

*Krystian Pawlaczyk*

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **O eschatologicznych źródłach historiozofii. Perspektywa Karla Löwitha**

Historyczne przemiany duchowości europejskiej stanowią główny przedmiot poszukiwań Karla Löwitha. W swoim hermeneutycznym nastawieniu niemiecki autor stara się pokazać, w jaki sposób poszczególne elementy kultury Zachodu ewoluowały w ciągu wieków, uzyskując ostatecznie kształt, który określa dominujące pojęcia i tendencje humanistyki XX w. Szczególne miejsce w dorobku Löwitha zajmują dwa zagadnienia – historyczne ujęcie filozoficznej refleksji nad dziejami powszechnymi oraz znaczenie religii chrześcijańskiej dla myśli europejskiej. Analizie tych dwóch obszarów badawczych Löwith poświęcił swoją rozprawę *Historia powszechna i dzieje zbawienia*<sup>1</sup>, w której ukazana zostaje genetyczna zależność historiozofii od kontekstu eschatologicznego.

Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie zasadniczych wątków Löwithowskich rozważań nad filozofią historii oraz refleksja nad ich znaczeniem dla współczesnego rozumienia fenomenu dziejów. W pierwszej części tekstu postaram się przedstawić, w jaki sposób niemiecki autor dowodzi religijnego pochodzenia europejskiej filozofii historii, opierając się na finalistycznych i linearnych wyobrażeniach procesu dziejowego. Tematem drugiej części będzie ukazanie krytycznego stosunku Löwitha do głównych kategorii myślenia historiozoficznego, które jego zdaniem stopniowo fundują w zsekularyzowanych i porewolucyjnych czasach barbarzyństwo systemów totalitarnych. Nicią przewodnią tych rozważań będzie analiza Heglowskiej koncepcji dziejów, która dla Löwitha stanowi zwrotny punkt europejskiego pojmowania historii. Postawione zostanie także pytanie o to,

---

<sup>1</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002. Praca ta została wydana w roku 1949 w języku angielskim (*Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949).

w jaki sposób ukazanie chrześcijańskich źródeł historiozofii może modyfikować współczesne spojrzenie na dzieje powszechne.

### **Linearno-finalistyczna struktura myślenia historiozoficznego a „pozaświatowość” eschatologii chrześcijańskiej**

*Historia powszechna i dzieje zbawienia* Löwitha jest dziełem, w którym wprost podjęty zostaje problem związku historiozofii z myśleniem w kategoriach eschatologicznych. Głównym zamierzeniem tej pracy jest ukazanie historycznego rozwoju europejskiej refleksji nad dziejami powszechnymi. Löwith przedstawia ten proces retrospektywnie, dzięki czemu możliwe staje się prześledzenie tego, w jaki sposób zmieniało się pojmowanie historii od koncepcji bliskich współcześnie dominującym wyobrażeniom, aż po czasy wczesnochrześcijańskie. Perspektywa taka pozwala na hermeneutyczne zdemaskowanie wielu utartych kategorii, za pomocą których rozumiany jest proces dziejowy, oraz na wykazanie ich genezy.

Już na samym wstępie pracy Löwith wyróżnia dwa schematy, według których już od czasów starożytnych konstruowane są wszelkie próby zrozumienia fenomenu dziejów<sup>2</sup>. Jednocześnie schematy te stanowią dwa sposoby konceptualizacji czasu historycznego w ogóle. Pierwszy, który ma swoje źródła w wyobrażeniach zaczerpniętych z antycznej mitologii i kosmologii, ujmuje dzieje cyklicznie, jako ciągły powrót tych samych faz świata. Perspektywa ta właściwie wyklucza jakąkolwiek zmianę historyczną w dzisiejszym rozumieniu – dla starożytnych nawet wielkie wydarzenia miały jedynie charakter pozornych odchyłeń od naturalnego biegu rzeczy i ostatecznie nie były w stanie zaburzyć kosmicznego rytmu.

Drugi schemat konceptualizacji czasu historycznego pochodzi z tradycji judeochrześcijańskiej i ma charakter linearny – dzieje wyobrażane są jako zmierzający do określonego celu postęp. Główny nacisk kładziony jest tutaj na przyszłość, która pierwotnie w judaizmie rozumiana jest jako realizacja obietnicy Boga wobec narodu wybranego. Pewną modyfikację tego schematu stanowi chrześcijaństwo, gdzie także dominuje perspektywa przyszłościowa (moment Zbawienia, paruzja), ale całość procesu dziejowego przecina życie Chrystusa, które pojmowane jest jako „dopełnienie czasu” i pełne objawienie Bożego planu wobec świata<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 8-9.

