

Jürgen Habermas<sup>1</sup>

## Karl Löwith. Stoicki odwrót od świadomości historycznej

### I

Te dwie ważne książki<sup>2</sup>, dzięki którym Löwith-pisarz zdobył publiczne uznanie, na jakie zasługuje zarówno sztuka słowa, jak i trafność i rozległość myśli, Löwithowi-filozofowi nie wyszły na dobre. Tak jak same pisma, upowszechniły się dwa ciężkie nieporozumienia: jakoby rewolucyjny przełom w myśleniu XIX wieku, który nastąpił między Heglem i Nietzschem, autor zbadał (uczynił to w wymiarze historii idei, w sposób drobiazgowy i zarazem stylistycznie świetny) tylko dlatego, że chciał się zidentyfikować z jego historyczną koniecznością, być może odkryć w sobie młodoheglistę, jeszcze raz odmłodzonego; a nadto: jakoby historiozofię, powstałą w XVIII wieku, ten sam autor zmuszony był wywieść w retrospekcji z na poły przemilczanych, na poły zapomnianych teologicznych założeń biblijnych dziejów zbawienia – tylko dlatego, że chciał poddać krytyce sekularyzację wiary żydowsko-chrześcijańskiej jako taką i siebie samego poprzez rozmaite derywaty przywieść z powrotem do tego źródła, jakim jest myśl Kierkegaarda. Obie książki miały przy tym tę oczywistą właściwość, że zostały napisane z pozycji, które Löwith wyklarował sobie już przed emigracją, w latach trzydziestych w Marburgu, i zawarł w studiach o Nietzschem i Burckhardcie. Z komplementarnych motywów tych dwóch myślicieli, *wziętych razem*, Löwith tworzy potężne koło obrotowe, za pomocą którego chce zainscenizować jakże wyrafinowaną zmianę kulis z epoki nowoczesnej na antyk. Nietzscheańską doktrynę wiecznego powrotu tego samego interpretuje jako pierwszą i do dziś nośną próbę, by ze szczytu zdeorientowanej nowoczesności wrócić do kosmologiczne-

---

<sup>1</sup> Źródło: Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1981, s. 195–216.

<sup>2</sup> K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1958 [wyd. pol. *Od Hegla do Nietzschego*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001]; *idem*, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1961 [wyd. pol. *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002].

go obrazu świata, który wypracowali Grecy. Ponieważ jednak Nietzsche dokonuje tego powrotu dialektycznie, traktując go jako przygrywkę do filozofii *przyszłości*, to nie przestaje go niepokoić ów projekt i postulat, czyli coś, co może się ukazać tylko w teorii, w niepozornej ciszy namysłu: świat w jego całości jako nieubłagane koło natury. Dlatego dla Löwitha kluczem stał się dopiero dialog między tym antychrześcijaninem, wciąż jeszcze uwięzionym w doświadczeniu chrześcijańskim, i Burckhardtem po mieszczańsku usatkwionym, roztaczającym wokół siebie nastrój późnomieszczańskiej rezygnacji; dialog, z którego szczególnie jedno miejsce lubi cytować: on, Nietzsche, nie był dość spokojny i prosty; nie miał innego wyboru, jak zamiast pozostać bazylejskim profesorem, ofiarować się w roli błazna i pajaca nowym wiecznościom. Löwith chce wydobyć prawdę Nietzschego, uwalniając ją od jego horyzontu – od oddalenia i ekstazy metafizyki woli; tę ekstatyczną prawdę ukazuje w zwierciadle, jakiego dostarcza mu miejska powściągliwość Jakoba Burckhardta, żeby w swobodnej historycznej erudycji tego uczonego, tak zwróconego ku antykowi, znaleźć odpowiednią odskocznnię i posiłkując się jedną połówką zbadanego przez siebie Nietzschego, ominąć rafy świadomości historycznej w ogóle.

Dialog Nietzsche–Burckhardt, w który wpisują się też obie wielkie prace badawcze Löwitha, właściwie nie mógłby nasuwać żadnych wątpliwości co do ich zamysłu: żeby redukując historiozofię do jej założeń teologicznych, sięgnąć poza *całą* tradycję żydowsko-chrześcijańską; i przez analizę poheglowskiej krytyki Hegla (i ontologicznych założeń filozofii) wprowadzić metakrytykę świadomości historycznej *jako takiej*, teologicznie dawno przygotowanej, ale dopiero w XIX wieku obejmującej panowanie nad umysłami. Jeśli istniały co do tego jakieś wątpliwości, Löwith tymczasem definitywnie je wyjaśnił w czterech esejach pod wspólnym tytułem *Wiedza, wiara, sceptycyzm*<sup>3</sup>, gdzie chodzi o pokazanie, że dociekanie filozoficzne i wiara chrześcijańska są nie do pogodzenia; i w szeregu rozpraw<sup>4</sup>, z których najważniejsze można sprowadzić do wspólnego mianownika krytyki „egzystencji historycznej” – wolelibyśmy mówić: świadomości historycznej. Ich główny motyw wyraża się mianowicie w pewnym fragmencie z pierwszego lub drugiego wieku, parokrotnie przywoływanym: „Kiedyś, gdy ludzie poczują przesyty, nikt nie zachwyci się kosmosem ani go nie uczi. To największe dobro w jego całości, najlepsza całość, jaka kiedykolwiek istniała i istnieje, i będzie można ją jeszcze oglądać, znajdzie się w niebezpieczeństwie”.

Nie przypadkiem Löwith nawiązuje do Stoi, zwłaszcza do stoickiej skargi z powodu utraty obrazu kosmosu, takiego obrazu, który byłby sam przez się zrozumiały; już wtedy bowiem na wielkim obszarze cesarstwa rzymskiego *logos* natury mógł być ujmowany tylko abstrakcyjnie i kontemplowany prywatnie: nie było go już widać

<sup>3</sup> K. Löwith, *Wissen, Glaube, Skepsis*, Göttingen 1958.

