

## Teza o sekularyzacji Karla Löwitha w świetle krytyki Hansa Blumenberga

Karl Löwith's secularization thesis in the light of Hans Blumenberg's critique

*Tomasz Detlaf*

Uniwersytet Warszawski, Polska  
e-mail: [t.detlaf@student.uw.edu.pl](mailto:t.detlaf@student.uw.edu.pl)  
ORCID: 0000-0002-4073-5728

### Abstract

The article aims to defend Karl Löwith's secularization thesis from the criticism made by Hans Blumenberg. Löwith's thesis claims that modern philosophy of history is a secularized Christian eschatology. Blumenberg accuses Löwith's thesis of substantialism. Following Sjoerd Griffioen, the article shows that this criticism fails. The article presents Blumenberg's arguments that the idea of progress cannot be derived from eschatology. These arguments are refuted by the analysis of the work of Joachim of Fiore and providing a distinction between two kinds of progress. The article is written from the perspective of intellectual history, detaching from the dispute over the judgement of modernity.

### Keywords

secularization, Karl Löwith, Hans Blumenberg, philosophy of history, eschatology, progress

Wydaje się, że nowożytna idea postępu, prowadzącego do wyzwolenia z przesądów i triumfu rozumu, czy komunistyczna wizja rewolucji i nastającego po niej idealnego ustroju są tak dalekie od religii, jak tylko to możliwe. Karl Löwith (1897–1973) pokazywał jednak, że koncepcje te są związane z religijnymi koncepcjami bardziej, niż może się nam wydawać. W ogóle nie byłyby możliwe bez judeochrześcijańskiej wizji czasu i w pewien sposób pochodzą od eschatologicznych wierzeń. Löwith argumentował, że filozofia dziejów jest zsekularyzowaną eschatologią, w szczególności, że nowożytna idea postępu jest zsekularyzowaną opatrnością. W obronie autonomii nowożytnej myśli wystąpił Hans Blumenberg

(1920–1996), który przedstawił krytykę tez głoszących takiego rodzaju sekularyzację, odnosząc się przede wszystkim właśnie do koncepcji Löwitha. W tej pracy przedstawię argumenty obu tych myślicieli oraz spróbuję obronić tezę Löwitha przed sformułowanymi przez Blumenberga zarzutami.

## Pojęcie sekularyzacji i tezy o sekularyzacji

Trudno o bardziej wieloznaczne pojęcie niż sekularyzacja<sup>1</sup>, jednakże wszystkie jego użycia odwołują się do tego samego – widocznego już w etymologii – schematu: coś pierwotnie religijnego przestaje takie być. Słowo „sekularyzacja” wywodzi się z łacińskiego *saecularis*, przymiotnika od rzeczownika *saeculum*, oznaczającego wiek czy pokolenie, który ma też dodatkowy sens – coś ziemskiego, światowego, tymczasowego, w domyśle przeciwstawionego temu, co nie przemija lub jest spoza tego świata. Tę ogólną opozycję widać w kolejnych użyciach terminu. W XVI wieku w tekstach z zakresu prawa kanonicznego pojawia się techniczne użycie łacińskiego *saecularisatio* celem opisanie oficjalnej zgody na przejście duchownego ze zorganizowanego życia monastycznego do życia w świecie. W XVII wieku francuskie *séculariser* zostaje użyte na oznaczenie przejścia dóbr kościelnych przez władzę świecką lub kościoły narodowe, utrzymując to znaczenie do końca XVIII wieku, gdy zaczęto mianem sekularyzacji opisywać przemiany typowe dla nowoczesności<sup>2</sup>.

Pod to ostatnie rozumienie podpadają oba obecne we współczesnej literaturze pojęcia sekularyzacji. Pierwsze, typowe dla socjologii czy historii religii, służy do opisywania procesu zmiany religii i stosunku do niej w nowoczesności. Drugie, typowe dla historii intelektualnej czy filozofii historii, opowiada o związku między świecką nowoczesnością a poprzedzającymi ją czasami dominacji religii, który polega na tym, że pewne kluczowe elementy nowoczesnego świata mają korzenie w przednowoczesnej, religijnej kulturze, bez której nie mogłyby powstać<sup>3</sup>.

W dalszej części pracy zajmę się koncepcjami, w których pojęcie sekularyzacji używane jest w drugim z przedstawionych znaczeń – tezą o sekularyzacji Karla Löwitha oraz jej krytyką przeprowadzoną przez Hansa Blumenberga. Ogólnie rzecz biorąc, tezy o sekularyzacji mają postać „B jest zsekularyzowanym A”<sup>4</sup> – jakaś

---

<sup>1</sup> Taki stan rzeczy najlepiej oddaje to, że w jednej z najnowszych monografii poświęconych sekularyzacji wyliczono aż 16 różnych znaczeń tego terminu. Zob. Charles Turner, *Secularization*, London–New York: Routledge 2020, s. 3–4.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 5–8; Peter E. Gordon, *The Idea of Secularisation in Intellectual History*, w: *A Companion to Intellectual History*, red. Richard Whatmore, Brian Young, Malden–Oxford–Chichester: Wiley Blackwell 2016, s. 230; Stefan Klemczak, „Ordo temporis”. „Sekularyzacja” jako kategoria historiograficzna, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religio-logicala” 2007, z. 40, s. 177–180.

<sup>3</sup> Herbert De Vriese, *Secularization as a Category of Historical Entitlement*, w: *Radical Secularization? An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture*, red. Stijn Latré, Walter Van Herck, Guido Vanheeswijck, New York: Bloomsbury Academic 2015, s. 35.

<sup>4</sup> Zob. Hans Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. Tadeusz Zatorski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2019, s. 12.

koncepcja B nie mogłaby powstać, gdyby wcześniej nie było koncepcji A, na której ona w pewien sposób bazuje. Poza tezę Löwitha o tym, że filozofia dziejów jest zsekularyzowaną eschatologią, chyba najbardziej znanym przykładem tezy o sekularyzacji jest twierdzenie Carla Schmitta, że „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”<sup>5</sup>. Schmitt twierdzi, że w tradycyjnym teizmie Bóg może złamać ustalone przez siebie prawa rządzące światem, czyniąc cuda, tak jak w monarchii absolutnej władcy nie obowiązuje stanowione przez niego prawo. Podobnie w deizmie Bóg nie może ingerować w stworzony przez siebie porządek, tak samo jak władca w monarchii konstytucyjnej. W panteizmie zaś Bóg jest tożsamy ze światem, tak jak w demokracji władza jest tożsama z ludem<sup>6</sup>. Blumenberg wylicza wiele innych przykładów tezy o sekularyzacji, przykładowo: demokratyczna idea równości obywateli wobec prawa jest zsekularyzowaną równością wszystkich ludzi wobec Boga, a nowoczesny etos pracy to zsekularyzowana asceza mnichów<sup>7</sup>.