<sup>3</sup> Löwith przedstawia chrześcijańskie rozumienie czasu i rolę, jaką odgrywa w nim osoba Jezusa, za pomocą kategorii *interim* lub „okresu pośredniego”. „To *interim*, tj. cała historia, nie jest ani czasem pustym, w którym nic się nie dzieje, ani czasem zaafetowanym, w którym wszystko może się wydarzyć, lecz rozstrzygającym czasem wypróbowania i oddzielenia pszenicy od plew. Jego stała zawartość obejmuje warianty jednego tematu: Bożego wezwania oraz ludzkiej odpowiedzi. Doświadczając historii jako „okresu pośredniego” znaczy to żyć w skrajnym napięciu między dwiema sprzecznymi wolami, w walce, której celem nie jest nieosiągalny ideał ani też namacalna rzeczywistość, lecz przyrzeczone zbawienie” (*ibidem*, s. 178).

Löwith stwierdza, że wszelkie próby przedstawienia historii są w zasadzie oparte na tych dwóch modelach konceptualizacyjnych. Możliwe są, co prawda, pewne odchylenia, jednakże koniec końców każde refleksyjne spojrzenie na dzieje powszechne zdradza swoją cykliczną bądź linearną strukturę. Dowodem na to ma być podejmowana przez Löwitha analiza koncepcji, które są dla niego relatywnie współczesne, takich jak propozycja Toynbee'ego, Spenglera, Burckhardta czy Nietzschego<sup>4</sup>.

Zdaniem Löwitha, drugi z omawianych schematów konceptualizacyjnych zyskał, ze względu na swój futurystyczny i finalistyczny charakter, większe znaczenie w europejskiej refleksji nad historią. Właściwie jedynie przy przyjęciu perspektywy linearnej możliwe jest jakiegokolwiek mówienie o fenomenie dziejów powszechnych, pojmowanym jako spójna i tematyzowalna całość. Dotyczy to nie tylko koncepcji, które wprost ujmują historię w perspektywie religijnej, ale także tych odwołujących się do świeckich instancji rozumu i postępu. Löwith idzie nawet o krok dalej i posuwa się do stwierdzenia, „że nowożytna filozofia dziejów wypływa z biblijnej wiary w wypełnienie a kończy się na sekularyzacji jej eschatologicznego wzorca”<sup>5</sup>. Tym samym w pracy *Historia powszechna a dzieje zbawienia* świadomie negowany jest wypracowany w XVIII w. podział zachodniej refleksji nad historią na dogmatyczną teologię dziejów zbawienia oraz racjonalistyczną filozofię dziejów powszechnych.

Sama futurystyczna i linearna konstrukcja europejskiej refleksji nad dziejami nie stanowi jednak według Löwitha samego sedna problemu. Ostatecznie taka konceptualizacja historii możliwa jest jedynie dzięki obecności elementu celowości, który pierwotnie ukazywał się jako nadzieja eschatologiczna:

Przyszłość jest prawdziwą ogniskową historii pod warunkiem, że prawda spoczywa na religijnym fundamencie chrześcijańskiego Zachodu, którego historyczną świadomość określa motyw eschatologiczny: od Izajasza do Marksa, od Augustyna do Hegla i od Joachima do Schellinga. Znaczenie tego odniesienia do ostatecznego *finis* i *telos* polega na tym, że oferuje ono schemat progresywnego porządku i sensowności, który potrafił przezwyciężyć antyczny lęk przed *fatum* i *fortuna*. *Eschaton* nie tylko kładzie kres biegowi dziejów – on go rozczłonkuje i spełnia przez określony cel. Idea eschatologiczna może zapanować nad doczesnością czasu, który połyka swe własne twory, jeśli nie jest sensownie ograniczony przez jakiś ostateczny cel. Porównywalny z kompasem, który zapewnia nam orientację w przestrzeni i umożliwia nam jej zdobycie, kompas eschatologiczny zapewnia nam orientację w czasie, wskazując na królestwo Boże jako ostateczny cel i kres<sup>6</sup>.