<sup>4</sup> K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960.

w żywym zwierciadle *polis*, nie był już dostępny bezpośrednio wszystkim, którzy umieli w sposób wolny patrzeć. Skupione, zatopione w istocie rzeczy *theorein*, tak jak ironiczne poszukiwanie prawdy i sceptyczne powstrzymywanie się od sądu, wtedy już trzeba było zabezpieczać w dyscyplinie zepchniętego w prywatność mędrca, należało je uprawiać, ćwicząc się w ataraksji. To przełamane zachowanie klasycznej wizji świata w starciu z nadciągającym chrześcijaństwem stanowi grunt, na którym Löwith chce z powrotem zapuścić korzenie, mając na względzie jej pochrześcijańskie odrestaurowanie. Chce przywrócić ważność greckiemu obrazowi kosmosu jako wiecznej całości bez początku i końca, doświadczeniu *physis* jako jedności i całości z natury istniejącej. Teza jest prosta, ale tak samo czytelne są obawy, które Löwithem tutaj powodują: postępujące uhistorycznienie świadomości, „ogarniającej już tylko historię bieżącą”, sprawia, że jesteśmy hipnotycznie wpatrzeni w zmienne rozwoju, w to, co się aktualnie dzieje, co przelotne i względne. Jednocześnie świadomość wylęła się w namiętności, które rodzi niezaspokojenie; ulega konieczności praktycznej i traci teoretyczną bezstronność właściwą poznaniu dla samego poznania, jakie tylko kontemplacja umożliwia. W takim zarówno praktycznie, jak i historycznie ograniczonym horyzoncie, w horyzoncie „świata” skurczonego do tego, co arcyłudzkie (świata zdarzeń historycznie naglących), otaczający nas świat naturalny, kosmos jako siła podtrzymująca porządek życia, traci swoje właściwe miejsce. Świat naturalny, istniejący sam przez się, został w fatalny sposób wessany przez *świat-dla-nas*. Przez to jednak także ludzie i dla ludzi wszystko, co żyje, traci swoje określone miejsce w żywej całości kosmosu – ów wybryk, jakim jest świat ludzki, nie potrafi się już dostosować do porządku nieba i ziemi.

Ale jak ten wspaniale konserwatywny afekt można usprawiedliwić, czerpiąc natchnienie z ożywianego na powrót beznamiętnego światopoglądu stoickiego; jak w ogóle można uzasadnić przewyciężenie fatum, stwierdzonego w diagnozie historycznej, opierając się na ahistorycznym samorozumieniu greckiej kosmologii? Trudność leży jak na dłoni: właśnie wychodząc od wybitnie praktycznego doświadczenia owego ryzyka, którym (jak się zdaje) obarczona jest świadomość nowoczesna, Löwith chce wrócić do – w klasycznym sensie – teoretycznej postawy wobec świata, wznoszącej się ponad praktykę i wolnej od ograniczeń świadomości spragmatyzowanej; i właśnie przez analizę historii powstania świadomości nowoczesnej jako historii upadku myślenia kosmologicznego chce sobie utworować drogę do antycznego sposobu pojmowania świata, wznoszącego się ponad historię i wolnego od ograniczeń świadomości uhistorycznionej. Löwith chce zainscenizować powrót z nowoczesności do antyku; ale taka rekonstrukcja światopoglądu naturalnego nie może się obyć bez tego koła obrotowego, którego dostarczają Nietzsche i Burckhardt, bez technicznej pomocy teatru świata, którego zakłęty krąg chrześcijański musi wszak przełamać.

## II

Kiedy przeczyta się jednym ciągiem zebrane teraz rozprawy, dodając do tego jeszcze kilka najnowszych publikacji<sup>5</sup>, stwierdzi się z podziwem, ale i nie bez pewnego zdziwienia, śmiałe powiązanie, które jakby samo przez się powstaje między poszczególnymi, równie subtelnymi jak sugestywnymi interpretacjami, od Anaksagorasa do Arystotelesa, od Augustyna do Pascala, od Kartezjusza do Kanta, od Kierkegaarda do Heideggera. W sposób niewymuszony rysują się tu wielkie epoki historii upadku: najpierw mamy biblijne odwrócenie grecko-rzymskiego pojęcia kosmosu przez Pawła i Jana, na długi czas umocnione środkami filozoficznymi przez Augustyna; świat, który jest z natury, na sobie samym się opiera i sam przemija, i tworzy się od nowa – gdy zostaje wprzęgnięty w dzieje zbawienia, traci własną moc, stając się przemijającym stworzeniem, które dzieje się ze względu na ludzi, nie gwoli własnej istoty. Widzialne piękno kosmosu zostaje poświęcone na rzecz słuchania niewidzialnego logosu Boga; umniejszono znaczenie teorii – jej rolą miało być odtąd zaspokajanie ciekawości; *physis*, obecną tu i teraz, zawieszono, aby zyskać pewność co do przyszłego zbawienia. Świat skurczył się do postaci świata ludzkiego, to, co istnieje, do tego, co wytworzone, prawda do pewności – tak rzeczy się przedstawiają wedle teologicznych założeń chrześcijaństwa, które następnie, poczynawszy od Bacona, Kartezjusza i Galileusza, w zsekularyzowanej postaci tworzą podstawę dla nauk. Ta druga epoka upadku myślenia kosmologicznego kończy się wraz z Heglem, który na powrót uzasadnia logikę jako ontologię i prawdę jako wiecznie istniejącą i zawsze terazniejszą, który jednak jako pierwszy z całą powagą podnosi historię do rangi filozofii. Konsekwencje tego podejścia zostają wreszcie rozwinięte w ramach radykalnego i definitywnego zerwania myślenia historycznego ze światopoglądem naturalnym: historyzm, pragmatyzm i filozofia egzystencjalna są tylko światopoglądowymi derywatami tej zasadniczej rewolucji sposobu myślenia, której na gruncie filozofii dokonali Marks i Kierkegaard, a której ofiarą pada sama filozofia – na końcu stoi takie oto *dictum*: nie ma już filozofów, którzy z czystym sumieniem snuliby rozważania o wszechświecie.

Jak w każdej porządnej historii upadku, poszczególne pozycje są tu dwojako księgowane, po stronie „jeszcze nie” i po stronie „już”: z jednej strony brzemienna w skutki rywalizacja myślenia religijnego z naturalnym zaczyna się już wraz z judaizmem – już wtedy świadomość zbawienia, operująca w wymiarze historycznym, godzi w niewinność mądrego oglądania natury; z drugiej strony religia prawa mojąszowego ma aż do dziś tę przewagę nad chrześcijańskim odwołaniem się do hi-

---

<sup>5</sup> *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960; *Der philosophische Begriff des Besten und Bösen*, w: *Studien aus dem C.G. Jung-Institut*, Zürich [bdw. – tłum.], t. XIII, s. 211–236; *Nietzsches antichristliche Bergpredigt*, w: *Heidelberger Jahrbuch VI*, 1962, s. 39 i nn.

storycznej chwili śmierci Zbawiciela, że ciągła regeneracja narodu żydowskiego zaświadcza wieczność biblijnego Boga jako w widzialny sposób wciąż obecnego bytu. Tak jest też z chrześcijaństwem, które z jednej strony godzi w świętość greckiego kosmosu, ale z drugiej strony ma tę przewagę nad epokami zsekularyzowanej wiary, że przerzuca most do antyku – w horyzoncie teologicznym doświadczenie historii zachowało spójną i uporządkowaną postać. Bo nawet myślenie ujęte w naturalny system nauk humanistycznych, reprezentowane przez Kartezjusza i Galileusza, Vico i Woltera, choć bardzo oddalone od greckich początków, jeszcze nie przekroczyło progu uhistorycznienia, które umożliwił dopiero Hegel.

