

Andrzej Gniazdowski

Polityka poza historią

Hasło reklamowe jednej z polskich telewizyjnych stacji informacyjnych przez dwadzieścia cztery godziny na dobę obwieszcza: „Historia dzieje się każdego dnia. Jesteśmy po to, by ją pokazać”. Kiedy przed pojawieniem się hasła na ekranie obserwujemy – na przemian – uniesione w geście triumfu ręce mężczyzn w garniturach, dwie zapadające się wieże i twarze dzieci w zielonych opaskach na czole, nie mamy żadnych wątpliwości: nie widzimy po prostu życia. Widzimy historię.

Myśl wybitnego niemieckiego filozofa Karla Löwitha (1897-1973) zdaje się wyrastać z jednego prostego pytania: jak to jest możliwe? Jak to możliwe, że – przykładowo – największy filozof starożytnej Grecji, a być może i w całej *nomen omen* historii, przez średniowiecznych teologów nazywany Filozofem *tout court*, w przeciwieństwie do szeregowego telewizzka nie miał żadnego pojęcia, co to jest historia, i nigdy jej nie widział? Dlaczego – choć sam był wychowawcą Aleksandra Wielkiego i, jako umysł encyklopedyczny, w przygotowanym przez siebie wykazie nierozwiązanych jeszcze kwestii filozoficznych umieścił problem kichania – historii nie poświęcił ani jednego pisma?

Oczywiście z faktu, że to, co nazywamy historią, nie stanowiło dla Arystotelesa filozoficznego problemu – nie wynika, że historii wówczas nie było. Albo że nie było nikogo, kto swoje zadanie widziałby właśnie w tym, żeby ją pokazać. Herodotowi, kiedy pisał swe *Dzieje*, chodziło o opisywanie minionych rzeczy, aby – jak stwierdza – „czyny ludzkie nie popadły wraz z czasem w niepamięć, a cudowne i wielkie dzieła nie przepadły bez śladu”. Ta sama intencja przyświecała Tukidydesowi, opisującemu *Wojnę peloponeską*, a także Polibuszowi.

Historia nie była jednak – na co zwraca uwagę Karl Löwith – problemem filozoficznym. Nie było żadnej filozofii historii, ponieważ opisywane zdarzenia i dzieła – niezależnie od tego, jak wielkie i cudowne – pozostawały z perspektywy Arystotelesa oraz innych greckich myślicieli czymś szczegółowym i przypadkowym. Opisywana historia, mówiąc inaczej, nie miała żadnego sensu, który należałoby zgłębić, żadnego ostatecznego celu, który można byłoby określić, nie odsyłała do żadnego zewnętrznego wobec niej porządku¹.

¹ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, Kęty 2002, s. 10.

Polityka poza historią

Andrzej Gniazdowski

Powtórzmy zatem wyjściowe pytanie Karla Löwitha: jak możliwa jest nowoczesna świadomość historyczna? Skąd pochodzi właściwe filozofii historii od czasu Woltera przeświadczenie, że istnieje jedna, obejmująca wszystkich ludzi „historia powszechna”, że ma ona pewien sens, który kiedyś się wypełni lub w każdym razie usprawiedliwi pewne polityczne decyzje jako „decyzje historyczne”? Że historia dokądś zmierza, że cechuje ją tak lub inaczej rozumiany postęp, albo przynajmniej coś takiego jak historyczna ciągłość, która pozwala mówić o historycznych konsekwencjach lub historycznej genezie?

Pierwotne źródło sekularyzacji

Podstawowa teza pracy Löwitha *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, że „nasza nowoczesna świadomość historyczna ma swe źródło w myśleniu biblijnym”² i że to „eschatologiczna optyka Nowego Testamentu umożliwiła widok na przyszłe wypełnienie – pierwotnie poza życiem historycznym, później zaś w jego obrębie”³ – stała się tezą do tego stopnia obiegową, że od dawna żyje życiem oderwanym od swego twórcy. Polemizujący z Karlem Löwithem w swej pracy *Legitimität der Neuzeit* jego główny oponent Hans Blumenberg już w 1966 roku stwierdził, że „teza o pochodzeniu nowoczesnej świadomości historycznej od zsekularyzowanej chrześcijańskiej idei historii zbawienia, a ściślej: idei Opatrzności i eschatologicznej skończoności” stała się wypowiedzią potoczną, zaś opublikowana w 1949 roku książka Löwitha „oddziaływała w tym względzie jak sformułowanie dogmatu”⁴.

Z dzisiejszej perspektywy na tezę Karla Löwitha, zgodnie z którą nowożytna filozofia historii to nieprawa spadkobierczyni teologii historii uprawianej od świętego Augustyna po Bossueta, a tym bardziej na jej ujawniające się współ-

ześnie konsekwencje warto jednak spojrzeć ze szczególną uwagą. Godne rozważenia jest przy tym w pierwszym rzędzie jej znaczenie dla współczesnej myśli politycznej. Istotne wydają się obecnie przede wszystkim jej implikacje dla refleksji nad tożsamością Europy w kontekście współczesnych debat nad kształtem preambuły do europejskiej konstytucji, a także dla refleksji nad zasadami, które przynajmniej w warstwie werbalnej leżą dziś u podstaw polityki światowej. Jako radykalna krytyka świadomości historycznej, myśl Karla Löwitha daje do ręki narzędzia, które pozwalają zmierzyć się również z zagadnieniem szczególnej, politycznej misji, której poczuciem miałyby się kierować współczesna polityka – mówiąc słowami Samuela Huntingtona – „cywilizacji Zachodu”⁵.

Przeprowadzona przez Löwitha krytyka świadomości historycznej skłania zatem do tego, by pytać: na ile „krytyczne” i wolne od wszelkiego religijnego podtekstu okazuje się w jej perspektywie przeświadczenie, leżące od czasów Woodrowa Wilsona u podstaw amerykańskiej doktryny politycznej, że nadrzędną misją Ameryki jest krzewienie demokracji w świecie⁶? Na ile religijnie neutralna jest amerykańska definicja międzynarodowego ładu, która głosi, że „przyczyną wojen są nie tyle konflikty interesów, ile niereprezentatywne wewnętrzne instytucje”, w związku z czym jedynie proces ogólnoswiatowej demokratyzacji może doprowadzić do tej pożądanej, historycznej sytuacji, w której „demokratyczne państwa rozwiązują spory nie w drodze wojny, lecz posługując się rozumem”⁷? Jak rozumieć w kontekście tezy Löwitha szeroko dyskutowaną na początku lat dziewięćdziesiątych – związaną z podjętą przez Francisca Fukuyamę próbą wyrażenia przesłanek amerykańskiej doktryny politycznej w terminach postheglowskiej filozofii historii

² Tamże, s. 190.

³ Tamże, s. 191.

⁴ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966, s. 22.

⁵ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2003.

⁶ Por.: H. A. Kissinger, *Niebezpieczna próżnia*, Rzeczpospolita, 22-23 maja 2004.

⁷ Tamże.

– ideę „końca historii”, w myśl której jej ostatecznym sensem, mającym się wypełniać we współczesnej świadomości, jest powszechne ustanowienie liberalnej demokracji⁸?

