

# Józef Kożuchowski

---

## Postęp a problem końca historii : dyskusja J. Piepera z I. Kantem i filozofią postępu (J. G. Fichte, J. Görres, F. Novalis) = Progress and the Problem of the End of History : J. Pieper's Discussion with I. Kant and the Progress Philosophy

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 12, 119-138

---

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Józef Koźuchowski**

Wyższe Seminarium Duchowne  
w Elblągu

Theological Seminary  
in Elbląg

**POSTĘP A PROBLEM KOŃCA HISTORII.  
DYSKUSJA J. PIEPERA Z I. KANTEM I FILOZOFIA  
POSTĘPU (J. G. FITCHE, J. GÖRRES, F. NOVALIS)**

**Progress and the Problem of the End of History. J. Pieper's  
Discussion with I. Kant and the Progress Philosophy**

Słowa kluczowe: Pieper, Kant, filozofowie postępu, historia, antychryst, nadzieja.

Key words: Pieper, Kant, progress philosophers, history, antichrist, hope.

Streszczenie

Abstract

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak przedstawia się zagadnienie postępu oraz końca historii w myśli Kanta i tzw. filozofii postępu (Fichte, Görres, Novalis). Usiłuje to uczynić z punktu widzenia myśli Piepera – najbardziej uznanego filozofa nurtu realistycznego w XX wieku w Niemczech. Podstawową literaturą tych analiz stały się jego *dwie najważniejsze pozycje: Über das Ende der Zeit i Hoffnung und Geschichte*. Ważne uzupełnienia stanowią informacje pochodzące od prof. Bertholda Walda, najwybitniejszego ucznia Piepera i zarazem kontynuatora jego myśli. Autor zaczerpnął je z licznych rozmów i konsultacji przeprowadzonych w 2005 i 2006 r. Pozwalają one sądzić, że wiernie odczytał on spojrzenie myśliciela z Münster. Autor odwołał się również do rozpraw Kanta z zakresu filozofii dziejów: *Der Streit der Fakultäten, Das Ende aller Dinge*. Wychodząc więc z tej perspektywy i od takich danych, autor artykułu wskazuje na elementy wspólne występujące u powyższych myślicieli w spojrzeniu na problem postępu oraz końca historii. Należy do nich m.in. wiara w ciągły postęp ludzkości, przeświadczenie o pomyślnym kresie historii, możliwości zbudowania Miasta Bożego na ziemi, spełnienia siebie i swego

The present article, as the title suggests, aims at giving the answer to the question about the progress and the end of time according to Kant's ideas and to the so called progress philosophy. (Fichte, Görres, Novalis). The article tries to do it from Pieper's point of view, the most XX century recognized German philosopher of realistic current. Therefore, his two essential works: *Über das Ende der Zeit, Hoffnung und Geschichte* are the basic literature used in this analysis. Important complements are the information obtained from German professor Berthold Wald, the most distinguished Pieper's student and the continuator of his ideas. The author took them from numerous conversations with him. Berthold Wald's information ensures the author that he understood the ideas of Münster philosopher well. The article shows the facts concerning the problem of progress and the end of our history shared by above thinkers. These ideas are: the faith in continual progress of mankind, the conviction of the positive end of our history, possibilities of creating the City of God on the Earth, self-realization and fulfilling one's destination within the history and by means of human, not God's activity. The article presents all illusions of understanding the progress in this

przeznaczenia wewnątrz historii za sprawą działania człowieka, a nie Boga. Owszem, brzmi to dziś niewiarygodnie, ale oświecenie, którego wyrazicielem była myśl wymienionych filozofów, obwieszczało tak bardzo obiecujące oblicze postępu, że zapewnić on miał realizację siebie i wszystkich swych żądań oraz oczekiwań. W artykule tym wskazuje się iluzje w ten sposób rozumianego postępu, biegu dziejów i jego końca.