Im bardziej imponuje nam ten projekt odświecczenia świata naturalnego<sup>6</sup>, inspirowany szerokim oddechem zachodniej metafizyki, tym bardziej do należącego respektu będzie się dołączać zdziwienie, a nawet zdumienie, gdy przypomnimy sobie zamiar, któremu rzecz ma służyć. Wraz z każdą nicią, która zagęszcza tkaninę tej historii – historii idei opowiadającej o upadku świadomości antycznej i powstaniu świadomości nowoczesnej – materiał staje się mocniejszy, w końcu nie do rozerwania, i coraz obiektywniej musi się przedstawiać historyczny szereg powiązań, z którego Löwith chciał nas właśnie wyprowadzić jako mylnego wyobrażenia. Własne postępowanie poddaje następującej refleksji: „Pytamy: jak doszło do tego nowoczesnego pobłądzenia, które jeden fizyczny kosmos rozpuściło w wielu historycznych światach, a zawsze tę samą naturę w różnorodności historycznych sposobów egzystencji? Na to pytanie można odpowiedzieć tylko na drodze historycznego namysłu, który jednak ma ten cel, by rozmontować historyczne konstrukcje świadomości”<sup>7</sup>. W tym „jednak” tkwi przemilczana trudność: własna konstrukcja Löwitha sama jest tak dalece podporządkowana logice rozwoju historycznego, od czasu Hegla wiążącej, że nie wiadomo, jak można by ją jedną zasadnie wyróżnić – co polegałoby na tym: aby zgłaszając roszczenie, że rozumnie pojęło się historię, obalić roszczenie do historycznego pojmowania jako takiego. „Założenie wszelkiego myślenia w zakresie historii idei: że kwestie rzeczowe filozofii można traktować tylko historycznie, pochodzi ze sposobu myślenia, który powstał dopiero przed stu pięćdziesięciu laty i który dlatego może też znowu przeminąć”<sup>8</sup>. Löwith posługuje się tutaj figurą myślową, za pomocą której w ogóle chciałby uzasadnić swoje krytyczne podejście: ponieważ myślenie historyczne samo powstało historycznie, ono również może przeminąć. Ale jeszcze i tę formę argumentacji musi zapożyczyć od swojego najgroźniejszego przeciwnika; jak wiadomo, w krytyce marksistowskiej służyła ona nie temu, powiedzmy, by odzyskać horyzont prawd wiecznych, lecz żeby w sposób zasadniczy postawić pod znakiem

<sup>6</sup> *Entweltlichung der natürlichen Welt* – por. funkcjonujące teologiczne pojęcie *Entweltlichung des Glaubens/der Kirche* (tłum.).

<sup>7</sup> K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, s. 164.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 153.

zapytania wszelkie doktryny opierające się na stałych elementach. I przecież, co się tyczy nadziei jako zasady, może się ona odwołać jedynie do tego argumentu: że ukazując historyczne pochodzenie istniejących stosunków, choćby najusilniej domagały się one uznania swej ważności ontologicznej jako zawsze istniejące, wykaże się zarazem możliwość ich podważenia. Także w przeciwnym kontekście, w ramach krytyki patrzącej nostalgicznie wstecz, argument ten nie zawiesza żadnego z założeń myślenia historycznego, na których się opiera. Albowiem tak użyty, prowadzi do przywrócenia (zawsze pomyślanego z perspektywy przyszłości) jakiegoś „początku” bądź czegoś, co „było wcześniej”, przy czym samo to źródło ulega ideologizacji. *Jakiś* początek może mianowicie przelicytować inny: kosmologia logikę, mit kosmologię, magia mit i tak dalej. Dlatego początek, który ma być pierwszy, trzeba ogłosić, czerpiąc z continuum historycznego rozwoju, i w końcu uprawomocnić samą tylko aurą praźródła, również wtedy, gdy ma być pomyślany jako pozbawione początku i końca, ale ograniczone krążenie zawsze obecnego wzrastania i ginięcia, właśnie w greckim sensie *physis* – i ustalony już w filozofii greckiej.

Tak oto „przezwyciężenie” (*Überwindung*) świadomości historycznej w wykonaniu Löwitha, w trzeźwym języku i bez *spectaculum* filozoficznej etymologii, prowadzi w największe i z pewnością niewygodne dlań poblizze pretensjonalnego „przeorientowania” (*Verwindung*) myślenia metafizycznego w wykonaniu Heideggera. *Physis* jest, jak słyszymy, wylanianiem się na światło (*Hervorgang ans Licht*), jest tym, co najbardziej jawne i zarazem najbardziej ukryte, jest powstawaniem i ginięciem w jednym. Löwith dzieli z Heideggerem potrzebę rekonstrukcji ontologii, także on konstruuje dzieje zapomnienia bycia, uciekając się do odświecczenia świata. Oczywiście, cezury upadku w wersjach tych dwóch myślicieli nie pokrywają się. Wbrew Heideggerowskiemu ontologicznemu wyróżnieniu presokratyków Löwith stwierdza grecko-rzymską jedność myślenia kosmologicznego aż po Pliniusza. W jedności wiary chrześcijańskiej i wiary zsekularyzowanej Löwith widzi właściwe metafizyczne wypaczenie, podczas gdy Heidegger kokietuje świadomością eschatologiczną. I odmiennie rozumieją Nietzschego (jego miejsce raczej niż jego samego) – choć tak samo ulegają fascynacji, którą jego pisma wywoływały w pokoleniu pierwszej wojny; dziś dziwimy się, jak Nietzsche mógł je tak zaczarować i zmylić. Co się tyczy wspomnianych różnic, nie wydają mi się one aż tak istotne, jeśli zważyć, że Löwith tak samo jak Heidegger wyjaśnia fatalną zachodnią drogę rozwoju, ostatnie dwa tysiąclecia, sprowadzając rzecz literalnie do tego historycznego tła, jakim są dzieje miarodajnego filozoficznie i teologicznie samorozumienia; że obaj stawiają na powrót do właściwie rozumianej ontologii (bądź jej „powtórzenie”): czy to w ten sposób, że metafizyczne wypaczenie bycia wyklnie się w egzaltowanej pamięci (*Andenken*), czy w ten, że wymusi się desakralizację kosmosu przez mądrość stoicką. Jedyna ważna różnica polega na tym, że Heidegger wiąże prawdę (także prawdziwy obraz kosmosu i obecność jego logosu) z historycznym światem ludzi. I muszę

przyznać, że Löwith nie zdołał mnie przekonać, że można kategorycznie zaprzeczyć temu, iż dialektyczne zapośredniczenie natury i świata ludzkiego, jakkolwiek pojmowane, ma w swym jądrze charakter historyczny – otóż nie da się temu zaprzeczyć, tym bardziej jeśli idzie się drogą logiki historii ontologicznego rozumienia świata. Ale przecież w tym nie wyczerpuje się przesłanie Löwitha.