Oczywistość tezy Löwitha, zgodnie z którą to wywodząca się z żydowskiego mesjanizmu chrześcijańska interpretacja sensu wydarzeń dziejowych jako historii zbawienia, nałożyła tak teoretycznemu, jak i praktycznemu spojrzeniu na świat historyczne okulary, dotyczy bowiem tylko pierwszej jej warstwy. Aby to sobie uzmysłowić, dość zwrócić uwagę, że ze zrozumiałych względów nie można jej traktować jako tezy historycznej. Jeśli już – mamy w jej wypadku do czynienia raczej z próbą genealogii świadomości historycznej, pokrewną w swym charakterze Nietzscheańskiej próbie genealogii moralności⁹. Podobnie jak Nietzsche, który o swoim zamierzeniu pisał: „W gruncie rzeczy leżało mi na sercu coś znacznie ważniejszego niż własne czy cudze hipotezy na temat źródła moralności [...]. Interesowała mnie wartość moralności”¹⁰ – również Löwithowi chodzi o wartość nowoczesnej świadomości historycznej; mówiąc inaczej (za Hansem Blumenbergiem): o jej prawowitość czy też legitymizację.

Podobnie jak Nietzsche, który pisał o sobie, że „skutkiem właściwego mi sceptycyzmu [...] moja ciekawość, tak jak i moja podejrzliwość musiała zawczasu zatrzymać się nad pytaniem, jakie jest właściwie źródło naszego dobra i zła”¹¹, również Karl Löwith stanął po stronie tych niemieckojęzycznych myślicieli, którzy nie ulegali łatwej pokusie absolutyzacji podstawowych

kategorii europejskiej kultury. Sama ta kultura bowiem okazuje się dla niego dalece niejednorodna. Stawiając pytanie o źródłowy wymiar zachodniego myślenia¹², Löwith napotyka dwa poniekąd równie źródłowe, odrębne światy: świat natury i świat historii. Napotyka zarazem dwa odmienne typy legitymizacji polityki: prawo natury i prawo historii. Ich symbolami są w jego ujęciu krąg i krzyż, „a duchowa historia zachodniej ludzkości jest ustawiczną próbą pogodzenia antyku z chrześcijaństwem”¹³. Obca antycznym Grekom oczywistość, z jaką odróżniamy historię od natury i humanistykę jako „historię ducha” (*Geistesgeschichte*) od przyrodoznawstwa, oczywistość, z jaką przypisujemy historii pewien sens, podczas gdy o sens natury nigdy nie pytamy – jawi mu się dziś jako dalece problematyczna¹⁴. Wątpliwy okazuje się dla Löwitha również uniwersalny charakter, jaki nowoczesna świadomość historyczna nadaje kategoriom subiektywizmu, relatywizmu oraz – wciąż mniej lub bardziej otwarcie – kategorii postępu, którego ta subiektywistyczna i relatywistyczna świadomość miałaby być cichym ukoronowaniem. Diagnozując współczesną mu sytuację, Karl Löwith stwierdza: „Znajdujemy się mniej lub bardziej u kresu nowożytnego myślenia historycznego. Nasze pojęcia stały się zbyt wytarte i zbyt rozwodnione, byśmy mogli się spodziewać, że użyczą nam oparcia. Nauczylismy się czekać, nie mając nadziei”¹⁵.

U kresu historycznej świadomości

To właśnie ta diagnoza skłania Löwitha do krytycznej refleksji nad historią: „w czasach niepewności” warto, jego zdaniem, „przypomnieć

⁸ Por.: F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996, s. 9.

⁹ Choć można dopatrywać się tu również bardziej bezpośredniego wpływu Heideggera i – ogólniej – przyjęcia fenomenologicznej, „anamnetycznej” perspektywy pytania zwrotnego (*Rückfrage*), dążącego do analitycznej redukcji fenomenalnego sensu do obszaru pierwotnej źródłowości. Por.: R. de Amorim Almeida, *Natur und Geschichte. Zur Frage nach der ursprünglichen Dimension abendländischen Denkens vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith*, Meisenheim am Glan 1973, s. 130.

¹⁰ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 27.

¹¹ Tamże, s. 24 i nast.

¹² Por.: R. de Amorim Almeida, dz. cyt., s. 130.

¹³ K. Löwith, dz. cyt., s. 160.

¹⁴ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (skrótowa i wyostrzona, niemieckojęzyczna prezentacja tez *Historii powszechnej i dziejów zbawienia*, opublikowana po raz pierwszy w: *Anteile. Festschrift für Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1950), w: K. Löwith, *Sämtliche Schriften Bd. 2*, Stuttgart 1983, s. 240.

¹⁵ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 7.

Polityka poza historią

Andrzej Gniazdowski

sobie pierwotne źródło naszych wymyślonych konstrukcji myślowych”. Czego dotyczy ta niepewność? Otóż zdaniem Löwitha „duch nowoczesny jest niezdecydowany, czy ma myśleć po chrześcijańsku, czy po pogańsku”¹⁶. Jesteśmy bowiem świadkami niepowodzenia ostatniej jak dotąd próby, by pogodzić ze sobą te dwa heterogeniczne światy, a mianowicie próby wpisania krzyża w krąg, jaką była nowoczesna świadomość historyczna: „odwartościowaniu” ulegają jej podstawowe kategorie. Pytając o genealogię tej świadomości, której dwa źródłowe składniki stały się dla niej samej w pewnym momencie nierozpoznawalne, Löwith usiłuje – jak się wydaje – doprowadzić ów proces dysocjacji zachodniej kultury do logicznego końca. W tle jego zamierzenia można dopatrywać się zarazem przeświadczenia, że koniec ten może stać się nowym początkiem dialogu antyku i chrześcijaństwa. Jak pisze Löwith, „ani chrześcijaństwo, ani też antyk nie były świeckie i postępowe, tak jak jesteśmy my. Jeśli biblijne i greckie myślenie o historii w czymś są zgodne, to w wolności od iluzji postępu”¹⁷.

Na początek do wykonania pozostaje jednak praca negatywna. Kluczowe znaczenie w przeprowadzonej przez Karla Löwitha genealogicznej krytyce historii zyskuje w związku z tym wspomniane, wywodzące się z Hegłowskiej filozofii dziejów pojęcie sekularyzacji. W swym poszerzonym znaczeniu odnosi się ono u Löwitha do pewnego dziejowego procesu, w wyniku którego dochodzić ma do „uświatowienia” podstawowych, teologicznych kategorii, ich religijnej desubstancjalizacji względnie świeckiej transsubstancjalizacji, do pozbawienia ich odniesienia do transcendencji i wykorzystywania w służbie interpretacji doczesności¹⁸. To w jego alchemicznym ogniu kształtowały się,

zdaniem Löwitha, podstawowe wartości nowoczesnej kultury, łącznie z jej historyczną świadomością i motywowaną nią teorią polityczną. Procesowi temu bowiem podlegać miała również, jak było powiedziane, wyrastająca z judeo-chrześcijańskiego stosunku do czasu i cierpienia egzegeza dziejów – sensu rozgrywających się w nich zdarzeń – jako historii zbawienia i działającej w niej Opatrzności.

Jeśli czas, który dla Greków był ruchem wiecznego powrotu tego samego, wobec którego należało zająć w związku z tym postawę akceptacji i pogodzenia się, życia zgodnego z naturą – dla człowieka współczesnego czas dokądś zmierzają, do jakiegoś doczesnego wypełnienia: do takiej czy innej Wielkiej Niedzieli Dziejów. Zdaniem Löwitha dzieje się tak, ponieważ wciąż jeszcze znajduje w nas swe blade odbicie postawa judeo-chrześcijańskiego oczekiwania zbawienia w perspektywie pewnego pozaczasowego *eschaton*: nie akceptacji i – z chrześcijańskiego punktu widzenia – rezygnacji zatem, lecz wiary i nadziei. To chrześcijaństwo jako religia wyzwolenia od cierpienia, wraz ze swym przesłaniem dotyczącym jednorazowej ofiary za grzechy i zmartwychwstania Chrystusa, rozerwało w jego perspektywie antyczne koło czasu, odkryło dla człowieka Zachodu wykraczającą poza wszelki czas przyszłość, w obliczu której zamilkły wszystkie pogańskie wyrocznie. Jako królowa czasu przyszłość ta, mająca przynieść ze sobą ostateczny sąd (*krisis*) nad światem, dawała się jednak przeniknąć jedynie aktem wiary. I to dopiero w wyniku sekularyzacji tej chrześcijańskiej postawy stała się ona przedmiotem naukowej, opartej na racjonalnych podstawach predykcji, względnie ekranem projektowanych na nią „regulatywnych idei” i mitów, mających określać kierunki również politycznego działania.

