

*Krzysztof Pawlaczyk*

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **Krytyka mitu postępu w ujęciu Karla Löwitha i Odoona Marquarda**

Współcześnie obserwujemy niespotykany dotąd rozwój wiedzy naukowej, który we wciąż przyspieszającym tempie przyczynia się do wzrostu technicznych możliwości opanowywania rzeczywistości. Postęp obejmuje coraz więcej dziedzin w coraz większym stopniu, nieustannie udoskonalane są środki produkcji, komunikowania się i transportu, dzięki czemu informacje czy dobra stają się dostępne dla większej liczby odbiorców; pogłębiana jest znajomość ludzkiego organizmu, co skutkuje wydłużeniem życia oraz polepszeniem jego jakości. Niewątpliwym faktem postępu wiedzy i technologii zdaje się przekładać automatycznie na ulepszenia w każdej płaszczyźnie, także na to, co określane jest jako moralna kondycja człowieka czy też ogólny postęp społeczny. Los znacznej liczby ludzi w ciągu ostatnich kilku dekad uległ poprawie. Najbardziej widoczne jest to w społeczeństwach Zachodu. Stały się one w tym czasie społecznościami powszechnego dobrobytu, który jest przecież rzadkim zjawiskiem w historii/w dziejach.

Mimo to tragiczne wydarzenia XX w. mocno zachwiały przeświadczeniem o obejmującym wszystko postępie. Światowe wojny, ludobójstwa, totalitarna władza i technicyzacja pokazały, że przyrost wiedzy i zdolności/możliwości technologicznych nie zawsze przyczyniają się do ogólnoludzkiego postępu, lecz może w równym stopniu służyć przemocy, panowaniu oraz zniszczeniu siedliska ludzkiego. Technologiczne możliwości ukazały swoje chłodne i instrumentalne oblicze, które pozostaje niewzruszone wobec moralnych nakazów, zasad czy najzwyczajniejszego współczucia. Po drugiej wojnie światowej także dostatek zachodniego świata zostaje zdemaskowany jako wynikający z wyzysku kolonialnego czy globalnego kapitalizmu. Wzrost szczęśliwości jednych jest okupiony coraz większym cierpieniem innych, często liczniejszych. Przyjmując taką perspektywę, trudno obstawać przy przekonaniu o wciąż dokonującym się

powszechnym postępie. Tym samym więź między naukowo-technologicznym doskonaleniem a poprawą w zakresie społecznych stosunków i moralności bezpowrotnie traci znamiona konieczności, zaś myślenie w kategoriach postępu społecznego zaczyna przypominać hołdowanie mitowi, który zostaje stworzony do legitymizacji zachodniej ekspansji i hegemonii.

Ta dwudziestowieczna krytyka przynosi także refleksję nad tym, że powszechny postęp ludzkości to kategoria stosunkowo młoda, a przez to nie tak oczywista i uniwersalna, jak obiegowo się przyjmuje. Tak zwany progresywizm stanowi podstawowy element wyobraźni laicyzujących się społeczeństw Zachodu dopiero od drugiej połowy osiemnastego stulecia i jako taki wpisany jest integralnie w emancypacyjną metanarrację oświeceniowej filozofii historii. Takie uwarunkowanie idei postępu podkreślają Karl Löwith i Odo Marquard – dwaj niemieccy filozofowie, tworzący w cieniu wydarzeń XX w. Obaj wskazują na niesamodzielność i wtórność sekularnego myślenia progresywistycznego (postępowego), dostrzegając jego źródła w przemianach europejskiej sfery religijnej. Dla Löwitha postępową filozofia historii wywodzi się z judeochrześcijańskiej teologii dziejów, zaś zdaniem Marquarda jej początkiem jest osiemnastowieczny kryzys teodycei. Autorzy podzielają pogląd o niesamoistnym charakterze kategorii ogólnoludzkiego progresu pomimo ich różnej oceny rodzącej się wraz z oświeceniem nowoczesności. Löwith stwierdza, że nowoczesność stanowi nieuprawomocnioną kontynuację tego, co premodernistyczne. Tymczasem Marquard postrzega nowoczesność jako epokę narodzin indywiduum, wolnego od dyktatu jednej perspektywy w postrzeganiu świata. Niemniej filozofów łączy krytyczna ocena historiozoficznej idei postępu, która legitymizuje przemoc i totalitarne panowanie. Celem niniejszej pracy jest porównawcza analiza ich ujęć genezy i następstw myślenia progresywistycznego/postępowego. Pozwoli to w ostatniej części tekstu na refleksję nad współczesnym dyskursem polityczno-społecznym, który pomimo ciągłego podważania kategorii postępu, wciąż się do niej odwołuje.