### III

Jak nie ufa Nietzsche, gdy ten zwraca się wstecz ku naturalnemu obrazowi świata – obrazowi wiecznego powrotu tego samego – ponieważ jest on jeszcze dialektycznie zapośredniczony przez nawiązujące do historii myślenie o woli mocy, tak musiałby Löwith stracić zaufanie do własnego przedsięwzięcia w tej mierze, w jakiej polega ono na tym, by zakłęty krąg świadomości historycznej rozerwać zakłęciami, których nauczył się, czerpiąc z teje świadomości. Musiałby, ściśle biorąc, gwoli bezpośredniości oglądu kosmologicznego wyrzec się sztuki historycznego zapośredniczania, którą aż nadto dobrze włada. I w rzeczy samej, wciąż od nowa czyni wysiłek, by przez prostą afirmację spoglądać na świat naiwnie, jako na *physis*, albo lepiej: przedstawiać kosmos w sposób niezapośredniczony, posługując się deiktycznym gestem doświadczonego fenomenologa. Słońce Homera świeci również nam; nasze pojmowanie natury zmieniało się, ale sama natura jest zawsze tym, czym jest. Grecki obraz natury jest jedynie prawdziwym wglądem, w to mianowicie, że natura pozwala, by wszelki żywy byt wyłonił się z siebie i rozwinął, i znów się cofnął i przeminał:

Słowo „kosmos” odpowiada wprawdzie specyficznie greckiemu doświadczeniu świata, ale któż mógłby twierdzić, że my już nie żyjemy w kosmosie [...]. Czyż każdy nowoczesny biolog nie zakłada wciąż jeszcze i nie znajduje wciąż na nowo potwierdzenia swojego założenia, że świat naturalny jest cudownie uporządkowany i zadziwiająco rozumny, i że obejmuje człowieka, i tylko dlatego człowiek może się od niego uwalniać (*heraussetzen*)?<sup>9</sup>

Trywialne i tautologiczne twierdzenia („Świat natury jest zawsze sobą samym”) wystarczają do wyjaśnienia, o co chodzi, jeśli najpierw zawierzy się takiemu pojęciu kosmosu. Wszystkie późniejsze ujęcia należy oceniać jego miarą, jak perspektywicznie skrócone interpretacje ocenia się miarą substancji rzeczy samej. W takich miejscach argumentacja wykazuje *mutatis mutandis* niezamierzone podobieństwo do „realistycznego” wyłomu, jakiego zdołał dokonać Nicolai Hartmann, bezpośrednio ucinając autystycznie przełamane refleksje znużonej sobą teorii poznania przez świeże „ontologiczne” wejrzenie w realny i idealny byt. Löwith powołuje się zarówno na codzienne doświadczenie w naturalnym świecie życia, na pewność dnia

<sup>9</sup> K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, s. 76.



i nocy, nieba i ziemi, wiosny i jesieni; jak i na zjawiska morfologiczne i ekologiczne, które zawsze sugerowały deskryptywnie postępującym przyrodnikom teleologiczny obraz harmonijnej całości natury. Löwith, który dopiero po początkowych wahaniach porzuca studia biologiczne na rzecz filozoficznych, na tej bezpośredniej drodze wkracza w wymiar znany dzięki Goetheańskiemu oglądowi natury i romantycznej filozofii natury: grecka *physis* przemienia się skrycie w tę postać natury, która jest właściwa neohumanizmowi; kosmos otrzymuje fizjonomię naznaczoną przez naszą własną tradycję.

Wszelako słyśmy też, że natura jest naturalna nie tylko wtedy, gdy pozwala rosnąć i rozkwitać, lecz tak samo wtedy, gdy niszczy, pozwala, by ziemia się trzęsła, morze szalało, wulkan wybuchał. Tym bardziej ryzykowne jest tę naturę ogłaszać całością bytu, z nią integrować człowieka, wskazując, że jest on zasadniczo *rośliną* ludzką (*Menschengewächs*); odnawiany w rocznikach „Eranosa” obraz człowieka wtopionego w kosmos musiałby się, jak miemam, wydać ryzykowny akurat temu zdecydowanie humanistycznemu umysłowi, tak wyczulonemu na wszelkie próby obracania stoickiego zawierzenia naturze w światopoglądowy biologizm. Stąd właśnie, jeśli dobrze rzecz rozumiem, otrzymuje swój strategiczny sens ważny artykuł pod tytułem *Natura i człowieczeństwo człowieka* (*Natur und Humanität des Menschen*).

Löwith naturalnie zna płodne wysiłki antropologii filozoficznej, by scharakteryzować *osobne* miejsce człowieka w naturze; nie myli z rośliną i zwierzęciem istoty chodzącej prosto, prowadzącej swoje życie w trybie działania, zachowującej to życie społecznie; człowieka mówiącego i milczącego, pytającego i odpowiadającego. Ale obstaje przy tym, że człowiek nawet w takich swoich ekstremach, jak samobójstwo i samodoskonalenie, pozostaje w obrębie organicznego cyklu natury. Człowiek w swoim wzrastaniu jest z natury tym, czym jest; jego otwarcie na świat nie przekracza natury w sposób zasadniczy. „Owo przekraczanie, odróżniające człowieka i jego język od zwierzęcia, mogłoby się dokonywać wciąż jeszcze w nieprzekraczalnym kręgu natury”<sup>10</sup>. Zgodnie z tym człowieczeństwo w kształtowaniu człowieka okazuje się być „transcendowaniem zgodnym z naturą”; to zaś wznosi się ponad naturę, tylko kierując się ku rozumowi immanentnemu, ku pozajęzykowemu logosowi samej natury, czy to kontemplacyjnie, trwając w zdziwieniu rodzącym teorię, czy to działając w życiu *polis*. Także współzycie ludzi w *polis* nie może być w porządku, jeśli nie jest urządzone na modłę kosmosu.