Idea postępu oraz rozwoju historycznego ma teologiczne źródło, a okazuje się nim pozaczasowy koniec, czyli idea Nowego Nieba i Nowej Ziemi. Zarówno Kant, jak i myśliciele postępu przejmują tę ostatnią ideę od chrześcijaństwa, nie uwzględniając jej treści. Innymi słowy, kreśląc wizje postępu, dziejów i ich końca posługują się pojęciami teologicznymi w ich nieteologicznym znaczeniu, czyli sekularyzują je. W artykule ukazana zostanie również pewna odmienność, zachodząca pomiędzy ujęciem filozofii postępu a myślą Kanta jako bardziej realistyczną, bliższą chrześcijaństwu. Podczas gdy Hegel, Fichte, Göres, Novalis nie liczą się z możliwością wewnątrzczasowego złego końca dziejów, o jakim mówi *Apokalipsa*, Kant nie wyklucza słuszności interpretacji chrześcijańskiej. Podstawowy zarzut Piepera względem koncepcji Kanta i filozofii postępu dotyczy złudnego i rodzącego rozpacz przeświadczenia, że podmiotem historii jest wyłącznie człowiek. W artykule wskazuje się na właściwą postawę w obliczu wewnątrzczasowego złego końca dziejów w postaci katastrofy, czy na nadzieję. Katastrofa bowiem poprzedza pozaczasowy koniec – Nowe Niebo i Nową Ziemię.

way, development of history and its end. The important fact is that both the idea of progress and historical development have a theological source which is an extra temporal end – the idea of New Heaven and New Earth. Both Kant and the thinkers of progress receive this idea from Christianity. However, they don't take into account the essence which links Christianity with this idea. In other words, they create the vision of progress, history and its end using theological notions in their non -theological meaning, that is secularizing them. What's more, this article will also present some dissimilarity between the formulation of progress philosophy and Kant's concept as more realistic and closer to Christianity. Whereas Hegel, Fichte, Görres and Novalis don't consider the possibility of intra temporal pessimistic end of human history, as described in *Apocalypse*, Kant doesn't exclude the rightness of Christian interpretation. The author also mentions the basic Pieper's argument against Kant's conception and progress philosophy. That is an illusory and causing despair conviction that the subject of history is only a man. Having hope for future is the right attitude towards catastrophic intra temporal and fatal end of history. However, catastrophe isn't a total end of human history because it precedes the extra temporal end – New Heaven and New Earth.

*Considering temporal and historical aspects, all true, good, beautiful and just things will never be lost.*

J. Pieper<sup>1</sup>

## Wstęp

Jak podkreśla Josef Pieper, wiara w postęp, którą akcentują Immanuel Kant i pozostali filozofowie postępu okresu oświecenia (Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel oraz Josef Görres, Friedrich Novalis), jest ciągle jeszcze jednym z najsilniejszych, przenikających do sfery praktyki, skutecznych bodźców działania w świecie. Jednakże jest to wiara nie w rozumieniu Voltaire'a, który do znamion postępu, oprócz „poprawy obyczajów”,

<sup>1</sup> „Nic nie zostanie zaprzepaszczone z tego, co w wymiarze doczesno-historycznym jest prawdziwe, dobre, piękne, sprawiedliwe” – J. PIEPER, *Hoffnung und Geschichte*, (w:) *Kulturphilosophische Schriften*, Hamburg 1999, s. 437.

zaliczał np. także *plaisirs de Paris* (rozrywki/rozkosze Paryża). W wymiarze europejskim i światowym wiara w oświeceniowe wyobrażenie postępu oraz dziejów ciągle jest wyobrażeniem obowiązującym<sup>2</sup>. Wyobrażenie to zakłada, iż „w rozumnie urządzonym świecie rozumny człowiek staje wobec zadania rozumnego kierowania swoimi własnymi zdolnościami, swoim życiem politycznym i społecznym, żywiąc zasadną nadzieję, że jest to możliwe”<sup>3</sup>. Akcentuje się tu, iż podmiotem historii jest wyłącznie człowiek i on sam władny jest doprowadzić ją do dobrego końca. Z tego powodu Pieper zauważa, że z punktu widzenia obrazu człowieka, jaki uformował chrześcijański Zachód, taka charakterystyka działania ludzkiego i historii, jeżeli nie prezentuje się jako fałszywa, to przynajmniej musi się wydawać istotnie niekompletna. Nie uwzględnia bowiem, że historyczny rozwój, postęp i dzieje ludzkie toczą się w przestrzeni relacji między Bogiem a człowiekiem. Tym samym okazuje się nietrafna, rodząc ponadto rozczarowanie, a nawet rozpacz<sup>4</sup>.