## **Löwith – terrestrializacja eschatologii**

Karl Löwith (1897–1973) najpełniej charakteryzuje ideę postępu w swojej pracy *Historia powszechna i dzieje zbawienia*<sup>1</sup>. Przekonuje w niej, że kategoria progresu możliwa jest do skonceptualizowania jedynie wtedy, gdy rozpatruje się ją w kontekście zachodniej refleksji nad dziejami. Nie dotyczy to tylko świeckiej filozofii historii, która rodzi się w XVIII w., lecz także poprzedzającej ją teologii dziejów. Löwith świadomie rezygnuje tym samym w swojej pracy ze ścisłego oddzielania tych dyscyplin, twierdząc, że są one właściwie etapami ewolucji

---

<sup>1</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002.

jednego paradygmatu. W jego przekonaniu źródła zachodniego podejścia do historii tkwią w religii żydowskiej, która pierwsza konsekwentnie przedstawia czas w perspektywie linearnej. Już starożytni Żydzi dystansowali się względem ujmowania dziejów w kategoriach cyklicznego powrotu tych samych faz świata, przypominającego wieczne odradzanie się przyrody. Takie odwołujące się do kolistego schematu wyobrażenie dominowało u innych ludów – Löwith ilustruje to podejście przykładem mitologii i kosmologii Greków, gdzie historia jest w zasadzie kolejną płaszczyzną przejawiania się wiecznej natury. Judaizm zrywa z tą perspektywą i orientuje dzieje na przyszłość, ponieważ to, co czasowe, stanowi tu odcinek rozciągający się od początkowego momentu stworzenia do punktu końcowego, którym jest zbawienie<sup>2</sup>. Zasadniczy rys tego schematu zostaje utrzymany w chrześcijaństwie – zachowany jest futurystyczny kierunek, a jedyne *novum* stanowi to, że proces dziejowy zostaje przedzielony aktem Wcielenia, rozumianym jako Objawienie Bożego planu wobec ludzi<sup>3</sup>.

Inkluzywny charakter chrześcijaństwa przyczynił się w ostatnich wiekach panowania Cesarstwa Rzymskiego do popularyzacji perspektywy linearnej i do wyparcia cyklicznych wyobrażeń pogańskich mitologii w obrębie cywilizacji śródziemnomorskiej. Schemat liniowy stał się tym samym podstawą dla zachodniej refleksji nad fenomenem dziejów. Zdaniem Löwitha, zmiana ta nie jest wyłącznie społeczno-kulturowym faktem historycznym, lecz jej przyczyny leżą w samej istocie linearności. Tylko ta perspektywa, ze względu na swój futurystyczny i finalistyczny charakter, pozwala na mówienie o zmianie historycznej *sensu stricto*. Konkretnie wydarzenie zaczyna się jawić jako wyjątkowy akt, a nie zaledwie odchylenie od rytmu przyrody. W konsekwencji dzieje zostają oddzielone od natury, a przez to zaczynają stanowić dostępną dla umysłu całość<sup>4</sup>.

Schemat linearny przenika do europejskiej świadomości w tak znaczącym stopniu, że staje się podstawą dla każdego wyobrażenia czasu historycznego. Dominacja ta nie dotyczy jedynie koncepcji dziejów wywodzących się z religii, ale także tych, które w późniejszych wiekach będą się odwoływały do świeckich kategorii postępu i rozumu. Löwith dostrzega tę wspólną podstawę, co pozwala mu stwierdzić, że rodząca się w epoce oświecenia laicka filozofia historii jest zaledwie modyfikacją eschatologicznego projektu teologii dziejów. W ten sposób namysł nad historią ukazuje swoje religijne źródła i swoją ciągłość, której głównym motywem pozostaje nadzieja zbawcza: „nowożytna filozofia dziejów wypływa z biblijnej wiary w wypełnienie, a kończy się na sekularyzacji jej eschatologicznego wzorca”<sup>5</sup>. W przekonaniu Löwitha, religijny rodowód świeckiej refleksji nad dziejowością podkopuje autonomiczny charakter jej pojęć.

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 7-12.

<sup>3</sup> Por. *ibidem*, s. 178.

<sup>4</sup> Zob. *ibidem*, s. 8.

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

Większość z nich stanowi zaledwie adaptację wyobrażeń i tematów typowych dla tradycji chrześcijańskiej. Idąc tą drogą, otwieramy możliwość wywiedzenia świeckiego założenia rozumności rzeczywistości historycznej z wiary w Bożą Opatrzność, natomiast myślenie o dziejach w kategoriach postępu okazuje się jedynie trawestacją nadziei eschatologicznej. Löwithowski zabieg wskazywania na pojęciową niesamodzielność sekularnej historiozofii doprowadza do podkopania uniwersalnego i absolutnego charakteru jej progresywności. W efekcie ujawnia ona to, że jest jedynie mitem, stanowiącym ukryte *residuum* pierwiastka sakralnego w dobie europejskiej laicyzacji.

Pomimo traktowania zachodniej tradycji refleksji nad dziejami w sposób holistyczny, Löwith w dalszych partiach *Historii powszechnej i dziejów zbawienia* przedstawia jednak zagadnienia świeckiej historiozofii, które decydują o jej odłączeniu się od własnych źródeł i ostatecznej odrębności względem perspektywy teologicznej. Wyjściowym punktem jest dostrzeżenie tego, że w ramach ortodoksyjnej optyki chrześcijańskiej nie może być mowy o realizacji celu dziejów w nich samych, ponieważ tym, co nadaje sens procesowi historycznemu, jest pozaświatowe Zbawienie, będące kresem doczesności, zarówno w jej indywidualnym, jak i zbiorowym wymiarze. Według Löwitha taka transcendentna perspektywa dominowała na Zachodzie przynajmniej do czasów oświecenia. Paradigmatycznym przykładem takiego podejścia jest *Państwo Boże* Augustyna z Hippony, w którym krytykowane są wszelkie próby ziemskiego urzeczywistnienia Królestwa Bożego<sup>6</sup>.