Tam, gdzie rygorystyczni stróże bram, wynosząc naturę do rangi całości, nie dopuszczają do niej wymiaru historii – tam zagrożone jest wychowanie człowieka do człowieczeństwa, osiągane przez pracę, chronione w języku i w nim wymagane; tam zagrożony jest humanizm. Löwith, na to zagrożenie z pewnością najbardziej wyczulony, próbuje jednak zabezpieczyć integrację człowieka z naturą przez humanistycz-

<sup>10</sup> K. Löwith, *Abhandlungen*, s. 205.



ne opromienienie samej natury. Politycznie oznacza to powrót do klasycznego prawa naturalnego, choć – rzecz godna uwagi – Löwith nigdzie się do niego nie odwołuje. Mamy u niego tylko okazyjne wskazania na polityczną antropologię starożytnych historyków, którzy potrafili jeszcze opowiadać swoje historie, nie wpadając w patos historyczności. Wspomniane zostaje przekonanie Tukidydesa, że walka o panowanie przy wszystkich swych zmiennych kolejach jest zakorzeniona w nieziennej naturze człowieka i dlatego musi się zawsze w podobnych formach powtarzać; przypomniana zostaje nauka Polibiusza, że z tego samego powodu koło zmian ustrojów, przechodzenie od zwycięstwa do klęski, od poddaństwa do panowania, podlega naturalnemu prawidłu. Löwith odtwarza te poglądy z aprobatą jako oparte na niepodważalnych wglądach i przez to unika presji współczesnych problemów. Tymczasem nie tylko zmieniły się formy władzy w jej strukturze, a nawet władza sama w jej substancji, w zestawieniu z epoką Polibiusza i nawet Macchiavellego; tymczasem eliminacja wojny stała się przedmiotem bieżących pertraktacji dyplomatycznych, a w niektórych krajach podniesiono do rangi normy konstytucyjnej zniesienie kary śmierci. Ta druga okoliczność stanowi przykład takiej zmiany organizacji władzy, takiej zmiany w zakresie stosowania przemocy, która sięga swym oddziaływaniem antropologicznie głębokich warstw; ta pierwsza – przykład ilustrujący praktyczną konieczność przyszłej zmiany stosunków, które do dziś uważano za stałą antropologiczną. Kiedy niedawno poproszono Löwitha, żeby w cyklu audycji odniósł się do problemu kary śmierci, zareagował w znamienny sposób – zatytułował swój program: „Zabijanie, zabójstwo i samobójstwo” (*Töten, Mord und Selbstmord*) i w kilku słowach wyjaśnił różnicę między zabijaniem w stanie wojny i zabójstwem w rozumieniu prawa wewnętrznego; nie wspominając o karze śmierci, ale też o próbach, które trzymają w napięciu przerażony świat, by pod grzybami atomowymi właśnie położyć kres stanowi natury między państwami, czyli wskazanemu rozróżnieniu między zabijaniem i mordowaniem, skupił się wyłącznie na stoickim toposie samobójstwa, znamieniu wolności takiego życia, nad którym zapanowało się filozoficznie. Ale czy to jest jeszcze mądrość, jeśli trzeba ją potwierdzać za cenę takiego ograniczenia perspektywy?

Tak jak nie istnieje nowoczesna natura, a tylko nowoczesne przyrodoznawstwo, twierdzi Löwith, tak nie istnieje nowoczesna natura ludzka, a tylko aktualne i przestarzałe antropologie. Wbrew tej tezie należałoby się zastanowić, czy samorozumienie człowieka nie przynależy w sposób *nieodłączny* do tego, czym on z natury jest; czy to, co o sobie sądzi (*von sich hält*), nie określa tego, jak się zachowuje (*sich hält*). Czy natura człowieka nie jest w sposób konieczny zapośredniczona przez drugą naturę, która znajduje wyraz tylko w historycznie wykształconych formach jego pracy, w historycznie nabytych i zaprojektowanych regułach współżycia, wydawania i słuchania poleceń, w historycznie odkrytych, językowo ustalonych, promowanych albo odrzucanych czy zatracanych sposobach doświadczania najrozmaitszych rzeczy i zjawisk, interpretowania ich i rozporządzania nimi – więc także w wyobrażeniach,

które określone społeczeństwa w określonych czasach mają o sobie samych? Znajdujemy się w położeniu, w którym warunki przeżycia trudno ogarnąć i trudno nad nimi zapanować, bo są już nie do pogodzenia z formami życia, które wypróbowane przez tysiąclecia, nabrały pozoru naturalności; w takim położeniu, stojąc wobec alternatyw, które można analizować, mianowicie w obliczu śmiertelnych zagrożeń, gdzie alternatywą jest właśnie zmiana w takich naturalnych formach życia, trzeba uwzględnić historyczne doświadczenia z plastycznością ludzkiej natury, nie należy okrywać ich tabu, hołdując rozmaitym naukom o konstansach. Postawa sceptyczna wymagałaby raczej, byśmy na praktyczną konieczność kontroli głęboko sięgających zmian odpowiedzieli takimi projektami teoretycznymi, które heurystycznie kierują się zasadą szerokiej wariabilności ludzkich potrzeb, zdolności i przypadłości. Tymczasem niczym artykuł wiary brzmi teza: „Nawet różnica między kulturą i barbarzyństwem ujawnia w różnych warunkach tę samą naturę człowieka, który na początku historii był nie mniej człowiekiem, niż będzie nim na końcu”<sup>11</sup>. Nawet gdyby ważność tego twierdzenia była rozstrzygalna, a jego prawdziwość rozstrzygnięta, pozostawiałoby ono wciąż jeszcze otwartym pytanie: czy nie jest tak, że na tym szczeblu cywilizacji, jaki stanowi społeczeństwo przemysłowo rozwinięte, człowieczeństwo człowieka można zachować tylko pod radykalnie sformułowanymi warunkami, przy czym substancjalne zmiany kategorii regulujących stosunki społeczne może nawet muszą sięgać struktur popędowych i form racjonalności, może muszą objąć konstelację zaspokożenia i wstrzemięźliwości, zabarwienie emocji, rodzaj sublimacji, a także mechanizm wznoszenia się umysłu na wyższy szczebel refleksji – jeśli kiedyś, na domniemanym końcu historii, nasz gatunek miałby być „nie mniej człowiekiem”, niż to było na początku jego cywilizacyjnego rozwoju, a to dzięki temu, że natura ludzka mogła się zmieniać.