### Sekularyzacja a prawomocność

Dyskusję nad tezami o sekularyzacji często wiąże się ze sporem o prawomocność nowoczesności, jednakże w tym artykule nie będę się nim zajmował. Blumenberg łączył ze sobą te dwa tematy, pokazując, że pojęcie sekularyzacji zakłada mówienie o nieprawomocności – używa się go bowiem do opisywania sytuacji, gdy „ukrywanie historycznych uwarunkowań ma swą przyczynę w interesie własnym epoki”<sup>8</sup>, czyli na przykład gdy nowoczesna filozofia ukrywa to, że jest zadłużona w średniowiecznej teologii, aby ukazać siebie jako racjonalną i niezależną od religii. Zatem tam, gdzie mowa o sekularyzacji, mamy do czynienia z „obiektywnym długiem kulturowym”<sup>9</sup>. Faktycznie, często tezy o sekularyzacji są wykorzystywane jako narzędzie do krytyki nowożytności, co wyjaśnia łączenie ze sobą tych tematów, nie jest to jednak konieczne powiązanie.

Już Löwith odpowiedział na analizę Blumenberga, stwierdzając, że „w sensie przenośnym, zastosowanym do epok historycznych, nie można w ogóle mówić o prawomocności czy nieprawomocności”<sup>10</sup>. Narodziny nowych formacji historycznych są bowiem zawsze w jakimś sensie „nieprawomocne” i w historii nie można mówić o prawowitej własności.

<sup>5</sup> Carl Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2012, s. 77.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 77–92. Zob. syntetyczne omówienie teologii politycznej Schmitta w: Adam Wielomski, *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin: Wydawnictwo von borowiecky 2017, s. 159–191.

<sup>7</sup> Hans Blumenberg, „Sekularyzacja”. *Krytyka pewnej kategorii historycznej nieprawowitości*, przeł. Tadeusz Zatorski, „Kronos” 2013, nr 2, s. 60; idem, *Prawowitość...*, s. 12, 22.

<sup>8</sup> Idem, *Prawowitość...*, s. 35.

<sup>9</sup> Ibidem; idem, „Sekularyzacja”..., s. 62.

<sup>10</sup> Karl Löwith, *W sprawie „Die Legitimität der Neuzeit” Hansa Blumenberga*, przeł. Paulina Sosnowska, „Kronos” 2013, nr 2, s. 141.

Ponadto, jak twierdzi Arkadiusz Górnisiewicz, „teza o sekularyzacji służyć może obu podejściom, zarówno temu, które odmawia prawomocności epoce nowoczesnej, jak i temu, które ją przyznaje i broni”<sup>11</sup>. Potwierdzające tę myśl stanowisko rozwija Herbert De Vriese, który twierdzi, że metaforyczne znaczenia związane z pojęciem sekularyzacji zmieniają się wraz z kontekstem społecznym, w którym ono występuje. Przekonuje on, że pojęcie sekularyzacji mogło nieść ze sobą negatywny wydzźwięk retoryczny, gdy wiązano je z tezą o upadku religii, za który sekularyzacja miałaby być odpowiedzialna. Jednak gdy tezy o końcu religii się nie sprawdziły, pojęcie sekularyzacji zaczęło się wiązać raczej z przemianą niż upadkiem religii. Sekularyzacja nie musi być więc kategorią nieprawomocności, a nawet może być kategorią prawomocności – tak używa tej kategorii chociażby współczesny włoski filozof Gianni Vattimo, który uważa, że sekularyzacja należy do istoty chrześcijaństwa<sup>12</sup>.

W związku z tym, że przyjmowanie tezy o sekularyzacji nie pociąga za sobą koniecznie uznania nieprawomocności nowoczesności, nie będę się w tej pracy zajmował zagadnieniem prawomocności, czy też, ogólniej, oceny nowoczesności. Skupię się na tezie o sekularyzacji nie jako tezie oceniającej, ale jako tezie z historii intelektualnej, która mówi o pochodzeniu i treści pewnych idei. Takie zawężenie tematu pracy motywowane jest również tym, że obecne w literaturze opracowania traktujące o dyskusji między Löwithem a Blumenbergiem najczęściej skupiają się właśnie na sporze o ocenę nowożytności, traktując tezę o sekularyzacji raczej jako argument w tym sporze niż jako temat interesujący sam w sobie.

W polskojęzycznej literaturze przedmiotu znajdziemy opracowania, w których przedstawiono koncepcje Löwitha i Blumenberga<sup>13</sup>. Rzadko jednak mamy do czynienia z próbami nie tylko zreferowania, ale też podjęcia i kontynuowania dyskusji rozpoczętej przez tych filozofów<sup>14</sup>. Dlatego po zreferowaniu ich koncepcji spróbuję obronić tezę Löwitha przed zarzutami Blumenberga. Rozwinę obronę ogólnej tezy o sekularyzacji Löwitha przedstawioną przez Sjoerda Griffioen<sup>15</sup> oraz przedstawię własną obronę szczegółowej tezy o tym, że idea postępu pochodzi od eschatologii.

---

<sup>11</sup> Arkadiusz Górnisiewicz, *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2014, s. 77.

<sup>12</sup> Herbert De Vriese, *Secularization...*, s. 41. Sam Blumenberg też zwraca uwagę na to, że tezy o sekularyzacji używane są w różnych celach, zob. Hans Blumenberg, *Prawowitość...*, s. 11–13.

<sup>13</sup> Arkadiusz Górnisiewicz, *Nowoczesność...*, s. 61–189; Stefan Klemczak, *Uwagi o „Prawowitości epoki nowożytnej”, jej autorze i jego filozofii*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2017, t. 45, z. 4, s. 99–133; Paulina Sosnowska, *Spór o prawomocność epoki nowożytnej*, w: *Mit, metafora, sekularyzacja. Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, red. Robert Marszałek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2013, s. 241–260; Tadeusz Zatorski, *Wywłaszczona teologia? Hansa Blumenberga obrona nowożytności*, „Kronos” 2013, nr 2, s. 82–97.

<sup>14</sup> Taką refleksję podejmowano tylko na marginesie, komentując referowane tezy. Podejście Blumenberga – ale w odniesieniu do pojęcia sekularyzacji w ogólności, a nie konkretnie tezy Löwitha o filozofii dziejów – rozwijane jest w: Stefan Klemczak, „*Ordo temporis*”.

<sup>15</sup> Sjoerd Griffioen, *Secularization between Faith and Reason: Reinvestigating the Löwith-Blumenberg Debate*, „New German Critique” 2019, vol. 46, nr 1, s. 71–101.

## Teza o sekularyzacji Löwitha

Swoją zasadniczą tezę Löwith przedstawił w książce *Meaning in History* z 1949 roku<sup>16</sup>, pisząc: „historyczną świadomość chrześcijańskiego Zachodu określa motyw eschatologiczny, [...] nowożytny człowiek wymyślił filozofię dziejów, sekularyzując zasady teologiczne w sensie postępującego marszu ku jakiemuś wypełnieniu”<sup>17</sup>. Tworzone przez nowożytnych myślicieli filozofie dziejów są więc jego zdaniem zsekularyzowanymi wersjami chrześcijańskiej eschatologii. Löwith dowodzi postawionej tezy, prezentując retrospektywnie losy filozoficznej i teologicznej refleksji nad dziejami od schyłku XIX stulecia aż do Nowego Testamentu. W tej pracy nie zostanie przedstawione streszczenie wywodu Löwitha<sup>18</sup>, lecz – lepiej odpowiadające zadaniu zestawienia tej koncepcji z jej krytyką – systematyczne podsumowanie jego argumentacji.