¹⁶ Tamże, s. 200.

¹⁷ Tamże, s. 194.

¹⁸ Zgodnie z interpretacją Hansa Blumenberga, nie chodzi tu zatem o czysto „ilościowy”, prawnopolityczny aspekt sekularyzacji, związany z rozciąganiem obszaru odpowiedzialności instancji światowych (państwa) na obszar przypisany instancjom religijnym (Kościołowi), z poszerzeniem sfery nieufundowanego i niekierowanego religijnie planowania życia i normowania działania, lecz o jej aspekt „jakościowy”, związany z „wykazaniem zmian, przebudowy, przekształceń, nadawania nowych funkcji jednej dającej się zidentyfikować, zachowywanej w tym procesie substancji” – należy tu dodać: religijnej. Por.: H. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, s. 19.

W książce *Historia powszechna i dzieje zbawienia* postawiona zostaje zatem teza, że o ile to przede wszystkim judeochrześcijański – według Nietzschego: resentymentalny – stosunek do cierpienia kazał dostrzec w powtarzalnym jak rytm pór roku kołowrocie zdarzeń historię, która dokądś prowadzi, która mimo wszystko pozwala mieć na coś nadzieję, o tyle filozoficzna refleksja nad historią i właściwy współczesnej świadomości historyzm ma swe źródło w sprowadzeniu tej wykraczającej poza wszelką doczesną historię eschatologicznej wiary w przyszłe zbawienie na ziemię, do „spraw przedostatecznych”. Proces sekularyzacji tej wiary wyzwolony został jednak w perspektywie tezy Löwitha już w łonie samego chrześcijaństwa: w wyniku podjętych w jego ramach pierwszych prób krytycznego „oczyszczenia” – doczesnej *krisis* – eschatologicznego przesłania nadziei z ziemskich naleciałości, związanych z „uświatowieniem” Kościoła. I to właśnie ów „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 duchowe urzeczywistnienie Królestwa Bożego na ziemi”¹⁹.

Zdaniem Löwitha zatem, to zmierzający do „odświecczenia” Kościoła prawomocny teologicznie zamysł jego reformatorów – od Joachima da Fiore po Marcina Lutra – sytuuje się u źródeł teologicznie nieprawomocnej sekularyzacji historii. Prawomocność samego chrześcijaństwa zasadza się w ujęciu Löwitha na prawomocności chrześcijańskiej nadziei: „Gdyby rzeczy ostateczne były tylko najodleglejszymi wydarzeniami w ciągłym szeregu światowego ‘dziania się’, to nadzieja na nie uległaby w istocie odkłamaniu. I tylko dlatego, że rzeczy ostateczne są kwalifikowane eschatologicznie,

wiara i nadzieja mogą słusznie przy nich obstawać”²⁰. Nadzieja, stwierdza Löwith, jest usprawiedliwiona tylko przez wiarę, ta zaś „znajduje usprawiedliwienie w sobie samej” – niezależnie od tego, że (jak po cichu zdaje się wraz z Nietzschem podejrzewać) „być może obie prosperują tylko na ruinach arcyłudzkiej nadziei i oczekiwań”²¹.

Nieprawomocna teologicznie okazuje się natomiast podjęta w ramach nowożytnej świadomości historycznej próba instrumentalizacji i ideologizacji tej nadziei, próba przeniesienia jej na cele wewnątrzhistoryczne i wykorzystania w służbie legitymizacji tożsamościowej polityki pewnych skończonych, historycznych podmiotowości. W efekcie, zauważa Löwith, „w ciągu ery chrześcijańskiej także historia polityczna podlegała fatalnemu wpływowi tego teologicznego tła myślowego. Przeznaczenie narodów uchodziło za boskie powołanie”²². To właśnie bunt skończonej ludzkiej woli przeciwko wierze w nie dające się przeniknąć rozumem zbawcze drogi dziejowej Opatrzności usytuował się zatem u podstaw różnych postaci świeckich mesjanizmów: „Świecki mesjanizm narodów zachodnich pozostaje w każdym razie w związku ze świadomością narodowego powołania, które ma źródło w wierze religijnej, że jest się przeznaczonym przez Boga do szczególnego zadania o uniwersalnym znaczeniu. Dotyczy to Anglii i Stanów Zjednoczonych, jak też Francji, Niemiec, Włoch oraz Rosji. Jąkałkolwiek postać może przybrać opaczna przemiana powołania religijnego w świeckie roszczenie, samo religijne przekonanie, że świat tonie w złu i musi być odnowiony, pozostaje fundamentalne”²³.

Zgodnie z diagnozą Löwitha zatem, to – z jednej strony – chrześcijańskie, milenarystyczne herezje, jak na przykład mimowolna herezja

¹⁹ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 153.

²⁰ Tamże, s. 120.

²¹ Tamże, s. 200.

²² Tamże, s. 9.

²³ Tamże.

Polityka poza historią

Andrzej Gniazdowski

Trzeciego Testamentu Joachima da Fiore, przepowiadająca nadejście Epoki Ducha²⁴, oraz – z drugiej strony – usiłująca wyemancypować się od wszelkiej teologii historii świecka, racjonalna refleksja nad jej sensem pozwoliła narodzić się „nowoczesnej iluzji, że historia jest progresywnym procesem rozwoju, który rozwiązuje problem zła i cierpienia przez jego stopniową eliminację”²⁵. Pozwoliły zrodzić się przekonaniu, że nadawanie sensu cierpieniu i powszechne zbawienie jest procesem wewnątrzhistorycznym, że jeśli nie Królestwo Boże, to przynajmniej racjonalne, pogodzone ze sobą społeczeństwo możliwe jest tu, na ziemi.

Dualizm w łonie historii

Mogłoby się wydawać, że skoro historyczne fiasko poniosły te uzasadniane nowoczesną świadomością historyczną polityczne utopie, które – jak faszyzm i komunizm – otwarcie zinstrumentalizowały chrześcijańskie rozumienie cierpienia, czasu i nadziei, a społeczną rolę filozofów historii przejęli dziś agenci od ubezpieczeń, Löwitha krytyka świadomości historycznej oraz kategoria sekularyzacji, do której się w niej odwołuje, by podważyć jej teoretyczną autonomię, wyczerpały już swój krytyczny potencjał²⁶. Niemniej nie powinno ująć uwagi, że krytyka ta nie daje się łatwo zamknąć we współczesnym skansenie retoryki antytotalitarnej. Jak wnikliwie zauważa Hans Blumenberg, dotyczy ona bowiem nie tyle pewnych skrajnych wypaczeń, ile samych podstaw współczesnej samoświadomości Zachodu. Sens, jaki w myśli Löwitha zyskuje pojęcie sekularyzacji, delegitymizuje w gruncie rzeczy ideę nowoczesności jako takiej: uznając jej kategorie za

iluzoryczne, odmawiając nowoczesności oraz nowoczesnej świadomości historycznej wszelkiej autentyczności i substancjalnego charakteru, jej sens funduje na pewnym źródłowym akcie uzurpacji i „wywłaszczenia”²⁷.

