśli zachodniej, tak kontynentalnej, jak i analitycznej.

Andrzej Wawrzynowicz
Krystian Pawlaczyk
Dawid Rogacz