Filozofia dziejów to dla Löwitha „systematyczne wyjaśnianie historii powszechnej w świetle zasady, dzięki której historyczne zdarzenia i następstwa są ze sobą powiązane i odniesione do jakiegoś ostatecznego sensu”<sup>19</sup>. Już samo to poszukiwanie sensu w dziejach ma judeochrześcijańską proveniencję. Co więcej, nawet to, co pozornie może wydawać się odrzuceniem tego religijnego dziedzictwa, czyli twierdzenie, że historia nie ma żadnego sensu, dowodzi, że jesteśmy w to dziedzictwo uwikłani. „[H]istoria 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”<sup>20</sup>. Skoro stwierdzamy, że historia nie ma sensu, to znaczy, że postawiliśmy wcześniej, charakterystyczne dla judeochrześcijańskiego sposobu myślenia, pytanie o jej sens. Pytanie, które dla starożytnego Greka byłoby – *nomen omen* – bezsensowne<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Karl Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. Józef Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002. Odmienne brzmienie polskiego tytułu wynika z tego, że polski przekład opracowano na podstawie niemieckiego wydania książki zatytułowanego *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>18</sup> Można z nim zapoznać się w: Arkadiusz Górniewicz, *Nowoczesność...*, s. 122–160; Paweł Dybel, „*Meaning in History*”, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, red. Barbara Skarga, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997, s. 243–254.

<sup>19</sup> Karl Löwith, *Historia...*, s. 5. Na poszukiwanie sensu w dziejach jako na definicyjną cechę filozofii dziejów zwracają też uwagę inni badacze, zarówno podzielający, jak i odrzucający tezę Löwitha o sekularyzacji, nie można więc zarzucić mu manipulowania definicją, aby idealnie pasowała pod tezę. Por. Emil Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. Józef Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007, s. 9; Zbigniew Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1983, s. 5.

<sup>20</sup> Karl Löwith, *Historia...*, s. 8.

<sup>21</sup> Klasycznym przykładem tego starogreckiego podejścia do historii jest postawa Arystotelesa. W *Poetyce* 1451b pisze on, że historyk od poety różni się tym, iż „jeden mówi o wydarzeniach, które miały miejsce w rzeczywistości, a drugi o takich, które mogą się wydarzyć. Dlatego też poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia; poezja wytwarza przeciwieństwo to, co ogólne, historia natomiast to, co jednostkowe” (Arystoteles, *Poetyka*, w: idem, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004, s. 330). Dla greckich

Skąd ta różnica między tradycją antyczną a judeochrześcijańską? Z fundamentalnej różnicy w myśleniu o czasie. Czas Żydów, a za nimi chrześcijan, jest liniowy – świat ma swój początek i koniec. Czas starożytnych Greków jest za to cykliczny – świat jest wieczny i „cokolwiek się w przyszłości wydarzy, przebiegnie stosownie do tego samego *logosu* i będzie tego samego rodzaju, jak minione i obecne działanie się”<sup>22</sup>. Grecy nie mogli więc pytać o sens historii, bo „[s]ens wszystkich rzeczy [...] określa się z ich *po co*, czyli celu”<sup>23</sup>, a tego historia, jako coś, co się nie kończy, nie ma.

Jako że sensem historii jest jej cel, to w ujęciu liniowym myślenie o historii jest zorientowane na przyszłość, w której ten cel zostanie osiągnięty. Löwith wyjaśnia to za pomocą porównania – „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>24</sup>. Innymi słowy, jest to wizja historii, w której – jak zwięźle ujął to Sergio Quinzio – „przyszłość rozjaśnia przeszłość”<sup>25</sup>. Konsekwencją tego sposobu myślenia o historii jest przekonanie, że istnieje jedna historia, która ma początek i koniec, wszystko zaś, co pomiędzy nimi, leży na jednej linii, prowadzącej do ostatecznego celu i ma sens tylko jako do niego prowadzące<sup>26</sup>. Za realizację tego celu odpowiada zaś pewna siła, w chrześcijaństwie zwana Opatrznością.

Filozofowie dziejów posługiwali się tym teologicznym schematem – wyobrażali sobie jakoś cel dziejów, odpowiadający zbawieniu, czego przykładami są komunizm Karola Marksa, absolutna wolność i urzeczywistnienie się rozumu Georga Wilhelma Friedricha Hegla, epoka pozytywna Auguste’a Comte’a, dziesiąta epoka Antoine’a Nicolasa Condorceta i – ogólniej – tryumf rozumu wyczekiwany przez filozofów oświecenia. Filozofowie ci pisali też o sile, która, jak opatrzność, prowadziła do realizacji tego celu – były to, między innymi, walka klas Marksa, chytryść rozumu Hegla, prawo trzech etapów Comte’a oraz postęp Condorceta i wielu innych.

Podsumowując, na typowo judeochrześcijańską wizję historii składają się liniowa koncepcja czasu i przekonanie o istnieniu celu historii, który nadaje jej sens, oraz, będące tego konsekwencjami, orientacja na przyszłość, w której cel się zrealizuje, oraz przekonanie o istnieniu siły sterującej dziejami, która odpowiada za doprowadzenie do tego celu. Samo to, że filozofia dziejów jest rozpatrywaniem dziejów ze względu na ich sens, wystarczyłoby do teoretycznego wykazania, że jest ona zakorzeniona w judeochrześcijańskiej wizji historii, która w ogóle wprowadziła do zachodniej tradycji filozoficznej możliwość mówienia o sensie dziejów. Można na przykładach pokazać, że również pozostałe cechy teologicznego myślenia o dziejach zostały przejęte przez nowożytnych filozofów.

---

filozofów prawdziwa wiedza dotyczy tylko tego, co ogólne i wieczne, tego, co jest zawsze i się nie zmienia, nie jest więc ona możliwa w odniesieniu do historii – dlatego nie stworzyli oni filozofii dziejów. Więcej o narodzinach filozofii dziejów i wpływie koncepcji czasu cyklicznego na to, że nie powstała ona w ramach filozofii greckiej zob. Emil Angehrn, *Filozofia dziejów*, s. 11–50.

<sup>22</sup> Karl Löwith, *Historia...*, s. 10.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>25</sup> Sergio Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. Maciej Bielawski, Kraków: Wydawnictwo Homini 2005, s. 33.

<sup>26</sup> Karl Löwith, *Historia...*, s. 68.