Odmienne tendencje występują w świeckiej historiozofii. Już u jej początków, w połowie XVIII w., przyświecał jej zamiar rozważania dziejów wyłącznie przez pryzmat ziemskiej historii powszechnej, co oznaczało świadomy dystans względem transcendentnej narracji religijnej. Intencje takie wyraża zresztą wprost Wolter, twórca pojęcia „filozofii historii” w swoich *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*<sup>7</sup>, które uważane są przez Löwitha za pierwsze dzieło historiozoficzne o *stricte* laickim profilu<sup>8</sup>. Od epoki oświecenia postrzeganie dziejów w kategoriach pozaświatowej nadziei zbawczej staje się niemożliwe. Nie oznacza to, że jej dążenia ulegają całkowitemu zapoznaniu – ich przeformułowaniem jest wiara w postęp, która zaczyna być traktowana przez intelektualistów w osiem-

<sup>6</sup> Löwith poświęca Augustynowi odrębny rozdział w swojej pracy (zob. *ibidem*, s. 154-167). Skupienie się na dziele Augustyna uwypukla to, że Löwith, podejmując kwestię przemian teologicznego rozumienia dziejów, utożsamia je wyłącznie z ortodoksyjną i popieraną przez Kościół **perspektywą**, nie uwzględniając wczesnochrześcijańskich tendencji chiliastycznych, które jeszcze przed Augustynem traktowane były jako hereetyckie. W perspektywie Löwitha momentem, w którym chiliazm zaczyna znacząco oddziaływać na zachodnią tradycję, jest dopiero dwunastowieczne dzieło Joachima z Fiore (por. *ibidem*, s. 141-153). Inny pogląd prezentuje Jacob Taubes w swojej pracy *Zachodnia eschatologia* (przeł. A. Serafin, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016), gdzie, pomimo licznych zbieżności z ujęciem Löwitha, akcentowane jest znaczenie starożytnych ruchów chiliastycznych dla początkowego kształtowania się europejskiej myśli historiozoficznej (por. także mój artykuł zestawiający poglądy Taubesa i Löwitha, *Prometeusz z cienia Chrystusa*, „Filo-sofija” 2016/1, s. 53-72).

<sup>7</sup> Por. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, [w:] *idem*, Oeuvres complete, Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, Paryż 1878, t. XI, *Introduction, Des Juifs depuis Saül*, s. 121-122.

<sup>8</sup> K. Löwith, *op. cit.*, s. 100.

nastym i dziewiętnastym stuleciu niczym religia<sup>9</sup>. Postawa ta wyraża jednak fundamentalne przesunięcie akcentu w myśleniu o dziejach. Ich sens nie leży już poza nimi, lecz ma dokonać się w nich samych poprzez stopniowe doskonalenie się rodzaju ludzkiego. Zdaniem Löwitha, pragnienie doczesnej realizacji celu historii także zdradza religijne pochodzenie, ponieważ wywodzi się z poglądów Joachima z Fiore, który na podstawie mistycznego odczytania Janowej *Apokalipsy* już w XII w. przepowiadał nastanie Królestwa Bożego na ziemi<sup>10</sup>. Mimo to intuicje i pragnienia joachizmu nie mogły wywierać znaczącego wpływu na całą zachodnią tradycję myślenia o dziejach – stało się to dopiero możliwe, gdy porzucone zostało ostatecznie jego religijne odniesienie, co dokonało się po raz pierwszy w historiozofii oświeceniowej.

W narracji Löwitha odsłaniany jest zatem ambiwalentny stosunek świeckiej filozofii dziejów do tego, co ją poprzedza. Z jednej strony przejmuje ona kategorie zbawcze i ogólną, futurystyczną strukturę perspektywy teologicznej, z drugiej natomiast zmienia sens pojęć religijnych, „terrestrializuje” je, przekuwa w wiarę w postęp i w efekcie wiedzie ku realizacji innych, ziemskich celów. Opisywane przez Löwitha losy zachodniej refleksji nad dziejami można określić mianem historii sekularyzacji eschatologii, zaś nowoczesność, która jest epoką fundowaną przez świecką historiozofię, okazuje się nieprawomocną kontynuacją porządku przednowoczesnego<sup>11</sup>. W swoich pracach Löwith nie poprzestaje na hermeneutycznym wskazaniu niesamoistności filozofii dziejów, lecz także zdecydowanie krytycznie ustosunkowuje się do konsekwencji, które z niej wynikają. Oświeceniowe przesądzenie o ogólnoludzkim postępie stanowi główną przyczynę narodzin tendencji rewolucyjnych. W swojej woli urzeczywistnienia celu dziejów w nich samych orientacja ta w XIX i XX w. podkopuje dotychczasowy porządek mieszczańsko-chrześcijański oraz prowadzi do stopniowej barbaryzacji i nihilizmu, co okazuje się przygotowaniem gruntu dla panowania systemów totalitarnych. Rewolucyjny progresywizm przetwarza swoje kryptoeschatologiczne aspiracje w określoną wizję postępu, której nadawane są znamiona konieczności i moralnego charakteru. Paradoksalnie jednak imperatywy urzeczywistnienia celu historii i przyczyniania się do dobra całej ludzkości upoważniają aktorów dziejowych do niszczenia obowiązującego porządku za pomocą wszystkich dostępnych środków, bez liczenia się z możliwymi ofiarami. Postęp i rewolucja stają się pretekstem do działania poza dobrem i złem oraz prowadzą do ignorowania prawdziwego, jednostkowego cierpienia. W konsekwencji w epoce nowoczesnej zaczyna być czczona historia

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 60-61.