Dokonując refleksji nad prawomocnością nowoczesnej świadomości historycznej, Löwith nie zamierza jednak bynajmniej odgrywać roli adwokata w sprawie darowizny Konstantyna. W odróżnieniu od francuskich tradycjonalistów, niemieckich politycznych romantyków czy współczesnego mu konserwatyźmu Carla Schmitta – Karl Löwith nie przeciwstawia nowoczesnej teorii politycznej perspektywy politycznej teologii, nie poszukuje substancjalnej treści cywilizacji Zachodu w rzymskim katolicyzmie i jego politycznej formie, czyniąc go w tym względzie jedynym, prawowitym spadkobiercą²⁸. Substancjalność i prawomocność chrześcijaństwa nie zasada się w perspektywie Löwitha na jego politycznym znaczeniu w historii, na przechowaniu przezeń w formie depozytu (względnie: w depozycie formy) politycznego doświadczenia Imperium Rzymskiego. I to niezależnie od tego, że – wyciągając z tego odmienne wnioski – Karl Löwith zgodziłby się prawdopodobnie ze Schmittem, że „każda zmiana politycznej sytuacji pozornie pociąga za sobą zmianę wszystkich zasad katolicyzmu poza jedną: dążeniem do zachowania władzy”²⁹. Bowiem, jak pisze, „tylko *nolens volens* chrześcijaństwo zostało wciągnięte w wir historii powszechnej, i tylko jako zsekularyzowana i zracjonalizowana zasada providencjonalny zamysł Boży może być ujęty w system. Jako zasada transcendentna, wola Boża nigdy nie

²⁴ Jak zauważa Löwith: „Podobnie jak Luter po nim, i Joachim nie mógł przewidzieć, że jego zamysł odświecczenia Kościoła wyrodzi się w rękach innych ludzi w swe przeciwieństwo: w sekularyzację świata, wspomaganą właśnie przez to, że myślenie eschatologiczne przetransponowano na rzeczy przedostatnie”. Zob.: K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 153.

²⁵ Tamże, s. 7.

²⁶ Pojęcie to od czasu wystąpienia Karla Löwitha obrosło już bogatą literaturą, por. przede wszystkim: H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965, oraz cytowaną już pracę Hansa Blumenberga.

²⁷ H. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, s. 19.

²⁸ „Kościół katolicki i katolickie pojęcie człowieka znajdują się po stronie idei i zachodnioeuropejskiej cywilizacji [...] On jest jedynym spadkobiercą”. Por.: C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, w: C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichoński, Kraków 2000, s. 114.

²⁹ Tamże, s. 85. Por. dokonaną przez Löwitha krytykę decyzyzmu Schmitta jako poruszającego się w wyznaczonym perspektywą Nietzscheńskiego „aktywnego nihilizmu” obszarze czystej politycznej faktyczności i nie stawiającego wobec niej pytań „substancjalnych”: K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, w: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960, s. 93-126.

może być przedmiotem takiej systematycznej interpretacji, która wyświetla sens historii w sukcesji i losie państw, a także Kościoła³⁰. W tym sensie chyba celu skierowana przeciwko Löwithowi krytyka Hansa Blumenberga, zarzucająca mu, że kategorii sekularyzacji używa on „jako argumentu w służbie uprawomocnienia znaczenia chrześcijaństwa w świecie”³¹.

Decyduje o tym, zdaniem Löwitha, uniemożliwiająca wszelką taką argumentację, konstytutywna dla chrześcijaństwa jako takiego interpretacja kategorii *saeculum*: „Najbardziej charakterystycznym rysem tradycji chrześcijańskiej – pisze Löwith – jest właśnie ten dualizm: w Starym Testamencie między narodem wybranym a poganami, w Nowym zaś – między Królestwem Bożym a kryteriami tego świata. Jeden jest dualizmem w łonie historii, drugi zaś przeciwstawia ten świat ponadhistorycznemu Królestwu Bożemu”³². W efekcie, jak zauważa Löwith, dla wierzącego chrześcijanina w rodzaju Augustyna czy Orosjusza historia świecka nie ma osobnego sensu. „Jest w najlepszym razie fragmentarycznym odzwierciedleniem jej ponadhistorycznej substancji, dziejów zbawienia, ustalonych w swym biegu przez święty początek, święty punkt środkowy oraz święty koniec”³³.

W wymiarze politycznym oznacza to, że również dokonane w obrębie samej tradycji chrześcijańskiej uczynienie misji Kościoła sprawą świecką, przedstawienie jej jako misji politycznej dokonującej się w dziejach stanowiło akt teologicznie nieprawomocny. „Skoro dzieje zbawienia pierwotnie i ostatecznie odnoszą się w ogóle nie do historycznych imperiów, narodów i ludów, lecz do zbawienia każdej z osobna duszy – pisze Löwith – nie da się pojąć, dlaczego chrześcijaństwo nie miało być po-

zytywnie obojętne wobec zróżnicowań ogólnohistorycznych, a nawet wobec różnicy między kulturą a barbarzyństwem”³⁴. Wprawdzie w perspektywie Löwitha „zadomowiwszy się już w świecie historycznym, Kościół musiał umocnić swą pozycję i praktykować mądrość tego świata, by zawiadywać środkami zbawienia na pewnym gruncie”. W efekcie „triumfujący Kościół stabilizował i neutralizował anarchiczne możliwości radykalnej eschatologii pierwszych chrześcijan, których heroizm nie dbał o ciągłość historii tego świata”³⁵. Niemniej, zdaniem Löwitha, nie zmienia to faktu, że „Święte Cesarstwo Rzymskie jest sprzecznością. Protestant bez namysłu zgodzi się z tą tezą, choć z wahaniem już doda, że obejmuje ona w zasadzie i teologiczną niemożność chrześcijańskiej demokracji, chrześcijańskiej kultury oraz chrześcijańskiej historii. [...] Zbitka słowna >chrześcijańska cywilizacja< jest równie problematyczna, jak i >cywilizowane chrześcijaństwo<”³⁶.

Chrześcijaństwo jako samougruntowanie Europy

Dokonane przez nowoczesną świadomość historyczną „wywłaszczenie” chrześcijaństwa z jego substancji polega zatem, zdaniem Löwitha, na czymś innym. Aby odsłonić podstawowy sens, jaki wiąże on z wyrażającą to kategorią sekularyzacji, należałoby sięgnąć sedna kontrowersji pomiędzy Löwithem a Blumenbergiem, dotyczącej prawomocności nowoczesności oraz uzasadnianej nowoczesną świadomością historyczną teorii i praktyki politycznej. Blumenberg zarzuca bowiem Löwithowi, że w przyjętej przez niego perspektywie świadomość nowoczesna nie okazuje się niczym innym jak tylko pewną postacią judeochrześcijańskiej „herezji”. W imię „teologicznego absolutyzmu” Löwith wyrządzać ma w związku z tym niesprawiedli-

³⁰ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 188.

³¹ H. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, s. 13.

³² K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 186.

³³ Tamże, s. 175.

³⁴ Tamże, s. 176.

³⁵ Tamże, s. 152.

³⁶ Tamże, s. 185.