## Blumenberg przeciwko sekularyzacji

Hans Blumenberg kilka razy występował z krytyką całego sekularyzacyjnego paradygmatu, szczególnie skupiając się na krytyce reprezentatywnej dla niego koncepcji Löwitha. Po raz pierwszy w referacie przedstawionym na VII Niemieckim Kongresie Filozoficznym w 1962<sup>27</sup>, a następnie w książce *Prawowitość epoki nowożytnej* wydanej po raz pierwszy w roku 1966 i poprawianej przez Blumenberga w kolejnych wydaniach<sup>28</sup>.

Według Blumenberga tam, gdzie mowa o sekularyzacji, tam zakłada się istnienie jakiejś historycznej substancji, która może trwać w czasie i zachowywać swoją istotę oraz tożsamość, przechodząc między epokami. Schemat sekularyzacyjnej tezy to „B jest zsekularyzowanym A”<sup>29</sup>, a więc stwierdza się w nim, że jakaś późniejsza koncepcja B (np. filozofia dziejów) jest po prostu przetworzoną wersją wcześniejszej koncepcji A (np. eschatologii). Dlaczego to zakłada istnienie jakiejś substancji? Jeśli mówi się o przetworzeniu, to zakłada się, że istnieje trwający w czasie podmiot tych zmian, czyli właśnie substancja. „Tylko tam, gdzie rozumienie historii podporządkowane jest kategorii substancji, istnieją powtórzenia, nawarstwienia i dysocjacje, ale także przebrania i demaskacje”<sup>30</sup>. Substancjalizm ten jest widoczny również w etymologii pojęcia – sekularyzacja jest nie stworzeniem czegoś nowego, ale przejściem czegoś starego ze sfery religijnej do świeckiej.

Problem, na który wskazuje Blumenberg, można ująć w kategoriach klarownie opisanego przez Petera Gordona sporu w historii intelektualnej między platonizmem (który odpowiada temu, co inspirując się terminologią Blumenberga, nazywam substancjalizmem) a skrajnym kontekstualizmem<sup>31</sup>. Gordon stwierdza, że gdy ktoś wysuwa tezę o ruchu idei, od razu nasuwa się metodologiczne pytanie: czy jest w ogóle możliwe prześledzenie przejścia idei przez granicę między epokami albo między religijnym a świeckim porządkiem, przy którym zachowana jest jej ciągłość i tożsamość? Jeśli tak, jak głosi substancjalizm, to mamy do czynienia z jakimiś quasi-platońskimi bytami, które, jeśli nie są wieczne, to przynajmniej cechują się taką trwałością, że można je rozpoznać w skrajnie różnych kontekstach historycznych. Wydaje się to sprzeczne z intuicją, że idee zawsze funkcjonują w ramach jakiegoś systemu, a więc ich znaczenie jest – przynajmniej częściowo – określone przez relacje, w jakie wchodzą. Jeśli udzieli się negatywnej odpowiedzi na pytanie Gordona, przyjmując skrajny kontekstualizm, to każda idea jest zamknięta w swoim wyjątkowym, indywidualnym kontekście i poza nim nie może istnieć.

Koncepcje sekularyzacji reprezentują – zdaniem Blumenberga – stanowisko substancjalistyczne, a jego samego możemy uznać za umiarkowanego kontekstualistę. Umiarkowanego, gdyż skrajny kontekstualizm uniemożliwiłby wyjaśnienie, skąd to uderzające podobieństwo koncepcji, które skłania pewnych myślicieli do

<sup>27</sup> Hans Blumenberg, „*Sekularyzacja*”...

<sup>28</sup> Stefan Klemczak, *Uwagi...*, s. 102.

<sup>29</sup> Hans Blumenberg, *Prawowitość...*, s. 12.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>31</sup> Peter E. Gordon, *The Idea of Secularisation...*, s. 231.

formułowania tez o sekularyzacji. Blumenberg udziela zaś odpowiedzi na to pytanie, choć robi to przez wyjaśnienie funkcjonalne, a nie substancjalne. Stwierdza on, że tym, co może trwać mimo zmiany kontekstu, nie są substancje, czyli ideowe treści, ale pytania, problemy, na które trzeba odpowiedzieć. „Ciągłość substancji ponad progiem epokowym polega na trwaniu nie substancji ideowych, lecz hipoteki problemów”<sup>32</sup>. Można to też wyrazić inaczej – tym, co trwa, są pewne funkcje, które muszą być obsadzone. Prezydent nie jest więc zsekularyzowanym królem<sup>33</sup>, tylko obsadza tę samą funkcję, którą wcześniej obsadzał król – sprawowanie władzy. Na przygotowane przez filozofię antyczną pytania w epoce patrystycznej odpowiedzieć musiała teologia, nie jest ona jednak zsekularyzowaną filozofią<sup>34</sup>. Nie ma tutaj trwania żadnej substancji – treść republiki prezydenckiej jest zupełnie inna niż monarchii, tak samo z treścią filozofii i teologii. Również kontekst w każdej z tych sytuacji jest zupełnie inny, na tyle inny, że stare treści nie mają już racji bytu w nowych sytuacjach. Widać więc jasno, że substancjalizm jest nie do utrzymania.

Takie rozwiązanie może jednak budzić zdziwienie – czy naprawdę wszyscy filozofowie, którzy formułowali tezy o sekularyzacji, popełniali aż tak oczywisty i rażący błąd? Blumenberg musi więc wyjaśnić, jak to możliwe, że tak łatwo wpaść w tak groźną pułapkę. Po pierwsze, „[d]la teologii nie było pytań o całościowy charakter świata i historii, o pochodzenie człowieka i przeznaczenie jego istnienia, na które nie dałoby się odpowiedzieć. Stąd bierze się łatwość, z jaką obciążała ona budżet ludzkiego głodu wiedzy nowymi zobowiązaniami, których spłacenie musiało być trudne, albo wręcz niemożliwe dla każdego poznania niepowołującego się w taki sam sposób na źródła transcendentne”<sup>35</sup>. Teologia wytworzyła więc wyjątkowo bogatą „hipotekę problemów”, na które należało odpowiedzieć, wiele funkcji, które trzeba było obsadzić, aby zaspokoić potrzeby poznawcze rozbudzone przez nieograniczone ambicje teologii. Po drugie, zewnętrzne podobieństwa językowe sprawiają, że łatwo pominąć tkwiące głębiej różnice w treści czy konsekwencjach rozważanych idei<sup>36</sup>. Przejęcie funkcji idzie w parze z przejściem dotychczasowego języka, język jest bowiem opóźniony względem myślenia. Zanim powstanie nowy język, stare pojęcia funkcjonują jako metafory, dzięki którym nową treść czyni się zrozumiałą – jest to wyłącznie wygodny środek retoryczny<sup>37</sup>. Jednakże, gdy bierze się „dosłownie to, co stało się już metaforyczne”<sup>38</sup>, pojawia się problem. Teoretycy sekularyzacji uważają podobieństwo językowe między dwiema koncepcjami za argument na rzecz substancjalnej ciągłości między nimi, ale przecież „[g]dyby każde sięgnięcie po językowe klejnoty rodowe teologii było «sekularyzacją» w sensie transformacji, to zaraz stanęlibyśmy w obliczu całej masy sekularyzatów, którą należałoby opatrzyć szyldem «Romantyzm»”<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> Hans Blumenberg, *Prawowitość...*, s. 63.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 81–86. Por. Stefan Klemczak, *Uwagi...*, s. 123.