<sup>10</sup> Zob. *ibidem*, s. 153.

<sup>11</sup> Takie określenie Löwithowskiej perspektywy proponuje Arkadiusz Górniewicz (zob. *idem*, *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2014, s. 123-124). Por. także: B. Liebsch, *Vorzeitliche Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwiths*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1995 oraz A. Meyer, *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1977.

jako taka, która stanowi jedynie skryte adorowanie zwycięstwa i faktyczności. Löwith podejmuje krytycznie ten wątek w swojej pracy *Od Hegla do Nietzschego*, przy okazji refleksji nad rodzącą się w osiemnastym wieku wzniosłością tego, co dziejowe:

„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 niemym cierpieniu, które zadaje ludziom. I jeśli można coś podziwiać w dziejach powszechnych, to przede wszystkim byłyby to siła, wytrwałość i uporczywość z jakimi ludzkość odradza się po wszystkich stratach, zniszczeniach i odniesionych ranach.<sup>12</sup>

## Marquard – postęp jako „druga teodycea”

Odo Marquard (1928–2015) jest autorem wyjątkowym w kręgu niemieckiej filozofii. Jego twórczość ma rozproszony i eseistyczny charakter, co stanowi zjawisko nietypowe dla tradycji myślenia systematycznego, dominującego w Niemczech przynajmniej od końca XVIII w. Z tego powodu, inaczej niż w przypadku Löwitha, trudno jest wskazać jedną pracę Marquarda, która określałaby w pełni jego stanowisko względem kategorii postępu dziejowego. Filozof stara się podchodzić do danego problemu wielokrotnie w różnych próbach, za każdym razem z innej perspektywy lub wychodząc z odmiennego punktu wyjścia<sup>13</sup>. Kategoria postępu nie jest tu wyjątkiem – impulsami dla jej rozważania są m.in. zagadnienie ludzkiego nieszczęścia, zmierzch klasycznej metafizyki czy nowożytna autonomizacja człowieka. Przedstawienie Marquardowskiego poglądu na progresywizm staje się zatem zadaniem w znacznym stopniu utrudnionym. Przybiera ono w zasadzie postać rekonstrukcji starającej się wychwycić ledwie zarysowane ogólne twierdzenia z mnogości motywów, perspektyw i sposobów narracji, jakie przedstawia filozof.

Pomimo tego zawiłego i rozproszonego charakteru twórczości Marquarda, można wskazać jeden wątek, w kontekście którego zawsze pojawiają się rozważania nad ideą postępu. Jest to zagadnienie osiemnastowiecznej teodycei, uważanej

<sup>12</sup> K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 267.

<sup>13</sup> Na taką specyfikę dorobku Marquarda wskazuje Stanisław Czerniak (zob. *idem, Między kontyngencją a kompensacją. Komentarz do stanowiska filozoficznego Odo Marquarda*, [w:] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. VII-VIII).

przez filozofa za moment ustanawiający nowoczesność. Według Marquarda, skala zniszczeń spowodowanych przez wojny religijne w XVII w. prowadzi do tego, że w obrębie kultury Zachodu widoczne są tendencje do neutralizacji eschatologii, której różne rozumienie stawało się przyczyną konfliktów<sup>14</sup>. Filozof zgadza się w tym miejscu z poglądem Blumenberga, mówiącym, że nowożytność stanowi drugą, konsekwentną rezygnację z gnozy, a dokładniej wprowadzanego przez nią rozdziału między porządkiem stworzenia i zbawienia świata<sup>15</sup>. Odrzucenie ukierunkowanej zaświatowo myśli eschatologicznej rodzi problem usprawiedliwienia istniejącej formy świata doczesnego i tworzącego go Boga. W XVIII w. następuje zatem proces teleologizacji zła i nieszczęścia, który przejawia się w dwóch odsłonach – najpierw w teodycei, a później w filozofii historii (Marquard nazywa ją „drugą teodyceą”)<sup>16</sup>.