Możliwe oczywiście jest rozważanie historii w sposób linearny bez założenia jej celowości lub sensowności. Löwith argumentuje jednak, że dopiero wraz z przyjęciem optyki eschatologicznej pojawiła się w dziejach Zachodu sposob-

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 16-20, 208-218.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 21.

ność refleksji nad ogólnohistorycznym znaczeniem jakiegoś jedyne w swoim rodzaju wydarzenia. Perspektywa ta była w zupełności obca myśli antycznej, która traktowała historię wyłącznie jako opowieść o rzeczach jednorazowych i przypadkowych. Rodzące się w wiekach XIX i XX założenie bezsensowności procesu dziejowego, zdaniem Löwitha, zawsze pozostaje w pewnym stosunku do pytania o jego celowość:

[...] historia może tylko ze względu na pewien sens ostateczny wydawać się bezsensowna. Rozczarowania są tylko tam, gdzie się czegoś oczekuje. Samo to, że indagujemy w ogóle całą historię pod kątem sensu i nonsensu, jest już uwarunkowane historycznie: to niepojęte pytanie powołała do życia mentalność judeochrześcijańska. Poważne dopytywanie się o ostateczny sens dziejów wykracza poza wszelkie możliwości wiedzy i zapiera nam dech; przenosi nas w próżnię, którą wypełnić mogą tylko nadzieja i wiara.<sup>7</sup>

Dostrzeżenie elementu eschatologicznego w zachodniej refleksji nad dziejami pozwala Löwithowi ujmować jej historyczny rozwój w sposób całościowy, bez przyjęcia ścisłej cezury, która oddziela teologię i filozofię dziejów. Tym samym w ramach pracy *Historia powszechna i dzieje zbawienia* możliwe staje się hermeneutyczne wskazanie genezy głównych kategorii nowożytnej historiozofii. Löwith dowodzi, że większość pojęć, na których wsparta jest świecka filozofia historii, jest właściwie zsekularyzowaną adaptacją wyobrażeń charakterystycznych dla myślenia religijnego. W ten sposób np. wiara w postęp zostaje porównana do nadziei na zbawienie, a założenie rozumności procesu dziejowego ukazuje się jako modyfikacja przekonania o bożej Opatrzności.

Refleksja Löwitha prowadzi zatem do wniosku, że rodząca się w nowożytności świecka filozofia dziejów pozostaje mniej lub bardziej nieświadomym dziedzicem judeochrześcijańskiej tradycji pojmowania czasu historycznego. Idąc tym tropem, właściwie dopiero wraz z pojawieniem się religii chrześcijańskiej można zacząć rozumieć czas jako historyczny w ścisłym znaczeniu tego słowa. W dalszych partiach swojej pracy Löwith podejmuje jednak namysł nad pewnymi cechami świeckiej historiozofii, które w znacznej mierze odrywają ją od typowo teologicznego ujęcia dziejów. Głównym motywem tego wywodu jest skupienie się na pierwotnym i transcendentnym znaczeniu chrześcijańskiej eschatologii.

W swoich początkach chrześcijaństwo było religią stojącą w jawnej opozycji wobec zastanego świata. Zasada głosząca, że wszyscy ludzie są równi, podważała w oczywisty sposób sensowność instytucji niewolnictwa, która stanowiła podwaliny rzymskiego porządku społeczno-politycznego. Konflikt ze światem doczesnym sięga jednak znacznie głębiej i dotyczy fundamentalnych założeń i nadziei chrześcijaństwa. Löwith podkreśla, że w swej pierwotnej postaci religia Chrystusowa była oparta na wyobrażeniach apokaliptycznych, które umniejszały znaczenie ziemskiej rzeczywistości i nakazywały wyczekiwać czasu końca, czyli powtórnego przyjścia Jezusa na świat. Istotny jest także aspekt

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 8.

indywidualny – chrześcijanin ma za zadanie troszczyć się przede wszystkim o swoją pośmiertną egzystencję, a tym samym dystansować się względem życia doczesnego<sup>8</sup>. Należy jeszcze wspomnieć o ortodoksyjnym znaczeniu Objawienia jako takiego – akt wcielenia stanowi dopełnienie czasu, które ujawnia ostateczny sens istnienia świata, przez co historia rozumiana jako dziejowa droga zbawienia ludzkości właściwie dobiega kresu.

Zdaniem Löwitha, zachodnia refleksja nad historią zachowywała w znacznym stopniu swój religijny charakter aż do czasów Oświecenia. Jej zasadniczymi cechami była transcendentność nadziei eschatologicznej jako ostatecznego celu procesu dziejowego oraz swego rodzaju zdystansowanie się względem ziemskich wydarzeń historycznych następujących po Chrystusie. Najjaskrawszym przykładem takiego pojmowania dziejów jest według Löwitha *Państwo Boże* Augustyna z Hippony<sup>9</sup>.