#### IV

Takie argumenty należą jednak do myślenia, które chce służyć potrzebie praktycznej. Co się zaś tyczy *unum necessarium*, istnieje tylko, jak replikuje Löwith, prawda zbawcza – „cóż jeszcze wspólnego z poznaniem ma takie wyznaczenie?”<sup>12</sup> Jeśli poznanie rozumie się tutaj w teoretycznie wymagającym sensie ontologii, nakierowanej na byt jako całość, wątpliwości Löwitha są zasadne. Jakoż nie sposób pojąć, czemu praktycznie zaangażowana świadomość historyczna miałaby zrównywać kwestię tego, co praktycznie konieczne, z ontologicznym pytaniem o świat jako całość. W rzeczy samej można wątpić, „czy dana historyczna potrzeba, jakkolwiek byłaby wielka i paląca, może być istotnym motywem filozoficznego namysłu nad istotą by-

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 160.

<sup>12</sup> K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, s. 17.

cia i prawdy”<sup>13</sup>. Dlatego nie wydaje mi się to całkiem zadowolające, gdy niejakie zafiksowanie na mistrzu Heideggerze wciąż na nowo skłania Löwitha do tego, by wyróżniać autora *Bycia i czasu* jako skrajnego przedstawiciela radykalnie historycznego myślenia: nie można w sposób bardziej zdecydowany niż on porzucić wieczności. Bądź co bądź jednak Heidegger w horyzoncie czasu myśli o *byciu*. Ontologii jako takiej nie porzuca, historię odnosi na powrót do struktur historyczności. To wystawia go na wspomniane upomnienie, ale pokazuje zarazem, w jak małym stopniu to on właśnie dopełnia inkryminowaną historię upadku, jaką ma być uhistorycznienie i pragmatyzacja świadomości. To bowiem wydarzyło się dawno temu, za sprawą owego rewolucyjnego przełomu w myśli dziewiętnastowiecznej, którego konsekwencje Löwith niedawno jeszcze raz z pożądaną jasnością zanalizował w świetnym wprowadzeniu do tekstów młodoheglistów<sup>14</sup>.

Na tym progu filozofia, która swój własny niezbywalny interes widzi jeszcze w samej refleksji, całkiem wyrzekła się swej klasycznej pretensji, całkiem wycofała się z ontologii i zwróciła ku krytyce. Löwith jest przenikliwym oponentem: w tych lewicowych heglistach widzi groźniejszych przeciwników niż w Heideggerze, mimo że czuje w nich bardziej pokrewnego ducha:

Zasadnicze i rewolucyjne znaczenie Marksa nie ogranicza się do tego, że postawił Hegla „z głowy na nogi” i obrócił metafizyczny historyzm w historyczny materializm; leży ono raczej w tym, że Marks „zniósł” filozofię *jako taką*, chcąc ją „urzeczywistnić”. Zniesienie to dokonało się wprawdzie w sensie programowym za sprawą Marksa, ale przygotowali je i sekundowali mu L. Feuerbach i M. Stirner, A. Ruge i M. Hess, B. Bauer i S. Kierkegaard. [...] Wprawdzie lewicowi heglisci sami jeszcze nazywają siebie filozofami, ale nie są już miłośnikami mądrości i wglądu, który sam sobie wystarcza. Nie wierzą już w filozoficzną *theoria* jako najwyższą, bo najbardziej wolną ludzką aktywność, i w jej uzasadnienie „potrzebą wyzbycia się potrzeb”. Punktem wyjścia „ostatnich filozofów” jest praktyczna potrzeba, jaką rodzą społeczne i polityczne, w ogóle bieżące stosunki. Nie myślą o tym, co zawsze jest i pozostaje takie samo, lecz o zmiennych wymaganiach czasu. Duch staje się dla nich „duchem czasu”. Jeszcze filozofują, ale przeciwko czystej kontemplacji i w praktycznej służbie historycznego ruchu. „Świat” staje się dla nich „światem ludzkim”, ogarniająca świat „filozoficzna mądrość” (*Weltweisheit*) staje się poznaniem historycznego „ruchu obejmującego cały świat” (*Weltbewegung*), a wobec tego prawdziwość jego poznania ma swój sprawdzian w tym, że jest ono na czasie<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> K. Löwith, *Abhandlungen*, s. 176 i n.

<sup>14</sup> K. Löwith, *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart 1962, s. 7–38.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 9 i n.

I dalej:

Przez tę właściwą mu praktyczno-historyczną tendencję jest marksizm radykalnym przeciwnikiem filozofii, a zarazem najsłabszą i dlatego najbardziej pouczającą formą myślenia radykalnie historycznego. Jeśli ten konflikt między marksizmem i filozofią nie zawsze jest odbierany jako konflikt między filozofią i niefilozofią albo jest tak odbierany tylko z nie-filozoficznych, praktyczno-politycznych powodów, to powód tej niejasności leży w tym, że filozofia ze swej strony, porzucając rozróżnienie między praktyką i teorią i przekonanie o pierwszeństwie tej ostatniej, utraciła czyste sumienie co do siebie samej<sup>16</sup>.

Upewnijmy się jeszcze raz co do kontekstu, w jakim Löwith krytykuje tę historyzację i pragmatyzację świadomości filozoficznej. Od Arystotelesa do Hegla teoria wyłączyła z kręgu swojego istotnego zainteresowania to, co względne, choćby było ono tym, co najbogatsze w odniesieniu; to, co ulotne, choćby było najbardziej aktualne; to, co przygodne, choćby było najbardziej palące. Krytyka młodoheglowska natomiast właśnie dzięki temu daje się wykorzystać praktycznie i powiązać z refleksją przynależną niezbywalnie do historycznego miejsca – właśnie dzięki doświadczeniu absolutnej relewancji tego, co najbardziej relatywne, temporalne i kontyngentne. Löwith krytykuje to doświadczenie jako dogmatyczne założenie. W ten mianowicie sposób, że w planie historii idei wykazuje związek między chrześcijańską wiarą w stworzenie i pojęciem egzystencji, wyostrzonym przez Pascala, obecnym następnie u Kanta, Kierkegaarda, Nietzschego, Heideggera i Sartre'a. Jeśli świata, który z natury jest wiecznie tym, czym jest, nie pojmujemy już jako kosmosu, lecz jako przemijające stworzenie z niczego, to egzystencja wszelkiego bytu staje się pewna tylko na mocy wiary w faktyczne stworzenie faktycznego świata – a w tej mierze, w jakiej wiara ta pada ofiarą sekularyzacji, egzystencja staje się najbardziej ślepy i problematycznym faktem. „Egzystencja” stwierdza nagłą i *zarazem* problematyczny charakter tego, co faktyczne; chodzi jej o niepokonaną relewancję bytu relatywnego, którego nie można już uzasadnić przez usytuowanie w relacji do absolutu, chociaż nadal ma potrzebę uzasadnienia. To stąd filozofia nowożytna czerpie bodziec do refleksji, która ma dostarczyć ugruntowania, a poheglowska krytyka impuls do swego roszczenia, by praktycznie dokonać tego, co nie leży w mocy samej refleksji – obie, argumentuje Löwith, czerpią swój motyw, nieświadomie i dlatego dogmatycznie, z wypartego chrześcijańskiego wątpienia w samoistność natury, z niedowierzania, by można było polegać na świecie, który sam na sobie się nie opiera. Jakkolwiek rzeczy się mają z punktu widzenia historii idei, argument ten może się ostać tylko przy własnych założeniach Löwitha, które jako żywo same są dogmatyczne: po pierwsze, że historia