W optyce teodycealnej następuje niespotykane odwrócenie dotychczasowych ról – Bóg przestaje być uważany za sędziego i zajmuje pozycję oskarżonego, człowiek natomiast staje się oskarżycielem. Marquard mówi wręcz, że Bóg przejmuje funkcje diabła, ponieważ teraz on uważany jest za przyczynę zła<sup>17</sup>. Intencja, która stoi za teodyceą, nie polega na prostym zawyrokowaniu bożego zła, czy nieudolności w obliczu niedoskonałości świata. Przeciwnie, jej celem jest dowiedzenie tego, że wszechmoc Boga (utożsamiana z rolą Stwórcy) pozostaje w zgodzie z jego dobrocią (funkcja Zbawcy). Utrzymanie tych określeń okazuje się jednak niemożliwe. Jak stwierdza Marquard, w XVIII stuleciu, wraz ze stopniowym kryzysem myślenia teodycealnego, następuje rezygnacja z myślenia o Bogu jako stwórcy w celu utrzymania idei jego dobroci<sup>18</sup>. Jednocześnie dokonuje się autonomizacja bytu ludzkiego spod władzy Absolutu. W rezultacie, skoro Bóg już nie jest uważany za stwórcę rzeczywistości, rola ta przypada człowiekowi. Dotyczy to oczywiście nie kreowania całego istniejącego uniwersum, lecz sfery kultury i społeczeństwa, które są zależne od dziejowej, ludzkiej działalności<sup>19</sup>. W ten sposób około połowy XVIII w. (symboliczną datą jest trzęsienie ziemi w Lizbonie w roku 1755) powstaje filozofia historii jako drugi wariant myślenia teodycealnego. W jej ramach człowiekowi przypada funkcja zarówno sędziego, jak i oskarżonego – zostaje on obarczony pełną odpowiedzialnością za aktualny kształt świata. Wszystko zaczyna być postrzegane jako zależne od ludzkiej aktywności, możliwe do podania w wątpliwość i ostatecznie do udoskonalenia. Tym

<sup>14</sup> O. Marquard, *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, [w:] *idem*, Apologia przypadkowości, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 14.

<sup>15</sup> *Ibidem* oraz *idem*, *Rozum jako reakcja graniczna*, [w:] *idem*, Szczęście w nieszczęściu, s. 40. Por. także H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.

<sup>16</sup> O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. O teorii szczęścia pośredniego między teodyceą a filozofią historii*, [w:] *idem*, Szczęście w nieszczęściu, s. 10.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>18</sup> O. Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia*, [w:] *idem*, Rozstanie z filozofią pierwszych zasad, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 52-53.

<sup>19</sup> Zob. O. Marquard, *Odciążenia. Wątki teodycei...*, s. 16-20.

samym wszystko staje się potencjalnym zarzutem przeciwko człowiekowi. Marquard nazywa ten stan „hipertrofią trybunalizacji”<sup>20</sup>, ponieważ cały świat zaczyna jawić się jako postępowanie sądowe. Człowiek wprawdzie jeszcze przed teodyceą zajmował miejsce oskarżonego – w ortodoksyjnej perspektywie chrześcijaństwa, przynajmniej od czasów Augustyna, jednak to ludzki grzech był przecież przyczyną zła. Jednakże sędzią i oskarżycielem był wówczas Bóg, który jednocześnie ofiarował darmo ludzkości swoją łaskę. Nowoczesność natomiast w samej swojej zasadzie jest procesem utraty łaski, co wynika z konsekwentnej rezygnacji z myślenia eschatologicznego<sup>21</sup>.

Filozofia historii wywołuje zatem nieusuwalne poczucie winy, które wymusza na niej nowy, czasowy sposób objaśniania zastanego przez człowieka zła. Tam, gdzie teodycea dokonywała indywidualnego bądź też powszechnego bilansowania szczęść i nieszczęść, w celu udowodnienia tego, że człowiek żyje w świecie najlepszym z możliwych, historiozofia proponuje perspektywę postępu, która wyznaczana jest przez społeczny program reformy lub rewolucji<sup>22</sup>. To progresywistyczne ujęcie decyduje o wewnętrznej dynamice rozwoju filozofii historii. Marquard wyróżnia trzy etapy, w których zarazem ujawnia się stosunek do terażniejszości i do pojęcia postępu. Pierwszy to wariant promodernistyczny, dominujący od Woltera do Hegla. Przyszłość pojmuje się tu jako wzmocnienie i udoskonalenie terażniejszości, która jest ogólnie rzecz biorąc dobra, a przede wszystkim lepsza od przeszłości (przeważnie utożsamianej z mrocznym średniowieczem). Jest to opcja afirmująca postęp w wersji reformistycznej. Druga faza to zaprzęsłościowa antymodernistyczna filozofia dziejów. Jej początki sięgają romantycznego buntu wobec zastanej rzeczywistości mieszczańskiej, której przeciwstawia się wyobrażenie utraconego raju. Nobilitowaniu ulega rozmaicie rozumiana przeszłość (np. antyk w przypadku Winckelmanna lub Nietzschego, średniowiecze u Novalisa, czy czasy pogańskie u Wagnera), Orient lub przyroda (Rousseau). Odpowiedzią na krytykowaną terażniejszość jest postulat świadomego regresu czy powrotu do źródeł. Trzeci, najpóźniejszy typ to przyszłościowa, antymodernistyczna historiozofia. Jest to, zdaniem Marquarda, forma podstawowa dla filozofii dziejów, która dominuje w kulturze aż do współczesności. Pierwsze jej przejawy pojawiają się u Fichtego, ale najpełniejszy wyraz zyskuje ona w marksizmie. Historiozofia ta neguje terażniejszość mieszczańsko-modernistyczną w imię postępu i przyszłego porządku, do którego dąży bezkompromisową drogą rewolucji<sup>23</sup>.

Przedstawiona przez Marquarda ewolucja filozofii dziejów obrazuje także jej narastający wewnętrzny kryzys. Okazuje się, że niemożliwe staje się połączenie roli oskarżyciela i oskarżonego, zaś hipertrofia trybunalizacji prowadzi

<sup>20</sup> O. Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony...*, s. 52-53.