Przeciwnie tendencje można zaobserwować w rodzącej się w epoce Oświecenia świeckiej historiozofii, która rezygnuje z religijnego i transcendentnego

<sup>8</sup> Odmienne spojrzenie na kwestię stosunku pierwotnego chrześcijaństwa do instytucji niewolnictwa przedstawia Franz Overbeck (1837–1905) w pracy *O stosunku starożytnego Kościoła do niewolnictwa w cesarstwie rzymskim* (w: *idem, Finis christianismi. Wybór pism*, przeł. T. Zatorski, Klasyki Filozofii Niemieckiej, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2014, s. 150-219). Overbeck stara się udowodnić, że żywione przez dziewiętnastowieczną apologetykę chrześcijańską „powszechne mniemanie”, jakoby chrześcijaństwo było bezpośrednią przyczyną powszechnego zniesienia niewolnictwa, jest jedynie pobożnym przekonaniem, którego nikt nie chce sprawdzić lub udowodnić. Jak przekonuje Overbeck: „W przekonaniu starożytnego Kościoła związek między państwem a niewolnictwem jest raczej tak ścisły, że to co ma on przeciwko temu ostatniemu, nie zawiera nic prócz zarzutów, jakie kieruje przeciwko temu pierwszemu w ogóle i wszystkim jego instytucjom, a niewolnictwo, w żadnym razie niepozabawione w jego oczach, jak to się powiada, »wewnętrznych podstaw« swego istnienia, dzieli owe podstawy z państwem” (*ibidem*, s. 160). Kościół pierwszych wieków odnosił się neutralnie do instytucji niewolnictwa, uważając ją za element przemijającego ziemskiego porządku, względem którego chrześcijanin powinien pozostawać obojętny. Pogląd Overbecka nie dotyczy jednak jednostkowego poczucia unieważnienia ziemskich instytucji, którego doświadczali chrześcijanie pierwszych wieków. Aspekt ten jest silnie akcentowany przez Giorgio Agambena w jego pracy *Czas, który zostaje* (przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009). Podejmując się interpretacji Pawłowych listów, włoski filozof przekonuje o istnieniu ruchu czynienia nieważnym prawa w jego relacji do wiary, która jest wyrazem źródłowego doświadczenia mesjańskiego (*ibidem*, s. 107-134). Pozostawiając nierozstrzygniętą kwestię szczegółowego dookreślenia stosunku pierwotnego chrześcijaństwa do niewolnictwa, warto zaznaczyć, że argumentacja Overbecka kładzie szczególny nacisk na „pozaświatowy” i apokaliptyczny charakter wczesnego chrześcijaństwa oraz na kompletny brak jakichkolwiek nadziei, jakie miałyby ono wiązać z doczesnym porządkiem politycznym. Fakt ten jest niezwykle istotny dla zrozumienia Löwithowskiej koncepcji ewolucji europejskiej refleksji nad fenomenem dziejów, w której to poglądy Overbecka odgrywają istotną rolę (por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 453-469).

<sup>9</sup> Löwith charakteryzuje dystans Augustyna w odniesieniu do dziejów powszechnych w następujący sposób: „Wydarzenia swej doby osądzał on z równie dużym współczuciem, jak i dystansem. Odrzucał tradycyjne pojmowanie Rzymu jako czwartego królestwa z prorocत्व Daniela, negował bowiem w zasadzie każdą ogólnohistoryczną, tj. polityczną eschatologię. Osobiście wierzył w dalsze istnienie cesarstwa rzymskiego, ale nie upatrywał ani w trwaniu, ani też upadku jakiegos państwa sprawy pierwszorzędnej w porządku rzeczy ostatecznych” (K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 162-163). Za taką perspektywą przemawia sama przyczyna powstania *Państwa Bożego* i jego konstrukcja. Augustyn pisze swoje dzieło pod wpływem szoku, jakiego doznali Rzymianie, gdy w 410 r. Wieczne Miasto zostało złupione przez Wizygotów. Niemniej samym próbom zrozumienia dziejów Rzymu jako całości poświęcone zostają właściwie tylko dwie z dwudziestu dwóch ksiąg (XVII i XVIII), i to jedynie w stopniu, w jakim splatają się one z historią Zbawienia jako Bożym planem wobec ludzkości (por. Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998).

pojmowania sensu dziejów na rzecz rozważania ich w kategoriach wyłącznie ziemskiej historii powszechnej. Tym samym chrześcijańska nadzieja eschatologiczna zostaje przeformułowana w laicką perspektywę immanentnego względem historii ogólnego postępu rodzaju ludzkiego. Zmiana ta nie jest efektem negatywnego stosunku oświeceniowych myślicieli do religii jako takiej – antagonizm ten stanowi raczej skutek dłuższego procesu, który początkowo dokonuje się w obrębie teologicznego spojrzenia na dzieje.