Polityka poza historią

Andrzej Gniazdowski

wość nowoczesności, pojmując ją jednostronnie od strony tradycji chrześcijańskiej i nie pozwalając na przyznanie jej prawa do autonomii, do humanistycznego samougruntowania. Pojęcie sekularyzacji jako alienacji świadomości religijnej, jakim Löwith się posługuje, przestaje być w ten sposób, zdaniem Blumenberga, kategorią „krytyczną”, ujawniając swój całkowicie ideologiczny charakter. Według autora *Die Legitimität der Neuzeit* tymczasem, teza o genezy historycznym uwarunkowaniu „sekularyzacji” myśli teologicznej konstytutywnych dla nowoczesności idei – naukowej pewności, równości, postępu, nowoczesnego etosu pracy, ale także głoszonego w *Manifeście Komunistycznym* przyszłego „królestwa wolności” etc., przeciwstawiająca się tezie o ich mniej lub bardziej prostym następstwie – domaga się dopiero wykazania na drodze historycznej analizy i cały ciężar dowodowy w tym względzie leży po stronie tego, kto ją wysuwa³⁷.

Nieporozumienie polega jednak na tym, że – jak było powiedziane – perspektywa Löwitha nie jest perspektywą historyczną, lecz genealogiczną. W odpowiedzi Blumenbergowi Karl Löwith zauważa, że stawiany przez Blumenberga wymóg dowodu na istnienie pewnej trwałej substancji lub w ogóle jakichś stałych w toku dziejowego ruchu kontrastuje z jego własną negacją jakiegokolwiek substancjalnej „ontologii historii”. Pointą Hume’owskiej z ducha krytyki Blumenberga okazuje się bowiem to, że historia nie jest żadną „substancją tradycji”, lecz funkcjonalnym systemem wciąż na nowo zajmowanych i przejmowanych, a dopiero wtórnie substancjalizowanych miejsc, w związku z czym stwierdzanie istnienia w jej biegu jakiegokolwiek stałych ma implikować sprzeniewierzenie się poznawczemu imperatywowi. O tyle zatem, o ile subiektywistyczna i relatywistyczna „historyczna świadomość” Blumenberga „neguje istnienie pewnej substancjalnej tradycji oraz utrzymującej się tożsamości jej

podstawowych rysów, podnosząc je jednak zarazem do rangi pewnej cechy dającej się dowieść sekularyzacji, przerzuca on na przeciwnika ciężar dowodu, który sam uważa za niemożliwy do przeprowadzenia”³⁸.

Karl Löwith stoi tu na stanowisku, że nawet jeśli przyznać w pewnych granicach rację Blumenbergowskiej krytyce substancjalnej ontologii historii, trudno wyobrazić sobie kogoś, kto mógłby zaprzeczyć, że dziedzictwo pewnej silnie oddziałującej tradycji współokreśla również pewne relatywnie nowe zapoczątkowania. Autonomiczna – również w kwestii sensu historii – epoka mogłaby być, jego zdaniem, tylko wówczas, gdyby, jak z niczego, zaczynała się od siebie samej, a nie powstawała w obrębie lub wbrew pewnej dziejowej tradycji, choćby na zasadzie „negatywnego dziedzictwa”. Uboższy o nasz współczesny potencjał wyobraźni, Löwith stawia w związku z tym pytanie, które wydaje mu się retoryczne: „a jakaż to tradycja, w porównaniu z autorytetami politycznymi, pozostawała w obrębie naszej zachodniej historii przez dwa tysiąclecia, silniej oddziałująca i bardziej stabilna niż zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo?”³⁹.

Kontrowersja pomiędzy Karlem Löwithem a Hansem Blumenbergiem stanowi w ten sposób ciemne jądro również współczesnego sporu na temat zasadności odwołania się do tradycji chrześcijańskiej w preambule europejskiej konstytucji. Odżegnując się od uznawania nowoczesności za judeochrześcijańską herezję, Löwith podtrzymuje bowiem mimo wszystko tezę, że to starotestamentowy profetyzm oraz chrześcijańska eschatologia stworzyły pewien horyzont zapytywania, który umożliwił nowoczesne pojęcie historii, a wraz z nim – samo pojęcie nowoczesności. Ich wzajemna relacja nie jest wprawdzie w żaden sposób prosta i niezapośredniczona. Jak ujmuje to Löwith, „fakt, że chrześcijańskie *saeculum* stało się

³⁷ Por. zinną, autokrytyczną, pochodzącą z 1968 roku rekapitulację argumentacji Blumenberga w: K. Löwith, *Besprechung des Buches Die Legitimität der Neuzeit von Hans Blumenberg*, w: K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, dz. cyt., s. 452-459.

³⁸ Tamże, s. 454.

³⁹ Tamże.

świeckie, stawia historię nowożytną w paradoksalnym świetle: jest ona chrześcijańska z pochodzenia i antychrześcijańska w rezultacie. Oba aspekty wynikają z ziemskich sukcesów chrześcijaństwa, a zarazem z tego, że nie udało mu się nawrócić świata na chrześcijaństwo⁴⁰. Ponosząc fiasko jako historyczna religia światowa, jak beznamiętnie wraz z Arendt stwierdza Löwith⁴¹, chrześcijaństwo w związku z tym może być, jego zdaniem, w ostatniej instancji z jednej strony samo odpowiedzialne za możliwość własnego zsekularyzowania i jego antychrześcijańskich konsekwencji, z drugiej strony zaś to właśnie ono było tym „ogromnym impulsem do >twórczej< działalności, który popchnął chrześcijański Zachód do rozprzestrzenienia jego cywilizacji po całej ziemi”⁴².

Konkluzją stanowiska Löwitha staje się w związku z tym twierdzenie, że prawomocność bądź nieprawomocność przypisywać można co najwyżej sekularyzacji w jej rozumieniu prawnym, ponieważ jedynie wówczas pojęcie to odnosi się do dających się stwierdzić i udowodnić relacji własności. Tymczasem „w sensie przenośnym, zastosowanym do historycznych epok, o legitymizacji bądź jej braku nie może być właściwie mowy, gdyż w historii wyobrażeń, idei i myśli sięga on tak daleko jak siła przyswajania lub przekształcania pewnego dziedzictwa tradycji”⁴³. Każdorazowe efekty takiego przekształconego przyswojenia względnie przywłaszczenia nie dają się w związku z tym w ścisłym sensie ocenić pozytywnie lub negatywnie pod kątem jakiegś autentycznej własności. Blumenberg, zdaniem Löwitha, zapoznaje fakt, że w historii, tak politycznej, jak i wszelkiej innej, efekty nie są nigdy ostateczne i zawsze okazują się inne niż to, co zapoczątkowujący nową epokę zamierzali lub czego oczekiwali: koniec końców należy więc

uznać, że „momenty narodzin historycznego życia są wszystkie razem nieprawomocne”⁴⁴. Z tej perspektywy również patos twórców europejskiej konstytucji, poszukujących szans „humanistycznego samougruntowania Europy” w milczącym odżegnaniu się od jej chrześcijańskiego dziedzictwa, okazuje się nieprawomocny bynajmniej nie tylko z „teologicznego” punktu widzenia. Sprzeciwem wobec pomijania tego dziedzictwa w preambule nie musi bowiem kierować dochodzenie swych praw ze strony zabsolutyzowanej perspektywy teologicznej: to sama, mieniąca się „krytyczną” i „refleksyjną”, nowoczesność sprzeniewierza się sobie, gdy kierowana antychrześcijańskim resentymen-tem odmawia postawienia krytycznego pytania o własną możliwość.