<sup>21</sup> Por. *ibidem*, s. 55.

<sup>22</sup> O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. O teorii...*, s. 18-24.

<sup>23</sup> O. Marquard, *Futuryzowany antymodernizm. Uwagi na temat filozofii przyrody*, [w:] *idem*, *Szczęście w nieszczęściu*, s. 94-98.



do ucieczki przed odpowiedzialnością za obecny stan świata. Historiozofia, szczególnie w swoim wariancie postępowo-rewolucyjnym, ulega tendencjom neomanichejskim. Społeczna rzeczywistość dzielona jest w niej na tych, którzy pragną postępu, i na tych, którzy go wstrzymują. Jednym przypada rola zbawców świata, drugim zaś jego twórców, przez co rozumie się winę za panujące powszechnie społeczne zło<sup>24</sup>. Można powiedzieć zatem, że w progresywistycznej filozofii dziejów następuje recydywa gnozy i powtórna dualizacja rzeczywistości. Jednocześnie rzecznicy postępu dostępują szczególnego rodzaju absolucji. Jak określa to Marquard, zostają odciążeni od totalnej odpowiedzialności poprzez to, że rezygnują z posiadania sumienia na rzecz bycia sumieniem – jako awangarda stoją poza normalną oceną w kategoriach dobra i zła, gdyż przyczyniają się do ogólnoludzkiego i powszechnodziejowego progresu. Dokonują wręcz dogmatycznej krytyki rzeczywistości, będąc samemu poza wszelką krytyką. Marquard podsumowuje ten proces następująco: „filozofia dziejów staje się konsekwentna dzięki negacji człowieka: przez to, że go rozdwaja na nieznający łaski absolut i jego absolutnych wrogów”<sup>25</sup>. Filozof uważa, że zależność ta utrzymywana jest we wszystkich nurtach rewolucyjno-postępowych, począwszy od Rewolucji Francuskiej, poprzez klasyczny marksizm, aż po popularne po roku 1968 ruchy ekologiczne.

W pracach Marquarda można odnaleźć jeszcze inny motyw krytyki progresywizmu, który zakorzeniony jest w proponowanym przez niego pojęciu nowoczesności. Jak już wspomniałem, dla filozofa początki nowoczesności są ściśle powiązane z kresem wojen religijnych. Jego zdaniem, powodem tych konfliktów było różne rozumienie eschatologii oraz pretensje do wyłącznie słusznej interpretacji jednej księgi, czyli Biblii<sup>26</sup>. Tym, co oferuje nowoczesność, jest wielość interpretacji, jak i wielość możliwych tekstów do interpretowania<sup>27</sup>. Przełamywana jest dominacja zbawczego mitu i w zamian otwarta zostaje możliwość korzystania z licznych narracji. Nawiązując do koncepcji Monteskiusza, Marquard mówi, że nowoczesność to epoka podziału władz – stan ten nie dotyczy jednak tylko sfery politycznej, lecz ma charakter ogólniejszy, ponieważ oznacza przede wszystkim ograniczenie mocy, jaką sprawował jeden monomit nad człowiekiem, i rozbitcie

<sup>24</sup> Zob. O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. O teorii...*, s. 13-14.

<sup>25</sup> O. Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony...*, s. 63-64; Według Marquarda ten sposób odciążenia siebie, przy jednoczesnym oskarżeniu innych, ma swoje źródła w koncepcji nie-Ja Fichtego i jest typowy dla niemieckiej tradycji filozoficznej, która domaga się legitymizacji każdego aspektu rzeczywistości (por. *idem*, *Kompetencja w kompensowaniu niekompetencji. O kompetencji i niekompetencji filozofii*, [w:] *idem*, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, s. 32-34).

<sup>26</sup> Zob. O. Marquard, *O nieodzowności nauk humanistycznych*, [w:] *idem*, *Apologia przypadkowości*, s. 112.

<sup>27</sup> Marquard mówi w tym kontekście o zastąpieniu jednego tekstu absolutnego (Biblii) w mnogie teksty literackie, które są ukierunkowane estetycznie (zob. *idem*, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, [w:] *idem*, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, s. 136. 141-142).

jej na liczne wzajemnie neutralizujące się historie<sup>28</sup>. Dopiero w ramach tak pojętej epoki modernistycznej możliwe stają się narodziny w pełni niezależnego indywiduum ludzkiego, ponieważ jego egzystencja nie jest zawłaszczana przez jedną interpretację rzeczywistości i zaczyna polegać na wyborze między licznymi mitami<sup>29</sup>. Nowoczesność jest zatem dla Marquarda stanem względnego pokoju i jednostkowej wolności, który wymaga ochrony.