Löwith uważa, że źródeł wyobrażeń charakterystycznych dla świeckiej historiozofii należy doszukiwać się w poglądach Joachima z Fiore<sup>10</sup>, dwunastowiecznego mnicha kalabryjskiego, który dzięki mistycznej egzegezie Janowej Apokalipsy uważał, że pojął całość dziejów w kontekście zbawczym. Ogólny schemat jego myśli wyznacza doktryna Trójcy Świętej. W świecie występują trzy epoki/porządki objawiające kolejne osoby Boskie. Pierwsza była epoka Ojca, która nadawała narodowi wybranemu niewolnicze prawo. Drugi okres to porządek Syna, gdzie rodzi się powszechny Kościół i duchowe pojmowanie człowieka. Joachim z Fiore uważał, że w jego czasach rozpoczyna się trzecia epoka, która ma objawić Ducha Świętego i „wieczną Ewangelię”. Załóżkiem ostatniej fazy dziejów są już zapoczątkowane przez Świętego Benedykta wspólnoty mnisz, zrywające ze świecką hierarchią Kościoła i czyniące zeń wspólnotę w pełni duchową. Mimo że w religijnej pokorze Joachim nie wiązał ze swoją myślą żadnych rewolucyjnych zamiarów i jego celem była jedynie duchowa odnowa chrześcijaństwa, w istocie kompletnie zmienił on europejski stosunek do historii. Akcent nie pada już na pozaświatowy Sąd Ostateczny, lecz na ziemską epokę Ducha Świętego, która ma być czasem Zbawienia. Löwith stwierdza, że w ten sposób *eschaton* został przeniesiony z transcendentnych rzeczy ostatecznych na przedostateczne i immanentne względem świata doczesnego.

Szerokie spojrzenie na genezę świeckiej historiozofii pozwala Löwithowi ująć całość historii europejskiej refleksji nad dziejami jako powolny proces sekularyzacji kultury Zachodu, którego pierwotnym impulsem okazuje się być sama religia. W ten sposób podwójnemu określeniu ulega omawiany przeze mnie stosunek pomiędzy chrześcijaństwem a filozofią dziejów. Z jednej strony chrześcijaństwo otwiera w ogóle możliwość myślenia historycznego. Dzieje się tak za sprawą linearnego pojmowania czasu, dającego sposobność do oderwania fenomenu historii od naturalistyczno-cyklicznego wyobrażenia antyku opartego o kategorie *fortuny* i *fatum*. Najistotniejszym aspektem linearnej perspektywy jest obecność nadziei eschatologicznej, która finalistycznie i teleologicznie domyka historię jako całość. Jednocześnie, jak wskazuje Löwith, elementy myślenia zbawczego stanowią ważny komponent postreligijnych koncepcji filozofii dziejów.

Z drugiej strony, transcendentny charakter chrześcijaństwa paradoksalnie wyklucza możliwość rozumienia dziejów powszechnych w kontekście propo-

<sup>10</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 141-153.

nowanym przez świecką historiozofię. Ziemska egzystencja człowieka w religii chrystusowej jawi się jako sensowna jedynie w odniesieniu do pozaświatowego *eschatonu*, a bieg spraw doczesnych może co najwyżej być rozumiany jako domena wyczekiwania zbawienia. Zsekularyzowana historiozofia korzysta z kategorii wyniesionych z chrześcijaństwa, ale neguje jego najistotniejszą zasadę, gdyż lokuje cel dziejów powszechnych w nich samych.

### Krytyka eschatologii świeckiej filozofii historii

Ujęcie historii refleksji nad dziejami jako powolnego procesu sekularyzacji kultury Zachodu wpisuje się w szerszy kontekst prac Löwitha. Motywem przewodnim dorobku niemieckiego autora jest próba zrozumienia przemian europejskiego myślenia, które stopniowo prowadzą do tragedii totalitaryzmu. Dla Löwitha rodząca się w epoce Oświecenia świecka historiozofia stanowi jedną z głównych przyczyn dokonującej się w XIX i XX wieku barbaryzacji. Sekularyzacja pojmowania celu dziejów oraz wiążące się z nią tendencje rewolucyjne dokonują demontażu podstawowych założeń epoki chrześcijańsko-mieszcząńskiej, która jeszcze do czasów Hegla wyznaczała wspólny horyzont rozumienia miejsca człowieka w świecie.