<sup>35</sup> Hans Blumenberg, *Prawowitość...*, s. 80.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 125–126.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 111.

Kontynuując analizę prowadzoną na bazie rozróżnień Gordona, można stwierdzić, że zaletą stanowiska Blumenberga jest to, iż nie popada ono ani w substancjalizm, ani w skrajny kontekstualizm, w którym nic nie może łączyć ze sobą dwóch idei występujących w różnych kontekstach. Wydaje się więc, że kluczem do rozwiązania aporii jest wybranie złotego środka i rozwiązanie problemu przez rozróżnienie w idei tego, co zmienia się wraz ze zmianą kontekstu i tego, co trwa w czasie. U Blumenberga mamy – jak ujął to Sjoerd Griffioen – funkcjonalną ciągłość, ale substancjalne zerwanie<sup>40</sup>. Należy dodać, że Blumenberg uznaje też ciągłość na poziomie zwrotów retorycznych.

Takie rozwiązanie sporu wcale nie stoi w sprzeczności ze stanowiskiem Löwitha, jak dowodzi bowiem Griffioen, Löwith nie opisuje sekularyzacji jako przejścia historycznej substancji z jednego kontekstu do drugiego, lecz również przedstawia stanowisko umiarkowane, wedle którego wraz ze zmianą kontekstu w rozważanej idei coś się zmienia, a coś trwa. W takiej sytuacji omówione zarzuty Blumenberga nie stosują się do koncepcji Löwitha, choć nadal mogą trafiać w inne, substancjalistyczne wersje tezy o sekularyzacji. Dla Löwitha sekularyzacją jest „przejęcie teologicznego schematu przy jednoczesnym odrzuceniu związanej z nim teologicznej treści”<sup>41</sup>. Filozofowie dziejów przenoszą więc nie tylko metaforykę, ale i strukturę historii zbawienia na historię powszechną.

W wybranych przez Griffioena fragmentach<sup>42</sup> wyraźnie widać, że Löwithowi chodzi o związek struktur, a nie ciągłość substancji. Na przykład: „Comte wierzy w system katolicki bez Chrystusa”<sup>43</sup>. Löwith pisze też o „dwuznacznej strukturze” idei postępu, która, choć ma chrześcijańskie pochodzenie, to antychrześcijańskie skutki<sup>44</sup>. Co więcej, Löwitha do Blumenberga zbliża nie tylko brak substancjalizmu, ale też zwrócenie uwagi na związki funkcjonalne: „idea postępu musiała przejąć funkcję Opatrzności, by ludzie mogli patrzeć naprzód i z góry zatroszczyć się o przyszłość”<sup>45</sup>, „[p]rawo progresywnego rozwoju [u Comte’a] przejmuje funkcję Opatrzności”<sup>46</sup>.

Löwith nie jest więc substancjalistą, ale pokazuje, że ideę postępu z eschatologią wiążą nie tylko – jak twierdził Blumenberg – związki funkcjonalne i retoryczne, lecz również strukturalne. To, że „B jest zsekularyzowanym A” oznacza dla Löwitha trwanie czegoś ponad epokowymi zmianami, ale tym czymś jest ogólna struktura, schemat, który może zostać wypełniony różnymi treściami, a nie substancja niosąca konkretną treść.

Obaj filozofowie pokazują, jak idea postępu nawiązuje do chrześcijańskiej eschatologii. Nawiązanie to nie jest trwaniem jakiejś substancji, ale wykorzystywaniem na terenie historii powszechnej schematów z historii zbawienia (według

<sup>40</sup> Sjoerd Griffioen, *Secularization...*, s. 80.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 84. Tłum. własne.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 88.

<sup>43</sup> Karl Löwith, *Historia...*, s. 82.

<sup>44</sup> Idem, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press 1949, s. 61. Polski przekład – oparty na wydaniu niemieckim – różni się w tym miejscu od angielskiego oryginału, w którym czytamy: „the ambiguous structure of [the] leading idea of progress, which is as Christian by derivation as it is anti-Christian by implication”.

<sup>45</sup> Idem, *Historia...*, s. 60.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 83.

Löwitha) lub byciem nowoczesną odpowiedzią na średniowieczny problem (według Blumenberga)<sup>47</sup>. Można połączyć te dwa sposoby wiązania postępu z eschatologią, twierdząc, że przeniesienie eschatologicznego schematu na świecką historię jest sposobem udzielenia (dostępnymi nowoczesności środkami) odpowiedzi na średniowieczny problem, czyli obsadzenia stworzonych przez teologię funkcji. W ten sposób koncepcje Löwitha i Blumenberga tworzą razem jedną, spójną koncepcję przemian w historii intelektualnej.

### Blumenberg przeciwko narodzinom postępu z eschatologii

Poza omówioną powyżej ogólną krytyką tezy o sekularyzacji, Blumenberg formułował też konkretne argumenty przeciwko temu, że idea postępu – czyli podstawowy element nowożytnych filozofii dziejów – jest związana z eschatologią silniej niż tylko funkcjonalnie i retorycznie.

Blumenberg dowodził, że idea postępu nie może pochodzić od chrześcijańskiej eschatologii: „istnieją tu odmienności, które musiały przeszkodzić jakimkolwiek przekształceniu jednej w drugą”<sup>48</sup>. Występuje między nimi „różnica formalna”, mianowicie eschatologia opowiada o wydarzeniu transcendentnym względem historii, które się w nią „wdziera”, a idea postępu, przeciwnie, opisuje immanentny dla historii proces<sup>49</sup>.

Na ten zarzut odpowiedział sam Löwith, choć zrobił to w sposób dość zdawkowy. Spytał on retorycznie: „[c]óż innego miałyby oznaczać «sekularyzacja», jeśli nie właśnie możliwość uświatowienia pierwotnie transcendentnego sensu i przekształcenia go w sens immanentny, a zarazem wyobcowany z owego sensu pierwotnego?”<sup>50</sup>. Tym, co łączy eschatologię i ideę postępu, jest to, że obie „żyją nadzieją, myśląc o historii w perspektywie końca, który je wypełni i który jako taki znajduje się w przyszłości”<sup>51</sup>, a przejście od transcendencji do immanencji jest właśnie opisywanym przez Löwitha procesem sekularyzacji.

W twórczości Blumenberga znajdujemy jednak myśli, które pozwalają podważyć odpowiedź Löwitha, zgodnie z którą tym, co utrzymuje związek eschatologii z ideą postępu, jest nadzieja na nadejście wyczekiwanego końca<sup>52</sup>. Jego argumenty wskazują, że odpowiedź ta jest w pełni błędna, ponieważ idea postępu ani nie mogła przejąć od eschatologii nadziei, ani nie łączy jej z eschatologią wyczekiwanie końca.