Era nowoczesna, pomimo rezygnacji z eschatologicznych narracji, doprowadza jednak do narodzin nowego monomitu, którym jest pojęcie postępu, rozumianego jako uniwersalna emancypacja. Progresywizm, mimo że zależny od postreligijnego stanu równowagi, zwraca się przeciwko niemu – w miejsce licznych historii i mitów wprowadza jedną historię powszechną, niwecząc kruchy pluralizm. Nowy monomit postępu, szczególnie w swojej zradykalizowanej wersji rewolucyjnej, dąży do obalenia panującego systemu rozdziału władz. Jego celem jest wyznaczenie jednej jedynej narracji, która ma być powszechnie obowiązująca. Ostatecznie oznacza to zawłaszczenie wolności indywiduum do wyboru między mitami i podporządkowanie całej jego egzystencji<sup>30</sup>. Marquard wskazuje na analogię pomiędzy przednowoczesną rzeczywistością sporu o eschatologię a perspektywą zarysowywaną przez futurystyczną ideologię postępu – pierwsza była wojną o interpretację Biblii, druga zaś jest walką o jedyne słuszne rozumienie historii powszechnej<sup>31</sup>.

Proponowany przez Marquarda pluralistyczny antyprogresywizm stanowi motyw, który najbardziej zbliża go do autorów postmodernistycznych<sup>32</sup>. Multi-narratywistyczna egzystencja jednostki, którą przedstawia filozof, przypomina szczególnie koncepcję „liberalnej ironistki” Richarda Rorty’ego. Sam Marquard jednak wyraźnie odżegnywał się od miana postmodernisty, akcentując, że należy do najzagorzalszych obrońców nowoczesności i jej mieszczańskiego ładu. W jego przekonaniu krytyka moderny jest jej nieodłącznym elementem od samego początku. Stanowi to o płodności nowoczesności, lecz zarazem także o niebezpieczeństwach, które ze sobą przynosi<sup>33</sup>. W przekonaniu filozofa przejawem największego z nich, mogącego przyczynić się do kresu modernistycznej pluralizacji, jest uniwersalizująco-emancypacyjna ideologia postępu.

<sup>28</sup> O. Marquard, *Opóźniona moralistyka. Uwagi o nieodzowności humanistyki*, [w:] *idem*, *Szczęście w nie-szczęściu*, s. 112-115; *idem*, *Pochwała politeizmu. O monomityczności i polimityczności*, [w:] *idem*, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, s. 112-116.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Zob. O. Marquard, *O monomityczności i polimityczności*, s. 99-119.

<sup>31</sup> O. Marquard, *O nieodzowności nauk humanistycznych*, s. 112.

<sup>32</sup> Analizy motywów postmodernistycznych dzieła Marquarda podejmuje się Stanisław Czerniak w artykule *Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym?*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 299-319.

<sup>33</sup> O. Marquard, *Zamiast posłowia: Śmiech jest małą teodyceą. Odo Marquard w rozmowie z Steffenem Dietzsem*, [w:] *idem*, *Apologia przypadkowości*, s. 149.

### Poza filozofią historii

Niniejsze przedstawienie poglądów Löwitha i Marquarda ukazuje, że pomimo różnych ocen nowoczesności, są oni zgodni, co do krytyki myślenia w kategoriach postępu. W ich analizach progresywizm ma w gruncie rzeczy religijną genezę – w przypadku Löwitha jest to transformacja zbawczej narracji teologii dziejów w sekularną filozofię historii, zaś dla Marquarda rezygnacja z eschatologicznego monomitu i utrata poczucia łaski, które dokonują się w osiemnastowiecznej teodycei. Przede wszystkim jednak myśliciele łączy pogląd na następstwa wiary w postęp. Przyczynia się ona albo do dominacji jednej perspektywy postrzegania świata, albo do legitymizacji totalitarnego panowania. Diagnoza jest tu właściwie ta sama – projekty progresywistyczne umożliwiają ucieczkę od odpowiedzialności i koniec końców usprawiedliwiają każde działanie, które podejmowane jest w imię postępu, sytuując je poza oceną w kategoriach moralnych. Dotyczy to przede wszystkim wariantu rewolucyjnego – postęp okazuje się w nim wyrazem ludzkiej transgresywności, której celem jest nie tyle chęć udoskonalenia świata, lecz burzenia tego, co zastane.

Warto wskazać na jeszcze jeden element wspólnej refleksji filozofów nad ideologią progresywizmu. Wydaje się on oczywisty, jednakże pozwala na ujawnienie zbieżnych założeń ich prac. Zarówno dla Löwitha, jak i Marquarda wiara w postęp powiązana jest z rodzącą się w osiemnastym stuleciu filozofią dziejów. Obojętnie, czy dyscyplinę tę pojmuje się jako sterestrializowaną eschatologię, czy też jako kolejny wariant kompensacji utraty łaski, czyli „drugą teodycę”, jedynie ona umożliwia percypowanie rzeczywistości historycznej przez pryzmat ogólnoludzkiego progresu. Rozważania obu autorów unaoczniają dziejowy i pojęciowy kontekst paradygmatu historiozoficznego, akcentują jego przygodność, a tym samym podważają jego roszczenie do absolutnego obowiązywania. Proponowane jest wyjście poza optykę filozofii dziejów ku spojrzeniu na człowieka, które zdradza pokrewieństwo z orientacją antropologiczną i etyczną<sup>34</sup>. Löwith skłania się do stoickiego poglądu o stałości natury ludzkiej, która jest jedynie potwierdzana przez zmieniające się okoliczności historyczne<sup>35</sup>. Marquard natomiast jawnie nawołuje do porzucenia historiozofii na rzecz pluralistycznej antropologii, uwzględniającej dziejowy kontekst życia człowieka, lecz będącej formą moralistyki<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Antropologiczny charakter dzieł obu filozofów eksponuje Gérard Raulet w pracy *Filozofia niemiecka po 1945* (przeł. A. Dziadek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 135-139, 272-278, 297-299).