Krąg i krzyż w cieniu wiśni

Odwołując się do swoich doświadczeń z japońskiego wygnania, kilka lat po Hiroszimie Löwith zauważa w związku z tym, że myśl Wschodu nie zna przeciwstawienia natury i historii: „zdarzenia dziejowe odbierane są jako naturalne i człowiek poddaje się dziejowym katastrofom tak, jak następstwom powodzi lub trzęsienia ziemi, które również, podobnie jak bomby zapalające, w kilka minut niszczą całe miasta. Zdarzenia takie nie są ani bezsensowne, ani sensowne; nie mają żadnego transcendentnego znaczenia, żadnego moralnego celu i żadnej egzystencjalnej wagi. Są zrzędzeniem (*Geschick*), któremu człowiek się podporządkowuje (*sich schickt*), nie podnosząc go z patosem do rangi wybranego przez siebie losu (*Schicksal*)”⁴⁵. Mądrość Wschodu, kontynuuje Löwith, nigdy nie wyraziła się w postawieniu poruszającego nas pytania o cel i sens dziejów: „człowiekowi Wschodu obcy jest patos >świadomości epoki< oraz decydującej się w >okamgnieniu< historii świata”⁴⁶.

⁴⁰ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 196.

⁴¹ „Ludzkie bowiem doświadczenie historii – to doświadczenie ustawicznych niepowodzeń. Także chrześcijaństwo jako historyczna religia światowa poniosło fiasko”, tamże, s. 186.

⁴² K. Löwith, *Besprechung des Buches...*, s. 455.

⁴³ Tamże, s. 459.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, s. 244.

⁴⁶ Tamże, s. 245.

Polityka poza historią

Andrzej Gniazdowski

Wejście w świat Wschodu – jawiący się nowo-przybyłemu, jak wspomina Löwith, jako „świat na opak”, w którym, używając narzędzi, obraca się je w przeciwnym kierunku, w którym gesty przywoływania sprawiają na nas wrażenie gestów odsyłających, w którym parasol nosi się, trzymając go za szpic, w którym kolorem żałoby nie jest czerń, tylko biel, a ból po utracie osoby bliskiej objawia się uśmiechem, w którym dzień śmierci jest dniem niepomernie ważniejszym niż dzień narodzin, nie będący żadną istotną, osobistą datą – przyjęcie właściwej temu światu perspektywy ma pomóc w związku z tym, zdaniem tego powracającego z emigracji filozofa, w cofnięciu optyki człowieka Zachodu do punktu poprzedzającego rozszczepienie świata na jego naturę i historię. Ma pomóc w spojrzeniu na krąg i krzyż z perspektywy kwiatu wiśni jako symbolu pogodzonej ze sobą chwili przemijania, a tym samym – w zajęciu tego obserwacyjnego stanowiska, o którego możliwości przemyślał Nietzsche, postulując u końca swej krytycznej refleksji nad historią przyjęcie perspektywy „ponadhistorycznej”⁴⁷.

Choć refleksja Karla Löwitha nad granicami świadomości historycznej wiele Nietzscheńskiej krytyce zawdzięcza (to w końcu Nietzsche jako pierwszy mówił o historii jako o „zakupowanej teologii”⁴⁸), mimo to usiłuje poza tę krytykę wykroczyć; wykazać, że oskarżając ludzi nowoczesnych o bycie „grabarzami teraźniejszości”, Nietzsche sam przynajmniej jedną nogą tkwi w historii. Nie tylko zresztą w historii. Ponieważ podjęte przez Nietzschego usiłowanie ponownego zespolenia ludzkiego przeznaczenia z kosmicznym fatum oraz „przesadzenia człowieka na powrót na łono natury” stanowiło odwrotną stronę jego próby przewyciężenia chrześcijańskiej interpretacji ludzkiego losu w perspektywie „radosnej wie-

dy” o śmierci Boga, również radykalizm Nietzscheńskiego ateizmu oraz powrotu do poprzedzającej greckie oświecenie epoki kulturowego „zdrowia” jawi się Löwithowi jako dalece problematyczny.

Krytyki czarnej ewangelii Nietzschego Löwith dokonuje ze swej (omówionej wcześniej) perspektywy sekularyzacji. Przyjmując ją i relatywizując w ten sposób Nietzscheńskie stanowisko, stwierdza, że to właśnie „fakt, że wczesne chrześcijaństwo odbierało grunt popularnym bogom i opiekuńczym duchom pogan, umożliwił istnienie radykalnego ateizmu”⁴⁹. Także radykalny ateizm, o którym Löwith pisze, że „jest oczywiście tak rzadko spotykany, jak bezwarunkowa wiara” – jest jego zdaniem możliwy tylko w ramach tradycji chrześcijańskiej: „pogląd bowiem, że świat jest z gruntu bezbożny i opuszczony przez Boga, zakłada wiarę w transcendentnego Boga-Stwórcę, który troszczy się o swe stworzenia”⁵⁰. Z tej perspektywy Löwith wskazuje, że wola zyskania przez Nietzschego takiego „punktu widzenia, z którego można by wyrokować o naszym tradycyjnie chrześcijańskim rozumieniu życia i świata”, przekonanie, że jej spełnieniem stało się ponowne przyjęcie pogańskiej doktryny wiecznego powrotu – doprowadziły go jedynie do „odwróconego chrześcijaństwa”: nie okazały się w stanie przywrócić nowoczesnemu człowiekowi „pierwotnej wierności dla ziemi” i „poczucia wiecznego bezpieczeństwa pod sklepieniem niebieskim”⁵¹.

„Nowe pogaństwo Nietzschego – stwierdza Löwith – jest w swej istocie chrześcijańskie, ponieważ jest antychrześcijańskie”⁵². Choć Nietzsche jako pierwszy rozpoznał w powrocie do stoickiej doktryny wiecznego powrotu „twórcze możliwości na przyszłość w konfron-

⁴⁷ Tamże, s. 244.

⁴⁸ Tamże, s. 141.

⁴⁹ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 196.

⁵⁰ Tamże, s. 195. „Również egzystencjalny ateizm Sartre’a nie może powstrzymać się od tego, by nie określać nicościującej wolności człowieka jako tworzenia z niczego”, por.: K. Löwith, *Besprechung des Buches Die Legitimität der Neuzeit von Hans Blumenberg*, dz. cyt. s. 457.

⁵¹ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 218.

⁵² Tamże, s. 216.

tacji z chrześcijaństwem, zredukowanym do kwestii moralności⁵³, również swój „nowy hymn do niewinności kolistego bytu i stawania się” zatem „śpiewał łamiącym się głosem [...] na glebie chrześcijańskiego >doświadczenia<”⁵⁴. Jak zwraca uwagę Löwith, choć Nietzsche zamyślał sprowadzić nowożytnego człowieka do antycznych kryteriów antycznego pogaństwa, w gruncie rzeczy „zaprzętała go tylko jedna kwestia: myśl o przyszłości i wola jej tworzenia”⁵⁵. Cała filozofia Nietzschego, mająca być – jak informuje podtytuł pracy *Poza dobrem i złem* – „przygrywką do filozofii przyszłości”, okazuje się tym samym w perspektywie Löwitha absolutnie niegrecka: „żaden Grek nie zajmował się odległą przyszłością”. Równie niegrecka zresztą jest „rekapitulacja jego systemu filozoficznego w pojęciu woli mocy, która jako wola do czegoś jest nakierowana na przyszłość, jakkolwiek wieczny kołobieg kosmosu sytuuje się poza wolą i zamysłem”. Löwith pokazuje ponadto, że o ile „Grecy odczuwali bojaźń i respekt przed fatum, Nietzsche czynił nadludzkie starania, by go pragnąć i miłować”: jego argumenty przeciwko chrześcijaństwu, choć pokrywają się z wywodami Celsusa i Porfiriusza, cechuje w efekcie na wskroś „chrześcijański patos, z którym Nietzsche przemawia już nie jako filozof, lecz jako >Antychryst<”⁵⁶.