Blumenberg stwierdza, że idea postępu nie może przejmować nadziei związanej z przyszłością od eschatologii. Eschatologia nadziei kiedyś funkcjonowała, ale w momencie wyłaniania się nowożytnej idei postępu dominowała raczej eschatologia będąca upostaciowieniem „okropności i trwogi”<sup>53</sup>. Skąd ta zmiana?

<sup>47</sup> Sjoerd Griffioen, *Secularization...*, s. 94.

<sup>48</sup> Hans Blumenberg, *Prawowitość...*, s. 42.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Karl Löwith, *W sprawie...*, s. 138–139.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Zob. Arkadiusz Górniewicz, *Nowoczesność...*, s. 164.

<sup>53</sup> Hans Blumenberg, *Prawowitość...*, s. 42.

Gdy mijały kolejne pokolenia po śmierci Jezusa, a jego ponowne przyjście nie następowało, potrzebne stało się „przepracowanie rozczarowania eschatologicznego”<sup>54</sup>. Uznano więc, że „decydujące wydarzenia zbawcze już zaszły”<sup>55</sup> i eschatologiczne oczekiwania przeniesiono z niespełnionej przyszłości na zrealizowaną już przeszłość. Nie będzie żadnego realnego królestwa Bożego na Ziemi, tylko symboliczne, które już trwa w Kościele i zaczęło się razem z Chrystusem. Było to – używając słów Quinzia – „porzucenie czysto mesjańskiego oczekiwania i przyjęcie owej antymesjańskiej idei, że królestwo Boga istotnie już nadeszło w Chrystusie i obecnie pozostaje jedynie czekać na jego wypełnienie się”<sup>56</sup>. Od tego momentu – pisze Blumenberg – „zasadniczego nastroju eschatologicznego epoki chrześcijańskiej nie mogła już wyznaczać nadzieja na wydarzenia końca, lecz wyłącznie lęk przed sądem i rozpadem świata”<sup>57</sup>.

Można odpowiedzieć na ten argument i zarazem pogłębić pobieżną odpowiedź Löwitha na wcześniejszy zarzut, zwracając uwagę na to, że kluczowym – i pominiętym przez Blumenberga – punktem na drodze prowadzącej od eschatologii do filozofii dziejów jest twórczość Joachima z Fiore<sup>58</sup>. To w niej odnowiono eschatologię nadziei i „myślenie eschatologiczne przetransponowano na rzeczy przedostatnie”<sup>59</sup>, dokonując niemożliwego, zdaniem Blumenberga, przejścia od transcendencji do immanencji.

Joachim z Fiore to mnich, który pod koniec XII wieku miał otrzymać dar „ducha pojmowania”, dzięki któremu rozumiał tajemnice Biblii w jasny sposób<sup>60</sup>. W jego koncepcji, opartej na interpretacji Apokalipsy Jana, dzieje świata składają się z trzech epok, odpowiadających osobom Trójcy. Epoką Ojca były czasy życia pod rządami Prawa, które trwały do narodzin Chrystusa, kiedy to rozpoczęła się epoka Syna opierająca się na Ewangelii<sup>61</sup>. Ten podział odpowiada tradycyjnej nauce chrześcijańskiej, zgodnie z którą druga epoka – a więc i cały czas – zakończy się wraz z paruzją. Jednak Joachim wnioskuje, że Duch – jako równy Ojcu i Synowi – również ma swoją epokę w historii, w której objawi swą moc<sup>62</sup> – tak jak Ojciec i Syn objawiali swą moc wcześniej. W związku z tym Joachim pisze o przyjściu –

<sup>54</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>56</sup> Sergio Quinzio, *Hebrajskie...*, s. 87. Oryginalnie te słowa padają w kontekście konwersji z judaizmu na chrześcijaństwo, ale równie trafnie oddają charakter ideowego przejścia od żydowskiego mesjanizmu obecnego we wczesnym chrześcijaństwie do nowej koncepcji królestwa Bożego.

<sup>57</sup> Hans Blumenberg, *Prawowitość...*, s. 57.

<sup>58</sup> O wpływie Joachima na późniejszą filozofię dziejów poza Löwithem pisali też inni myśliciele. Zob. Jan Grzeszczak, *Duchowe dziedzictwo kalabryjskiego opata*, w: idem, *Chwila jest bliska. Wzjęcie końca w literaturze profetycznej (XII–XX wiek)*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2011, s. 135–141; Jacob Taubes, *Zachodnia eschatologia*, przeł. Andrzej Serafin, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2016; Eric Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. Paweł Śpiewak, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 2000, s. 103–124; idem, *Od oświecenia do rewolucji*, przeł. Łukasz Pawłowski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2011, s. 13–27.

<sup>59</sup> Karl Löwith, *Historia...*, s. 153.

<sup>60</sup> Jan Grzeszczak, *Joachim z Fiore i filozofia dziejów*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. Agnieszka Kijewska, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012, s. 342.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 350–351.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 351–352; Rafał Tichy, *Od hermeneutyki do historiozofii*, „Kronos” 2014, nr 2, s. 27–28.

jeszcze przed paruzją – epoki Ducha, którą będzie charakteryzowało osiągnięcie doskonałej wolności<sup>63</sup> czy bezpośredni kontakt z Bogiem przez kontemplację<sup>64</sup>.

Wyjątkowość myśli Joachima łatwo zobaczyć, zestawiając go z Augustynem. Według Augustyna tysiącletnie królestwo<sup>65</sup> zrealizowało się w Kościele i nie będzie żadnego dosłownego tysiąca lat królestwa Bożego na Ziemi, na co liczyli pierwsi chrześcijanie<sup>66</sup>. W tej koncepcji – zgodnie z tym, co twierdzi Blumenberg – nie ma już miejsca na eschatologię ziemskiej nadziei. Ponowne przyjście Chrystusa będzie końcem czasów, więc nadzieje można umieszczać tylko w tym, co będzie już po końcu, w tym co transcendentne – u Augustyna „paruzja jest jedyną nadzieją pośród starzejącego się świata”<sup>67</sup>. Joachim zaś, głosząc nadejście epoki Ducha, z powrotem umożliwił pokładanie nadziei w ziemskiej historii. Augustyn periodyzował dzieje, przyporządkowując epokom dni stworzenia z Księgi Rodzaju, ale szabat – siódmą epokę odpoczynku, która miała charakteryzować się bezpośrednim oglądaniem Boga czy powszechną miłością – umieszcza poza czasem, jest to bowiem odpoczynek świętych w niebie. Joachim zaś rozróżnia dwa szabaty. Szabat siódmej epoki wciąga w ziemską historię, utożsamiając go z epoką Ducha. Jest to „historyczna faza końcowa dziejów zbawienia, która poprzedza transcendentny *eschaton*”<sup>68</sup>, czas odpoczynku przed ostateczną walką Mesjasza z Szatanem, po której nastąpi opisany przez Augustyna pozaczasowy wieczny szabat<sup>69</sup>.