<sup>35</sup> K. Löwith, *Permanence and Change. Lectures on the Philosophy of History*, Haum, Cape Town 1969, s. 12. Por. także A. Górniewicz, *op. cit.*, s. 351; J. Habermas, *Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein*, [w:] *idem*, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, s. 195-216 oraz M. Dabag, *Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie und sein Entwurf einer Anthropologie*, Studienverlag Brockmeyer, Bochum 1986.

<sup>36</sup> O. Marquard, *Człowiek „po tej stronie utopii”*. *Uwagi o historii i aktualności antropologii filozoficznej*, [w:] *idem*, *Szczęście w nieszczęściu*, s. 148-161; *idem*, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982. Nie bez znaczenia jest również fakt, że Marquard należał do szkoły filozoficznej Joachima Rittera, w ramach której proponowano „uhistorycznioną” antropologię, opartą nie na klasycznej,

Hermeneutyczna podejrzliwość obu myślicieli kwestionuje kategorię postępu, demaskując go jako kolejny mit. Jednocześnie Löwith i Marquard zarysowują możliwości ucieczki przed zawłaszczającą perspektywą filozofii dziejów. Zdawać by się mogło, że ich twierdzenia są czymś oczywistym – wszak doświadczenia XX w. dobitnie pokazały, że rozwój technologiczny nie musi iść w parze z ogólnym doskonaleniem się ludzkości. Czyż obozy zagłady, brutalność wojen światowych, bestialstwo reżimów totalitarnych, utrzymujące się w epoce postkolonialnej formy globalnego wyzysku nie stanowią falsyfikacji przeświadczenia o postępie? Okazuje się, że niekoniecznie. Współcześnie wciąż wykorzystywane są narracje progresywistyczne. Propagowane są przecież konkretne idee i poglądy, którym nadawane jest miano *progressive values*. Postępowa retoryka widoczna jest w kampaniach wyborczych. Przykładem mogą być prawyborczy amerykańskiej Partii Demokratycznej z 2016 r., kiedy to jednym z haseł mających skłaniać do głosowania na senatora Berniego Sandersa było to, że jest on człowiekiem po dobrej stronie historii<sup>37</sup>. Nie chodzi w tym miejscu o treść politycznych postulatów czy konkretne poglądy, lecz o formę, w której są przedstawiane. Ideologia progresu jest nadal w użyciu, stając się dziś metodą subtelного szantażu w warunkach demokratycznych. Oferowany jest jednoznacznie nacechowany wybór – czy jesteś za naszymi postulatami, czyli za postępem, czy też za wstecznictwem i obskurantyzmem. Uparta obecność myślenia progresywistycznego, mimo jego pozornego bankructwa w ubiegłym wieku, ukazuje to, jak bardzo jest ono wpisane w projekt nowoczesności. W tym kontekście rozważania Löwitha i Marquarda mogą okazać się dzisiaj aktualne i niezwykle przydatne. Mają bowiem charakter hermeneutycznego *katharsis* – uświadamiają nam, że ideologia postępu to jedynie historyczny konstrukt, mit, którego obowiązywanie można zrelatywizować i zawiesić.

*Krzysztof Pawlaczyk*

### **Critique of the Myth of Progress in Karl Löwith's and Odo Marquard's Perspective**

*Abstract*

The purpose of the paper is to characterize and compare standpoints of Karl Löwith and Odo Marquard on the category of historiosophical progress. Löwith states that thinking

---

antropologicznej relacji człowiek-zwierzę, lecz na analizie kulturowych przemian środowiska ludzkiego (por. S. Czerniak, *Pomiędzy kontyngencją a kompensacją. Komentarz do stanowiska filozoficznego Odo Marquarda*, [w:] *Szczęście w nieszczęściu*, s. XXIV-XXVI). Krytyczną analizę antropologicznych elementów w twórczości Marquarda przedstawia Riccardo Martinelli w artykule *Nature or History? Philosophical Anthropology in the History of Concepts* („Etica et Politica” / „Ethics and Politics” XII (2010) 2, s. 12-26).

<sup>37</sup> Ang. *the right side of history*.

of the historical reality, as a progressive development is a secular transfiguration of the eschatological imagination of Judeo-Christianity. Profane progress-assuming philosophy of history is therefore an unaware successor of religious perspective which it tries to overcome by proposing earthly realization of the happiness of mankind. For Marquard, historiosophical progressivism is an answer to the decline of the classical theodicy in the mid-18th century and in this connection it can be called the “second theodicy.” Both forms of theodical thinking mark the beginning of modern era. In Marquard’s view, they are ways to compensate the loss of Christian Grace in the late-17th century and to justify the existence of evil. Both authors are agreeing in the assessment of the consequences of progressive thinking. For them, in the 19th and 20th century it has resulted in an affirmation of revolution and had led to justification of violence, transgression and cult of totalitarian power. Therefore the category of progress poses, for Löwith and Marquard, the biggest threat to the peaceful and freedom-based bourgeois system of the early modernity.

*Keywords:* philosophy of history, progress, progressivism, modernity, secularism, Löwith, Marquard, eschatology, theodicy.