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 37.

określa i zmienia swój kierunek stosownie do panującego ontologicznego rozumienia świata; po drugie, że biegnie ona wedle wzoru romantycznego, drogą upadku, od prawdziwego początku do coraz ciemniejszego końca; i po trzecie, że oddając się tylko refleksji nad pogreckim rozumieniem świata, można tradycji historycznej jako takiej udowodnić jej niesubstancjalność, a historii jako całości jej mizериę.

Co się zaś tyczy wykazywanego związku chrześcijańskiej wiary w stworzenie z krytycznym samorozumieniem praktycznie ukierunkowanej świadomości historycznej, czy nie mógłby on znaleźć potwierdzenia w tym, że przeciwnie, właśnie sekularyzacja, a to znaczy demitologizacja twierdzeń wiary, ukazuje moment prawdy w micie? Jeśli świat naturalny, w którym gatunek ludzki zachowuje i wie dzie swoje życie, jest jako całość kontyngentny i w sobie samym, nie bez użycia języka, pielęgnuje swój logos, to historia istotnie jest procesem *realizowania* dzieła stworzenia: na gruncie natury, w świecie naturalnym jest wykraczającym *poza ów świat* kształtowaniem świata ludzkiego siłami samego człowieka. Rozszyfrowany mit stworzenia nie byłby już wtedy nie do pogodzenia z pogańskim naturalizmem. Gatunek ludzki jako składnik natury musiałby być pomyślany tak samo kontyngentnie jak sama natura – a historię trzeba by ujmować jako historię naturalną. Ta jednak traciłaby swój kontyngentny charakter w tej mierze, w jakiej możliwa byłaby samokrytyka postępującej racjonalizacji, pozwalająca jej zejść z drogi bezcelowego wzrostu technicznego rozporządzania urzeczowioną naturą i społeczeństwem, a to za sprawą rozumnej komunikacji między ludźmi tyczącej się praktycznego opanowania własnej historii. Zarysowuję tę utopijną wizję tylko po to, by na tym tle zademonstrować, że wskazanie na „założenia teologiczne” traci swą moc. Sekularyzacja istotnie jest wtedy ciągłym krytycznym przyswajaniem tradycji, z których jedynie można wydobyć logos człowieczeństwa – takiego, jakie należy urzeczywistniać na drodze historycznego zapośredniczenia natury ze światem ludzkim; jedynie z nich możemy czerpać, jeśli mamy się poważnie liczyć z kontyngencją świata jako całości i w rezultacie z koniecznością kreowania logosu przez pracę reprodukcji ludzkiego życia ujmowaną w wymiarze historii powszechnej. Być może do takiego sposobu zachowania życia należy z natury jakiś rodzaj *logos spermatikos* czy też bezmierne roszczenie, że *życie gatunku ludzkiego może być trwale zachowane tylko jako życie prowadzone po ludzku (nur als ein humanes)*. Jeśli w historii jest jakiś element wiecznotrwały, jest nim wiedza o owym antropologicznym nieumiarkowaniu, o niezbywalnym charakterze elementu luksusowego w człowieku, którego naturą jest cywilizacja. Taka wiedza pochodzi z najbardziej prymitywnych i nagich, z najbardziej wysublimowanych i awanturnych doświadczeń, z codziennej praktyki i z momentów nadzwyczajnych, i wraz z innymi historycznymi osadami doświadczenia gatunkowego weszła do mitów, wierzeń religijnych i poglądów filozoficznych, do wszelkich postaci ducha obiektywne; wiemy o niej abstrakcyjnie tylko to, że nie może być abstrakcyjna.

Także stąd może się brać siła tradycji historycznej; nie możemy się jej pozbyć nawet wtedy, gdy chodzi akurat o to, żebyśmy dzięki historycznej samorefleksji uwolnili się od irracjonalności czystego obowiązywania tych czy innych tradycji, właśnie od historii jako historii naturalnej. Löwith natomiast, jak na ironię, jest zgodny z młodohegłowską krytyką religii w tym, że epoka pochrześcijańska może po prostu przekreślić chrześcijaństwo: jednym susem przeskoczyć tradycję myślenia w kategoriach historii zbawienia oraz rozumową pretensję jego zsekularyzowanego motywu i przez to znieść (w sensie prostej negacji) hermeneutyczną bazę naszego samorozumienia. Co więcej, Löwithowska krytyka młodoheglistów, wymierzona w tak u nich rozwiniętą świadomość dialektyki historii, sama jawi się jako radykalizacja młodohegłowskiej krytyki religii<sup>17</sup>; a jego apologia światopoglądu naturalnego, która ma wymiar kosmologiczny, byłaby już zawarta w antropologii Feuerbacha – gdyby tylko Feuerbach pomyślał filozoficznie.

## V

Krytyczna konfrontacja z Löwithem, poza oporami wynikającymi z tego, że obcuje się z górującym umysłem, napotyka pewną specyficzną trudność. Zanim wysunie się argument, odczuwa się niepokój, czy Löwith już go wcześniej nie zanalizował i nie sformułował dużo lepiej. Jego krytycy poruszają się na gruncie przez niego samego przygotowanym. Podam przykład. Trzymanie się klasycznego pojęcia filozofii i kosmologicznego światopoglądu starożytności – zauważa gdzieś – jawi się naszej historycznej świadomości jako niemożliwy powrót do greckiego świata, gdzie istnieli jeszcze niewolnicy i ludzie wolni, ignoranci i filozofowie. Studiując myśl Löwitha, nauczyłem się, że w takim przypadku dobrze jest wziąć do siebie zarzut ignorancji i w sposób nieelegancki na retorycznie postawione pytanie wbrew obyczajowi odpowiedzieć twierdząco. Jak mało kto Löwith poznał zabiegi świadomości historycznej i jej sztuczki – oczywiście tylko po to, żeby je odrzucić; nauczył się nimi posługiwać, ale tak, jak wykorzystuje się zręczność palców nie do tego, żeby grać, lecz żeby ograć przeciwnika. Jeśli jednak tak dokładnie zna pozycje praktycznie wykorzystywanej świadomości historycznej, że trzeba być czujnym, by odpierać metakrytykę za pomocą kontrargumentów od dawna antycypowanych, to tym bardziej zdumiewa stoicki odwrót od świadomości historycznej, równie uparty jak niezapośredniczony powrót do antyku.