W omawianym zarzucie Blumenberg przywoływał przemiany, które doprowadziły do powstania ortodoksyjnej doktryny, takiej jak u Augustyna. Jednakże wprowadzone przez Joachima „oczekiwanie ostatecznego providencjonalnego postępu ku wypełnieniu dziejów zbawienia w ramach historii powszechnej jest – w porównaniu z Augustynem – czymś zupełnie nowym”<sup>70</sup>. Joachim z powrotem zlokalizował nadzieję w ziemskiej przyszłości. Proces, o którym pisał Blumenberg, został niejako odwrócony, eschatologia nadziei znowu stała się aktualna. Co więcej, nie tylko dzieło Joachima podważa twierdzenie Blumenberga o likwidacji eschatologii nadziei – eschatologiczne nadzieje nie raz zdobywały w średniowieczu rząd dusz, a nawet doprowadzały do wybuchu buntów. Zdarzało się to również w związku z myślą Joachima, która sprowokowała „nowy wybuch wczesnochrześcijańskiego entuzjazmu”<sup>71</sup>, czego najbardziej znanym przykładem jest działalność franciszkańskich spirytuałów<sup>72</sup>.

<sup>63</sup> Karl Löwith, *Historia...*, s. 144–145.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>65</sup> Por. Ap 20,1–7.

<sup>66</sup> Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. Władysław Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002, s. 807–829 (ks. XX, r. 6–17); Norman Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, przeł. Marek Chojnacki, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007, s. 11–12, 91; Jan Kracik, *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Kraków: Znak 1999, s. 36–38.

<sup>67</sup> Jan Grzeszczak, *Joachim...*, s. 352.

<sup>68</sup> Karl Löwith, *Historia...*, s. 147.

<sup>69</sup> Jan Grzeszczak, *Joachim...*, s. 352; Rafał Tichy, *Od hermeneutyki...*, s. 25.

<sup>70</sup> Karl Löwith, *Historia...*, s. 150.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 141.

<sup>72</sup> Na ten temat zob. Norman Cohn, *W pogoni za milenium*, s. 90–95; Jan Kracik, *Trwogi...*, s. 101–113; Malcolm Lambert, *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*,

Pozostaje jeszcze druga część zarzutu przeciwko odpowiedzi Löwitha. Blumenberg stwierdza, iż eschatologii z ideą postępu nie łączy wyczekiwanie końca: „[g]dyby to eschatologia lub mesjanizm były substancjalnym punktem wyjścia dla nowożytnej świadomości historii, to byłaby ona trwale i nieuchronnie określona przez wyobrażenia celu”<sup>73</sup>, a tak nie jest, gdyż nowożytny postęp jest nieskończony. Wydaje się jednak, że nowożytny postęp w jakimś sensie dąży do końca, choć nie do definitywnego końca dziejów – jak u Joachima, dąży do ostatniej epoki, w której zostanie osiągnięty stan doskonałości, ale której nadejście nie jest jeszcze końcem świata. Tej charakterystyce odpowiadają wymienione wcześniej przykłady ostatnich epok w filozofiach dziejów. Przypomnijmy je: komunizm Marksa, epoka pozytywna Comte’a, dziesiąta epoka Condorceta. Co więcej, warto dodać, że to właśnie Joachim zapoczątkował dzielenie dziejów na trzy epoki, które zostało przejęte przez nowożytność, postrzegającą siebie jako tę „nową” epokę, a więc w domyśle ostatnią<sup>74</sup>.

Żaden z wymienionych myślicieli nie twierdził jednak, że gdy nadejdzie owa wyciekana ostatnia epoka, nastąpi stagnacja i już nic nowego się nie wydarzy. Dlatego właśnie Blumenberg słusznie pisze o tym, że nowożytny postęp jest nieskończony. Co więcej, dla takich myślicieli jak Condorcet dowiedzenie nieskończoności postępu było bardzo ważne. Pojawia się więc problem – jak pogodzić zwiastowanie nadejścia ostatniej epoki z wizją nieskończonego postępu? Uważam, że sprzeczność jest tutaj pozorna. Gdy mowa o ostatniej epoce, chodzi o postęp jakościowy – nadejście nowych kategorii: zestawów pojęć, hierarchii wartości, zasad organizacji świata. Gdy mowa o nieskończonym postępie, chodzi o postęp ilościowy – rozwój w obrębie istniejących kategorii. Przykładowo, dla Comte’a i Condorceta przyjsie ostatniej epoki oznacza tryumf nauki i rozumu. Jest to w pewnym sensie koniec postępu jakościowego – już nic lepszego do zdobywania wiedzy i zmieniania rzeczywistości nigdy nie powstanie. W tym sensie mamy do czynienia z końcem. Z drugiej strony, w obrębie tej epoki będzie trwał nieskończony postęp – nauka i racjonalność będą z czasem pozwalać na coraz lepsze, skuteczniejsze, sprawniejsze poznawanie i opanowywanie świata. Analogicznie, w wyczekiwaniu przez Marksa komunizmie rozwój technologiczny czy kulturalny będzie dalej postępował, ale nie będą się już zmieniać stosunki produkcji – czyli to, co różnicuje kolejne epoki – bo zostanie osiągnięta ich idealna wersja, której nadejście zakończy walkę klas.

Według Marksa „Burżuazyjne stosunki produkcji są ostatnią antagonistyczną formą społecznego procesu produkcji, antagonistyczną nie w sensie antagonizmu indywidualnego, lecz w sensie antagonizmu wyrastającego ze społecznych warunków życia jednostek; ale siły wytwórcze, rozwijające się w łonie społeczeństwa burżuazyjnego, stwarzają zarazem materialne warunki rozwiązania tego antagonizmu”<sup>75</sup>. Marks zwraca uwagę, że skończy się antagonizm, który wyznacza bieg dziejów i wyróżnia jakościowo epoki, ale nie skończy się jakakolwiek zmiana,

przeł. Waław J. Popowski, Gdańsk–Warszawa: Wydawnictwo Marabut, Oficyna Wydawnicza Volumen 2002, s. 265–293; Rafał Tichy, *Ostateczne ubóstwo. Historia i historiozofia franciszkańskich spirytualów*, „Kronos” 2019, nr 4, s. 5–80.

<sup>73</sup> Hans Blumenberg, *Prawowitość...*, s. 48.

<sup>74</sup> Arkadiusz Górniewicz, *Nowoczesność...*, s. 130.

<sup>75</sup> Karol Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa: Książka i Wiedza 1955, s. 6. Por. Karl Löwith, *Historia...*, s. 36.

bo pozostać może jeszcze antagonizm indywidualny. Comte pisze o momencie wejścia w fazę pozytywną, czyli uzyskania idealnej organizacji nauki: „od tej chwili będzie ustalona nowoczesna organizacja świata uczonych; jedynym jej zadaniem będzie dalszy rozwój przy zachowaniu tego samego charakteru”<sup>76</sup>. Dla Condorceta postęp jakościowy skończy się, „gdy jednocześnie u wielu narodów podniesie się poziom oświaty i kiedy dotrze ona do jak najszerzych rzesz wielkiego ludu przyszłości, którego język będzie językiem uniwersalnym, a jego stosunki handlowe ogarną cały glob. Gdy to połączenie dokona się w całej owej społeczności ludzi światłych, staną się oni wszyscy bez wyjątku przyjaciółmi ludzkości i będą zgodnie pracować nad przyspieszeniem jej udoskonalenia i szczęścia”<sup>77</sup>.