W Löwithowskim pojęciu przemian duchowości europejskiej szczególnie rola przypada właśnie dorobkowi Hegla. Jako filozof czasu rewolucyjnego przełomu Hegel z jednej strony myślowo podsumowuje erę chrześcijańską, z drugiej zaś sama konstrukcja jego systemu umożliwia szereg późniejszych radykalnych reinterpretacji, które fundują główne tendencje epoki nowoczesnego upadku. Bez wątplenia dorobek Hegla jako całość cieszy się dużym uznaniem Löwitha i w jego ocenie stanowi jedynie załączek rewolucyjnych przemian XIX w. Niemniej Löwith z dużym dystansem podchodzi do Hegłowskiego poglądu na dzieje powszechne. Analiza tej koncepcji pozwala ukazać ogólny stosunek niemieckiego autora do świeckiej historiozofii.

Hegłowska wizja dziejów jako postępu w uświadomieniu wolności<sup>11</sup> przejawia większość cech, które charakteryzują rezygnację z tradycyjnego i *stricte* teologicznego sposobu rozpatrywania problemu historii. Löwith wprost stwierdza, że Hegel jest pierwszym myślicielem od narodzin chrześcijaństwa, który „odważył się przekształcić oczy wiary w oczy rozumu i stworzoną przez Augustyna teologię dziejów w historiozofię, która nie jest ani święta, ani świecka”<sup>12</sup>. Gdy Hegel zakłada, że w ramach samej historii dokonuje się sąd ducha nad światem, z jednej strony ulega finalistyczno-linearnym wyobrażeniom pochodzącym z chrześcijańskiej eschatologii. Z drugiej strony twierdzenie to wyraźnie neguje religijną

<sup>11</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Landman i J. Grabowski, PWN, t. I, Warszawa 1958, s. 29.

<sup>12</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 59.

transcendentność celu historii – sens całości dziejów objawia się już w nich samych jako takich. Realizują postępu w uświadomieniu wolności jest dla Hegla idea państwa, która jego zdaniem najpełniej przejawiała się w postnapoleońskim Królestwie Prus. Löwith tym samym stwierdza, że Hegel sprowadza tradycyjną teologię historii „do postaci świeckiej teodycei, dla której boski duch jest immanentny światu, państwo jest ziemskim bogiem, a dzieje w ogóle czymś boskim”<sup>13</sup>.

Immanentystyczne perspektywa Hegla prowadzi Löwitha do sformułowania kolejnego i ostrzejszego zarzutu względem świeckiej postaci historiozofii. Jeśli dzieje same stanowią sąd ducha nad światem, a realizacja ich celu dokonuje się w nich samych za pośrednictwem instancji „chytrości rozumu”<sup>14</sup>, to każde historyczne wydarzenie jawi się jako usprawiedliwione, gdyż wpisuje się w pewien całościowy kontekst, który przyczynia się do postępu. W tak szerokiej perspektywie ludzkie czyny pozostają poza możliwością oceny ich pod kątem dobra i zła – mogą być waloryzowane jedynie ze względu na swoją przydatność wobec ogólnego celu dziejów. Löwith zauważa jednocześnie, że Hegel akcentuje przede wszystkim rolę wielkich wydarzeń historycznych, co wraz z sekularyzacją sensu dziejów prowadzi do bałwochwalczego kultu zwycięstwa, który pod pseudoteologicznym płaszczem ignoruje jednostkowe cierpienie.

„Po dziełach jego poznasz mistrza” – powiada przysłowie. „Wynik” – mówi Nietzsche z jednakową słuszością – „był zawsze największym kłamcą”. Wynik jest w rzeczywistości niezbędnym kryterium, pozwalającym osądzać życie człowieka, ale dowodzi on wszystkiego i nie dowodzi niczego: wszystkiego, gdyż w dziejach powszechnych, tak samo zresztą jak w życiu codziennym, to tylko ma znaczenie, co powoduje skutek, a nie dowodzi niczego, gdyż największe powodzenie nie przemawia jeszcze za wewnętrzną wartością i prawdziwą „wielkością historyczną” tego, co faktycznie dokonano. [...] Prawdziwy „patos” dziejów powszechnych tkwi nie tylko w hałaśliwej i imponującej „wielkości”, [...] lecz także w niemych cierpieniu, które zadaje ludziom. I jeśli można coś podziwiać w dziejach powszechnych, to przede wszystkim byłaby to siła, wytrwałość i uporczywość, z jakimi ludzkość odradza się po wszystkich stratach, zniszczeniach i odniesionych ranach.<sup>15</sup>