Regresja żywi się nieuświadomionymi lękami, nie wynika z krytycznej znajomości negowanego stadium. Dlatego nie wydałoby mi się słuszne stwierdzać tu po prostu jakiś afekt przeciwko nowoczesności i czynić go odpowiedzialnym za reakcję, której nie umie się wyjaśnić inaczej. Co prawda zdecydowane pokrewieństwo z wy-

<sup>17</sup> Charakterystyczna jest tutaj analiza w artykule pt. *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, w: *Festschrift für Gerhard Krüger*, Frankfurt 1962.



boru, łączące naszego autora z Burckhardtem, może wskazywać na czasowo ograniczony horyzont krytyczny, w jakim odrzuca się współczesność, kiedy to „nie ma już filozofów”; być może więc chodzi tylko o pogardę, jaką żywi wykształcony umysł humanistyczny dla dziewiętnastowiecznej utraty miary, o lęk arystokraty ducha przed gwałtami wieku dwudziestego. Ważniejsza wydaje mi się jednak inna wskazówka. Kiedy czytałem mowę inauguracyjną, którą Löwith wygłosił w Heidelberskiej Akademii Nauk<sup>18</sup>, a która miała charakter kunsztownej autobiografii uczonego, zafascynowała mnie spokojna logika tej filozoficznej drogi życiowej: jak to się stało, że los emigranta, *zewnątrznie* tak naznaczony politycznymi katastrofami, prowadzący go przez Rzym do Tokio, ze Wschodu na Zachód (i czy trzeba dodawać: ze Stanów Zjednoczonych do Niemiec?), *wewnątrznie* umożliwił zachowanie tożsamości osoby i ciągłości filozofowania; że nadto w takiej łupinie wczesne załączki zaowocowały rozwiniętą myślą, w ewolucji biegnącej niemal cyklicznie? Nawet jeśli uwzględni się tendencję do samostylizacji, tym bardziej uwodzicielskiej u wybitnego pisarza, ta migotliwa i głęboko sięgająca dysproporcja wymaga jakiegoś mocniejszego motywu, motywu tkwiącego w samej biografii – być może owego prywatystycznego odwrócenia się od świata polityki, które znalazło niezrównany wyraz w tym jednym zdaniu: „Niepokoje monachijskiej Republiki Rad wypędziły mnie do Fryburga, gdzie przeszedłem ściśle szkolenie fenomenologiczne u Husserla”. Klasyczny obrót sprawy.

W tym odwróceniu Löwith nie może dostrzec wyzwania nowych sytuacji i wolno mu na nie jako takie nie zważać. Nie przyjmuje do wiadomości, że zdystansowanie się od naszych *pragmata* w czystej kontemplacji obiektywnie nie jest już tak możliwe, jak było możliwe w czasach Heraklita i jeszcze Arystotelesa, w ówczesnych stosunkach. Od tamtych bezpośrednich działań, w ograniczonym i przejrzystym kręgu spraw i ludzi, namysł łatwo mógł się odrywać, żeby z kolei działanie pozwoliło się określić, jeśli nie przez sam namysł (*durch Besinnung selbst*), to przez nawyk roztropności (*durch Besonnenheit*). Dzisiaj działanie, aż po życie codzienne, zapośredniczone jest przez technikę, która ze swej strony zawiadywana przez naukę, rozwinęła moc praktyczną; działanie utraciło względną nieważkość, jeśli chodzi o skutki, i dlatego również praktycznie domaga się świadomości filozoficznej, zmusza ją do refleksji na temat dziejącej się historii. Z pewnością sto lat myślenia zaangażowanego ukazało nam w sposób odstrasający dialektykę zaangażowania, ale przez to nie otrzymaliśmy dyspensy od świadomości historycznej.

Löwith ignoruje nauki nakierowane na technikę, jeśli chodzi o ich skutki praktyczne. Zadowala się tym, by założenia filozoficzne towarzyszące teoretycznemu samorozumieniu tych nauk (rozwijanemu w ramach teorii nauki) zaliczyć do szeregu zaślepień, jaki przedstawia sobą pragmatyzacja i historyzacja naturalnego rozumienia świata – ze względów pryncypialnych bowiem nie może uznać, że stosunek mię-

---

<sup>18</sup> W: Jahresheft der Heidelb. Akad. d. Wiss. 1958/59, s. 23 i n.



dzy nauką i filozofią uległ odwróceniu; że filozofia musi podjąć praktyczne zadania, jakie nasuwają obiektywne skutki unaukowionej techniki, która stała się siłą społeczną, albo przestać o sobie myśleć jako o filozofii.

Jedynym następstwem nowoczesnej nauki, dla którego Löwith wykazuje pewne zainteresowanie, jest ekspansja w kosmos; wydaje mu się ona eksorbitalna nie tylko w dosłownym sensie, bo przez to obraz właściwy światopoglądowi naturalnemu, z Ziemią w centrum, obiektywnie wypada z ram. Ale czy nie jest tak, że w tym stadium tylko manifestuje się zmiana, która niepostrzeżenie wciąż się dokonywała, odkąd w ogóle ludzie utrzymywali się przy życiu przez pracę swoich rąk? Kiedyś Marks – Löwith dobrze zna to miejsce – zgłosił pod adresem Feuerbacha następujący zarzut:

    Nie widzi on, że otaczający go świat zmysłowy wcale nie jest mu bezpośrednio dany z wieczności, nie jest wciąż tą samą rzeczą, lecz jest wytworem [...] stanu społecznego, a to w tym sensie, że w każdej epoce historycznej jest rezultatem, wytworem działalności szeregu pokoleń, z których każde stało na ramionach poprzedniego, dalej rozwijało jego przemysł i handel, modyfikowało jego porządek społeczny stosownie do nowych potrzeb.

*ŹŁUM. ADAM ROMANIUK*