W tych wizjach rozwój idzie w parze z pewną stagnacją, która jest konsekwencją osiągnięcia doskonałości, co więcej, wydaje się ona warunkiem tego nieskończonego rozwoju. Żeby można było bez występujących wcześniej przeszkód rozwijać w sposób nieograniczony naukę czy ludzkość, najpierw pewne postępy – na przykład organizacji nauki, poszerzania zakresu relacji społecznych czy zmiany form procesów produkcji – muszą się skończyć osiągnięciem stanu doskonałości. Będzie to jednak tylko ilościowy rozwój w obrębie finalnych kategorii wprowadzonych przez ostatnią, doskonałą epokę.

## Podsumowanie

Spór między substancjalizmem a skrajnym kontekstualizmem w historii intelektualnej można rozwiązać przez rozwiązanie pośrednie – rozróżnienie tego, co w idei zmienia się wraz ze zmianą kontekstu, i tego, co mimo tej zmiany trwa. Blumenberg twierdzi, że trwają tylko funkcje i zwroty retoryczne, odrzucając w ten sposób tezę o sekularyzacji. Löwith dodaje do tego podobieństwa strukturalne, co umożliwia mu postawienie niesubstancjalistycznej wersji tezy o sekularyzacji. Teza Löwitha unika więc przeprowadzonej przez Blumenberga krytyki substancjalizmu. Dzięki temu możliwe jest połączenie jego tezy o sekularyzacji z koncepcją „zmiany obsady” Blumenberga.

Szczegółową tezę o tym, że idea postępu jest zsekularyzowaną eschatologią, można obronić przed zarzutami Blumenberga. Wbrew nim, eschatologia nadziei nie przestała na zawsze istnieć wraz z pojawieniem się doktryny symbolicznie interpretującej tysiącletnie Królestwo, więc mogła wpływać na nowożytną ideę postępu. Również możliwe było przejęcie przez ideę postępu eschatologicznego wyczekiwania końca, gdyż jednoczesne głoszenie nieskończoności postępu i nadejścia ostatniej epoki nie jest sprzeczne, co staje się zrozumiałe dzięki rozróżnieniu między postępem ilościowym a jakościowym.

---

<sup>76</sup> August Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, przeł. Wanda Wojciechowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1961, s. 19.

<sup>77</sup> Antoine Nicolas Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. Ewa Hartle, Jan Strzelecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1957, s. 12.

## References

- Angehrn Emil, *Filozofia dziejów*, przeł. Józef Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007.
- Arystoteles, *Poetyka*, w: idem, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004, s. 305–368.
- Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. Władysław Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002.
- Blumenberg Hans, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. Tadeusz Zatorski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2019.
- Blumenberg Hans, „Sekularyzacja”. *Krytyka pewnej kategorii historycznej nieprawowitości*, przeł. Tadeusz Zatorski, „Kronos” 2013, nr 2, s. 60–81.
- Cohn Norman, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistycy anarchiści średniowiecza*, przeł. Marek Chojnacki, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007.
- Comte August, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, przeł. Wanda Wojciechowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1961.
- Condorcet Antoine Nicolas, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. Ewa Hartleh, Jan Strzelecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1957.
- Dybel Paweł, „Meaning in History”, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, red. Barbara Skarga, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997, s. 243–254.
- Gordon Peter E., *The Idea of Secularisation in Intellectual History*, w: *A Companion to Intellectual History*, red. Richard Whatmore, Brian Young, Malden–Oxford–Chichester: Wiley Blackwell 2016, s. 230–246.
- Górniewicz Arkadiusz, *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2014.
- Griffioen Sjoerd, *Secularization between Faith and Reason: Reinvestigating the Löwith-Blumenberg Debate*, „New German Critique” 2019, vol. 46, nr 1, s. 71–101.
- Grzeszczak Jan, *Duchowe dziedzictwo kalabryjskiego opata*, w: idem, *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII–XX wiek)*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2011, s. 135–151.
- Grzeszczak Jan, *Joachim z Fiore i filozofia dziejów*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. Agnieszka Kijewska, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012, s. 341–358.
- Klemczak Stefan, „Ordo temporis”. „Sekularyzacja” jako kategoria historiograficzna, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze” 2007, z. 40, s. 171–216.
- Klemczak Stefan, *Uwagi o „Prawowitości epoki nowożytnej”, jej autorze i jego filozofii*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2017, t. 45, z. 4, s. 99–133.
- Kracik Jan, *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Kraków: Znak 1999.
- Kuderowicz Zbigniew, *Filozofia dziejów*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1983.
- Lambert Malcolm, *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*, przeł. Wacław J. Popowski, Gdańsk–Warszawa: Wydawnictwo Marabut, Oficyna Wydawnicza Volumen 2002.
- Löwith Karl, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. Józef Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002.
- Löwith Karl, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press 1949.
- Löwith Karl, *W sprawie „Die Legitimität der Neuzeit” Hansa Blumenberga*, przeł. Paulina Sosnowska, „Kronos” 2013, nr 2, s. 135–141.
- Marks Karol, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa: Książka i Wiedza 1955.
- Quinzio Sergio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. Maciej Bielawski, Kraków: Wydawnictwo Homini 2005.
- Schmitt Carl, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2012, s. 45–104.

- Sosnowska Paulina, *Spór o prawomocność epoki nowożytnej*, w: *Mit, metafora, sekularyzacja. Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, red. Robert Marszałek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2013, s. 241–260.
- Taubes Jacob, *Zachodnia eschatologia*, przeł. Andrzej Serafin, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2016.
- Tichy Rafał, *Od hermeneutyki do historiozofii*, „Kronos” 2014, nr 2, s. 5–35.
- Tichy Rafał, *Ostateczne ubóstwo. Historia i historiozofia franciszkańskich spirytualów*, „Kronos” 2019, nr 4, s. 5–80.
- Turner Charles, *Secularization*, Abingdon–New York: Routledge 2020.
- Voegelin Eric, *Nowa nauka polityki*, przeł. Paweł Śpiewak, Warszawa: Fundacja „Aletheia” 2000.
- Voegelin Eric, *Od oświecenia do rewolucji*, przeł. Łukasz Pawłowski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2011.
- Vriese Herbert De, *Secularization as a Category of Historical Entitlement*, w: *Radical Secularization? An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture*, red. Stijn Latré, Walter Van Herck, Guido Vanheeswijck, New York: Bloomsbury Academic 2015, s. 32–44.
- Wielomski Adam, *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin: Wydawnictwo von borowiecky 2017.
- Zatorski Tadeusz, *Wywłaszczona teologia? Hansa Blumenberga obrona nowożytności*, „Kronos” 2013, nr 2, s. 82–97.