Przykład Hegłowskiej koncepcji dziejów powszechnych pokazuje wyraźnie stosunek Löwitha do świeckich projektów historiozoficznych. Przekuwają one kategorie religijnego pojmowania dziejów i wypaczają je, w konsekwencji prowadząc do panowania określonej wizji postępu jako przeznaczenia ludzkości. Tę ocenę laickiej historiozofii uwydatnia samo życiowe doświadczenie Löwitha. Będąc intelektualistą o żydowskim pochodzeniu, został zmuszony w 1934 r. do opuszczenia rodzimych Niemiec. Tak rozpoczęła się trwająca niemal dwadzieścia lat tułaczka po świecie – początkowo Löwith osiedla się we Włoszech, później w Japonii, a ostatecznie emigruje do Stanów Zjednoczonych. Dopiero dzięki pomocy udzielonej przez Hansa-Georga Gadamera powraca do swojej ojczyzny

<sup>13</sup> K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, s. 264.

<sup>14</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, s. 49.

<sup>15</sup> K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, s. 267.



w 1952 r. i obejmuje posadę wykładowcy na Uniwersytecie Ruprechta-Karola w Heidelbergu. Löwith odczuł zatem osobiście to, czym jest „patos” dziejów powszechnych i czym jest epoka upadku, która w jego opinii rozpoczyna się wraz z próbą zrozumienia immanentnego celu historii.

Nicią przewodnią Löwithowskiej krytyki świeckiej historiozofii pozostaje przede wszystkim skupienie się na kryptoeschatologicznym wymiarze namysłu nad dziejami. Problem ten nie dotyczy wyłącznie samych nowożytnych koncepcji filozofii historii, w rodzaju propozycji Hegla, lecz pojawia się już przy pierwszych próbach lokowania nadziei zbawczej w obrębie samego procesu dziejowego. Jak wspominałem w poprzedniej części mojego wywodu, pierwotnym momentem immanentyzacji celu historii jest dzieło Joachima z Fiore. Uwzględniając totalitarne doświadczenia dwudziestego wieku, Löwith już w tym punkcie rozwoju refleksji nad dziejami widzi załazek późniejszego barbarzyństwa.

Podobnie jak Luter po nim, i Joachim nie mógł przewidzieć, że jego religijny zamysł odświecczenia Kościoła wyrodi się w rękach innych ludzi w swe przeciwieństwo: sekularyzację świata, wspomaganą właśnie przez to, że myślenie eschatologiczne przetransponowano na rzeczy przedostatnie, wskutek czego wzmógł się impet świeckich ataków zmierzających do ostatecznego rozwiązania problemów, których nie sposób w ogóle rozwiązać ani uleczyć na ich własnej płaszczyźnie i za pomocą ich własnych środków. Joachimowe oczekiwanie nowej epoki „pełni” mogło przynieść dwa przeciwstawne skutki: mogło promować surowość życia duchowego wbrew światowości Kościoła, i taki był jego zamysł; mogło też jednak – odwrotnie – ożywić dążenia do nowych historycznych realizacji, i taki był w istocie późny rezultat jego przepowiadania nowego Testamentu. Głoszony w granicach wiary eschatologicznej i przez wzgląd na doskonałe życie klasztorne przewrót został podchwycony pięć wieków później przez filozoficzne duchowieństwo, które interpretowało proces sekularyzacji jako *d u c h o w e* urzeczywistnienie królestwa Bożego na ziemi. Postępowe systemy myślowe Lessinga, Fichtego, Schellinga i Hegla mogły jako próba takiego urzeczywistnienia, przeobrazić się w pozytywistyczne i materialistyczne doktryny Comte’a i Marksa. Trzeci testament joachitów pojawił się znowu jako *Trzecia Międzynarodówka* oraz jako *Trzecia Rzesza*, zwiastowana przez jakiegoś *dux* czy *führera*, który jako Zbawca był entuzjastycznie witany i pozdrawiany okrzykiem *heil*. Źródłem tych prób dopełnienia historii przez historię jest oczekiwanie franciszkańskich spirytualistów, że ostatnia walka doprowadzi dzieje zbawienia do ich ogólnohistorycznego spełnienia i dokonania.<sup>16</sup>

Fragment ten wyraźnie pokazuje, że dla Löwitha głównym problemem elementu eschatologicznego świeckiej historiozofii jest jego immanentny względem dziejów charakter. Można w tym miejscu pokusić się o uzupełnienie powyższego wywodu, czy raczej wyrażenie nietematyzowanej wprost przez Löwitha różnicy pomiędzy perspektywą transcendentnej wyobraźni eschatologicznej chrześcijaństwa a laickim projektem realizacji celu dziejów w nich samych. W swojej pierwotnej i fideistycznej postaci nadzieja zbawcza ma przede wszystkim charakter indywidualny. Co prawda cała wspólnota Kościoła jako nowy Lud Boży wyczekuje

<sup>16</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 153.

powtórnego nadejścia Chrystusa, jednak główny nacisk kładziony jest na jednostkową postawę, której potwierdzeniem ma być osobista wiara w Zbawienie i idące za nią moralne samodoskonalenie.