Löwith usiłuje uchwycić problem historii oraz „ewangelię śmierci Boga” w sposób bardziej niż Nietzsche źródłowy. Z tym że drogą do tego staje się dla niego uczynienie bezpośrednim przedmiotem krytyki tej absolutnej rangi, którą świadomość historyczna uzyskała, jego zdaniem, ostatecznie w myśli Martina Heideggera. Głównym celem tej krytyki staje się zaś uzmysłowienie sobie – jak ujmuje to Löwith – „historycznej relatywności” nowoczesnej swia-

domości historii, która w myśli Heideggera doszła do głosu w sposób najbardziej skrajny⁵⁷. Bowiem z punktu widzenia Löwitha również Heideggerowska krytyka historii doprowadza zachodnie historyczne myślenie do pewnego „końca”, lecz poza koniec ten nie wykracza: sytuuje się w całości w zapoczątkowanym przez Vica, a kontynuowanym przez Herdera, Hegla i Diltheya nurcie europejskiej absolutyzacji historii. Postulowanego przez Diltheya „samoprzewyciężenia historyzmu” Heidegger dokonał, zdaniem Löwitha, w ten sposób, że „historyczną relatywność potraktował jako absolutną: początkowo jako istotowe określenie ludzkiego istnienia – jako egzystującego w sposób dziejowy, a w końcu jako istotowe określenie samego bycia – jako dziejów bycia oraz losu bycia (*Seinsgeschick*)”⁵⁸.

Choć formuła ta zdać się może nazbyt abstrakcyjna, w krytyce tej chodzi jednak o rzecz bardzo konkretną: Martin Heidegger wraz ze swą diagnozą współczesności jako epoki wytrzebionej z bycia, kończący jedną ze swych mów z okresu rektoratu słowami: „na cześć człowieka tej niesłychanej woli, na cześć naszego Führera Adolfa Hitlera trzykrotne *Sieg Heil*”⁵⁹ – okazuje się w perspektywie Löwitha jednym z ostatnich, nieprawych dzieci Joachima. Nie inaczej bowiem należy czytać jego stwierdzenie, że „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*”⁶⁰. Nazbyt „hegelijskie” odczytanie przez Heideggera krytyki historyzmu dokonanej przez Nietzschego usytuowało w związku z tym jego myśl w nad wyraz niewygodnym towarzystwie: jak zauważa Löwith,

⁵³ Tamże, s. 215.

⁵⁴ Tamże, s. 216.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 215.

⁵⁷ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, s. 241.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Por.: G. Schneeberger (red.), *Nachlese zu Martin Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1960, s. 208 (cyt. za: C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 159).

⁶⁰ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 153.

Polityka poza historią

Andrzej Gniazdowski

„trudno zliczyć broszury, książki i mowy, w których wykazuje się, iż Trzecia Rzesza okazała się >dopełnieniem< tego, co zawarte w pismach Nietzschego”⁶¹.

Wyjście z historii

Powtórzmy zatem pytanie: czy wygnanie do Sendai można uznać za wystarczający warunek wyjścia poza historię? A przynajmniej znalezienia drogi na postulowane przez Nietzschego ponadhistoryczne bocianie gniazdo? Przyjęta przez Löwitha metaforyka wykraczania poza historię, poszukiwania wraz z Nietzschem Zaratustrą ponadludzkiej wyżyn „sześć tysięcy stóp poza człowiekiem i czasem”⁶² z jednej strony kazałaby obawiać się tu pokusy nowego absolutyzmu. Świadom okoliczności, że człowiek Zachodu zabiera swą historyczną perspektywę w każdą podróż, a także przestrogi Nietzschego, żeby „sądząc, że powraca się do naturalności”, nie wybierać jedynie „bylejakości, wygodnictwa i linii najmniejszego oporu”⁶³ – Löwith obiera jednak w gruncie rzeczy inną drogę. Drogą tą okazuje się raczej wspomniana „relatywizacja Heideggerowskiej absolutyzacji relatywizmu”⁶⁴. Ale czy – z drugiej strony – Löwith sam nie sytuuje się w ten sposób co najwyżej „u wylotu” nowoczesnej świadomości historycznej, nie dokonując ostatecznego kroku ku jej przewyżczeniu?

W perspektywie tego, co zostało powiedziane, za tło podjętej przez Karla Löwitha krytyki nowoczesnej świadomości historycznej należałoby uznać motywowany doświadczeniem jej dwudziestowiecznych – jak dotąd skrajnych

– przejawów zamiar kontynuacji dialogu Nietzscheańskiej duszy z sobą samą, w którym stanowisko Heideggera okazuje się istotnym i domagającym się uwzględnienia głosem. Czy jednak – z punktu widzenia konsekwencji tej krytyki dla współczesnego myślenia o polityce – tak Heidegger, jak Nietzsche okazują się tu godnymi zaufania przewodnikami?

Choć sam Heidegger – jak pisał w liście do jednego ze swych uczniów – nigdy nie zamierzał zajmować się filozofią polityczną⁶⁵, jego myśl i polityczne wybory, a także późniejsza „odmowa filozoficznej komunikacji” w kwestii ich uzasadnienia położyły się na współczesnej refleksji nad polityką głębokim cieniem. Zdjęty ostatecznie – co tę odmowę być może w pewien sposób tłumaczy – z nowożytności filozofii politycznej jako filozofii sakry niewinności, podcinając wszelkie podstawy jej zakorzenionej w duchu Oświecenia optymistycznej⁶⁶. W jednej z pochodzących z 1945 roku notatek, dotyczących okresu jego rektoratu, o stwierdzanym również przez Löwitha „uniwersalnym panowaniu woli mocy w planetarnie rozumianej historii” Heidegger pisał wszak: „Ta rzeczywistość ogarnia dziś wszystko; czy nazywa się to komunizmem, czy faszyzmem, czy też demokracją powszechną”⁶⁷. W swej poświęconej tej kwestii, wnikliwej i bogato udokumentowanej monografii Cezary Wodziński stawia w związku z tym pytanie: „Czy mimo bolesnego [...] doświadczenia z nazizmem myślenie autora *Sein und Zeit* nie pozostaje ślepe na rzeczywiste polityczne zagrożenia XX wieku? Czy najdobitniejszym tego dowodem nie jest całkowite

⁶¹ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, s. 245. Bezpośrednią polemikę z Heideggerem Löwith podjął w opublikowanym w 1946 roku na łamach 14 numeru Sartre'owskiego pisma *Les Temps Modernes* (!) artykule *Les implications de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, zapoczątkowując w ten sposób pierwszą debatę na temat jego politycznego uwikłania. Analizując słynną mowę rektorską Heideggera z roku 1933, pisał tam m.in.: „Na końcu wykładu nie wiadomo już, czy należy wziąć do ręki presokratyków Dielsa, czy też maszerować w szeregach SA”. Por.: C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, dz. cyt., s. 42.

⁶² K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 209.

⁶³ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, s. 112.

⁶⁴ Podzielając w pewnych granicach przekonanie Leo Straussa, według którego to wytworzony przez myśl niemiecką „zmysł historyczny” oraz motywowane nim „odrzućcie prawa naturalnego prowadzi do nihilizmu, co więcej, jest identyczne z nihilizmem” (por.: L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, s. 12), Karl Löwith świadom jest wewnętrznych trudności wszelkiego „politycznego hellenizmu” i postulowanych również w jego ramach „powrotów”.