W przypadku świeckiej historiozofii rzecz przedstawia się zupełnie inaczej. Cel dziejów nie może mieć charakteru indywidualnego, lecz musi odnosić się do szerszego kontekstu, zarówno w sensie czasowym, jak przez pryzmat zasięgu swojego obowiązywania. Tendencja ta wyrażana jest po pierwsze w aspekcie periodyzacyjnym historiozofii, który siłą rzeczy jest konieczny dla uporządkowania całości procesu dziejowego. Pełny sens historii objawia się w tym, a nie innym momencie, a jego realizacja stanowi konieczność tej, a nie innej epoki. Przeważnie domeną dopełnienia dziejów jest przyszłość. Po drugie, cel historii dotyczy pewnego podmiotu zbiorowego, w rodzaju narodu, formacji politycznej czy też pokolenia. Widać wyraźnie, że historiozoficzne umieszczenie elementu eschatologicznego w samych dziejach powoduje powstanie olbrzymiej przepaści pomiędzy konkretnym indywiduum a jego nadziejami i oczekiwaniami. Oczywiście jednostka może przyczyniać się do realizacji sensu historii, lecz mimo to jej działanie naznaczone jest piętnem podążania za dziejową koniecznością i w ostateczności jej odpowiedzialność zostaje rozmyta w szerszej perspektywie kolektywnej<sup>17</sup>.

Paradoksalnie więc świecka historiozofia, starając się sprowadzić na ziemię rządzący dziejami *telos* z niebiańskiej „tamtej strony”, tak naprawdę wyrzuca go na „tamtą stronę” określonej epoki lub zbiorowości. W moim przekonaniu, jedynie przy wzięciu pod uwagę transformacji wyobraźni eschatologicznej z perspektywy indywidualnej w wymiar kolektywny można zrozumieć sądu Löwitha nad świecką historiozofią, która w jego opinii przygotowuje grunt pod barbarzyństwo totalitaryzmu. Dopiero zbiorowa nadzieja zbawcza pozwala na powstanie oczekiwania na ostateczne rozwiązanie ziemskich problemów, którego cywilizacja Zachodu doświadczyła w dwudziestym stuleciu.

---

<sup>17</sup> Różnicę pomiędzy powszechną a indywidualną eschatologią podkreśla Jacob Taubes (*Occidental Eschatology*, przeł. na jęz. angielski D. Ratmoko, Stanford University Press, Stanford 2009, s. 80), zaznaczając, że perspektywa jednostkowa zaczyna odgrywać centralną rolę w chrześcijaństwie od czasów Augustyna. *Państwo Boże* poprzez akcentowanie indywidualnej drogi do Zbawienia miało za zadanie stłumić szerzący się w Kościele w czwartym i piątym stuleciu nurt radykalnego chiliazmu, który domagał się ziemskiej realizacji Królestwa Bożego. Idąc tym tropem, można uznać, że dla Löwitha świecka historiozofia opowiada się za zbiorową wyobraźnią eschatologiczną już w samym swoim zarodku, czyli już wtedy, gdy przyjmuje w gruncie rzeczy skrajnie milenarystyczne spojrzenie Joachima z Fiore na problem dziejowości.

*Krystian Pawlaczyk*

**On Eschatological Roots of Historiosophy. Karl Löwith's Perspective**

*Abstract*

The article characterizes Karl Löwith's considerations on Western eschatology and its relation to secular historiosophical thought. By distinguishing two ways of time conceptualization (circular and linear), Löwith argues that European notion of history derives itself undercurrently from the heritage of Christian theology, in particular from its redemptive and apocalyptic hopes. On the other hand, Löwith underlines the differences between religious idea of history and laic historiosophy – the first one awaits the fulfillment of time which will be the end of the world; the second one tries to reveal the purpose of history and to realize it within the worldly time. The paper exposes how Löwith's reflection on Western philosophy of history is linked with his skeptical view on modernity.

*Keywords:* philosophy of history, theology of history, eschatology, secularization, modernity, Karl Löwith.