⁶⁵ Por.: H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, tłum. M. Herer i R. Marszałek, Warszawa 1999, s. 7.

⁶⁶ „Sprawa Heideggera” napomina i przypomina, że „biesy” blakające się w przestrzeni kultury europejskiej są być może silnie, choć skrycie spokrewnione z „duchowością” beztroskiej i pewnej siebie metafizyki podmiotowości oraz z generowanymi przez nią deklaracjami praw człowieka i swobód obywatelskich”. Por.: C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, dz. cyt., s. 41.

⁶⁷ M. Heidegger, *Rektorat 1933/1934. Fakty i myśli*, tłum. D. Żmudzka, Aletheia 1990, nr 1(4), s. 371.

zrównanie – tj. zunifikowanie z perspektywy dziejów bycia – systemów demokracji parlamentarnej i systemów totalitarnych? I czy w tym kontekście jakakolwiek opcja polityczna nie jawi się równie dobrze uzasadniona, jak w żaden sposób nieuzasadniona? Jedynym kontrapunktem jest wszak zdecydowane istotne myślenie prawdy bycia”⁶⁸.

Pomijając kwestię, co u wnikliwego komentatora i krytyka ontologii fundamentalnej Martina Heideggera miałyby oznaczać wyzwolenie w tym kontekście „rzeczywistego” z okowów cudzysłowu – a także: na czym miałyby polegać tegoż polityczne „widzenie”⁶⁹ – warto zastanowić się, na ile przeprowadzona przez Karla Löwitha krytyka nowoczesnej świadomości historycznej i jej politycznych przejawów sama pozostaje immunizowana na stwierdzoną wyżej ślepotę. Co miałyby stanowić jej ponadhistoryczny kontrapunkt? Można bowiem mieć wątpliwości, czy podobnie jak przyjęta przez Heideggera perspektywa różnicy ontologicznej, pogrążająca świat polityczny⁷⁰ w obszarze ontycznego niezróżnicowania, nie tylko akceptowana przez Löwitha perspektywa „różnicy eschatologicznej”, lecz również poszukiwana przezeń optyka spoglądania na politykę spoza historii nie wyjaławia współczesnej myśli politycznej z wszelkiego krytycznego potencjału. Czy nie pozwala ona interpretować tego, co politycznie rzeczywiste, wyłącznie w kategoriach Nietzscheańskiej „wielkiej polityki” lub – inaczej to samo mówiąc – z perspektywy skłonnej do równie łatwych utożsamień postawy „antypolitycznej”?

W *Niewczesnych rozważaniach* sam Nietzsche wypowiada ostatecznie przekonanie, że „ahistoryczność i historyczność są dla zdrowia jednostki, narodu i kultury jednakowo niezbędne”⁷¹. Doprowadza go to do wniosku, że „może nasza ocena historyczności jest tylko zachodnim przesądem; byleśmy tylko w ramach tego przesądu nie ustawali i dalej kroczyli naprzód! Byleśmy tylko umieli coraz lepiej uprawiać historię z pożytkiem dla życia!”⁷². Zupełne wyjście poza historię, całkowita amputacja świadomości historycznej – nawet gdyby były możliwe – nie okazują się w związku z tym dla Nietzsche-go jednoznacznie pożądanym rozwiązaniem. Z jednej strony bowiem, jak pisze, wprawdzie ten, kto zająłby stanowisko ponadhistoryczne „uleczyłby się z traktowania historii zbyt serio, albowiem [...] nauczyłby się odpowiadać na pytanie, jak i po co się żyje”. Z drugiej strony jednak „nie mógłby już odczuwać najmniejszej pokusy dalszego życia i współdziałania w dziejach, a to dlatego, że rozpoznał, iż warunkiem wszelkich dziejowych wydarzeń jest owa ślepotą i niesprawiedliwość działającego”⁷³.

Również dla Löwitha uświadomienie sobie, że „świat jest nadal ten sam, co w czasach Alaryka; tylko nasze środki przemocy i niszczenia – jak i odbudowy – znacznie się udoskonaliły”⁷⁴, nie wydaje się wystarczająca przesłanka zajęcia postawy politycznego kwietyzmu. I nie chodzi tylko o to, że – jak w pewnym momencie pisze – o ile „chrześcijańska historiozofia stanowi twór sztuczny”, o tyle, jego zdaniem, „żydowska teologia dziejów jest możliwa i wewnętrznie konieczna”⁷⁵. Świadom głębokiego pęknięcia

⁶⁸ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, dz. cyt., s. 250.

⁶⁹ Pewną tego egzemplifikację przynosi ze sobą opublikowany przez autora książki Heidegger i problem zła w odpowiedzi na ataki z 11 września artykuł, w którym fundamentalizm islamski oraz wzrost „presji ideologicznych roszczeń” pozostałych religii powszechnych tłumaczy się „postępującą sekularyzacją społeczeństw nowoczesnych”, zaś telewizyjny przekaz tego wydarzenia interpretuje się jako „relację z inwazji Niewidzialnego na nasz świat” i stwierdza: „niewidzialna siła nie działała >na ślepo<. Oślepiła jednak nas, paraliżując naszą zdolność widzenia i przewidywania”. Por.: C. Wodziński, *O piekle, które spada na nas z nieba*, w: M. Kowalska (red.), *Filozof w polis*, Białystok 2004, s. 177.

⁷⁰ Na temat pojęcia „świata politycznego” oraz jego filozoficznego znaczenia, a także w kwestii możliwości niesubiektywistycznego ugruntowania „praw człowieka” – por. prace ucznia Heideggera: K. Held, *Fenomenologia świata politycznego*, tłum. A. Gniazdowski, Warszawa 2003.

⁷¹ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, s. 89.

⁷² Tamże, s. 90.

⁷³ Tamże, s. 92.

⁷⁴ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 186.

⁷⁵ Tamże, s. 190.

Polityka poza historią

Andrzej Gniazdowski

konstytutywnego dla współczesnej kultury Zachodu, Löwith nie poszukuje również ratunku dla niej w rozwijaniu nawiązującej do Nietzschego „politycznej filozofii nihilizmu”⁷⁶. Choć wszelka nadzieja na jakikolwiek ratunek oraz doczesne, polityczne zbawienie Zachodu okazuje się w jego perspektywie daleko – lub raczej: zbyt blisko – idącym nieporozumieniem, nie oznacza to, że odwartościowaniu, zdaniem Löwitha, ulec muszą współcześnie wraz z nią także „arcyludzkie nadzieje i oczekiwania”. Być może dziś miejsce mesjaniistycznych oczekiwań judeochrześcijan oraz świeckich idei postępu właśnie dlatego zajęły w powszechnej wyobraźni raczej epigońskie

diagnozy końca historii, końca filozofii czy końca człowieka, gdyż wciąż jeszcze nic nie skłania nas do budowania eschatologii na ich arcyludzkich ruinach. Niemniej – jak wskazuje Löwith – krąg wewnętrznej dla Zachodu świadomości czasu wciąż pozostaje rozerwany. Tyle że – wobec niemożności jego ponownego zamknięcia oraz przy braku eschatologicznej nadziei – ludzka krew zdaje się bezpowrotnie wyciekać z historii.

Andrzej Gniazdowski

filozof, sekretarz Polskiego

Towarzystwa Fenomenologicznego,

pracuje w IFiS PAN.

⁷⁶ Por.: Jin-Woo Lee, *Politische Philosophie des Nihilismus. Nietzsches Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik*, Berlin-New York 1992.