Nie dosyć realistyczne spojrzenie na historię (bieg dziejów), naiwna samo-ułuda (spotykamy ją np. u Fichtego), przesadny racjonalizm, zbytne zaufanie do rozumu i do poprzestawania na konstrukcjach myślowych, a także racje światopoglądowe (deizm), odcięcie się od danych teologicznych, optymizm będący uproszczonym spostrzeganiem dziejów określiły wizję oraz koncepcję końca historii tzw. filozofów postępu (przede wszystkim Fichtego, Hegla, Görresa, Novalisa i w dużej mierze również Kanta). Nie zaprezentowali oni jednocześnie rzeczywistych racji, dla których mieliby zasadnicze powody proklamować zarówno pomyślny bieg dziejów, jak i sam ich koniec. Nie mogli zresztą tego uczynić ze względu na przesłanki, jakie przyjęli w zarysowanym przez siebie stanowisku. Dla Piepera w każdym razie zbyt ubogie, a także zawodne okazują się same ludzkie środki wyrazu i wyrokowania o dziejach, do których ograniczyli się Fichte, Hegel, Görres, Novalis i w zasadniczej mierze również Kant. Wynika to nie tylko stąd, że dziejów jako obszaru ludzkiego działania nie sposób w zasadzie przewidzieć, choć Kant i myśliciele postępu uważają, iż jest odwrotnie, sądzą zresztą, że to właśnie czynią. Zdaniem Piepera nasze spojrzenie w tym względzie, o ile jest właściwe, powinna przenikać i ożywiać nadzieja. Nadziei zaś nie osadzamy w ludziach, lecz przede wszystkim w Bogu. On bowiem zna nie tylko bieg dziejów, lecz również go określa na gruncie swej wiedzy. Natomiast w przeświadczeniu Fichtego i Hegla, Görresa, Novalisa historię konstruują ludzie władni przewidzieć jej pomyślny koniec. Wprawdzie Kant nie wyklucza myśli przeciwnej, ale pozwala mu ona raczej żywić nadzieję, aniżeli być pewnym pomyślnej przyszłości i szczęśliwego

<sup>2</sup> J. PIEPER, *Über das Ende der Zeit*, (w:) *Kulturphilosophische Schriften*, s. 350.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 350.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 338–345, jak również na podstawie autoryzowanej rozmowy przeprowadzonej przez autora z B. Waldem we wrześniu 2005 r. w Munster.

końca historii. Kto zaś ufa, ten w jakimś sensie przejawia religijne rozumienie dziejów i deklaruje, że ich przyszły kształt nie zależy wyłącznie od ludzi<sup>5</sup>.

Spojrzenie na dzieje i ich ostateczny koniec Kanta, Fichtego, Hegla oraz dwóch wymienionych chrześcijańskich filozofów, Görresa i Novalisa, cechuje optymizm. Nakazuje on im sądzić, że ludzkość zmierza ku lepszym czasom, osiągnie spełnienie wewnątrz historii, a kres jej dziejów okaże się dobry. Podkreśliśmy, iż typu optymizm zaczął dochodzić do głosu w epoce renesansu. Ów uproszczony optymizm ma u swych podstaw, zdaniem Piepera, rozpacz, skoro wyklucza się wpływ opatrności Bożej na oblicze historii<sup>6</sup>.

Trzeba jednocześnie podkreślić, iż z wielu względów Kantowską koncepcję dziejów wyróżnia wielkość i doniosłość. Taką jawi się zwłaszcza w porównaniu z ujęciem reprezentowanym przez pozostałych tzw. myślicieli postępu. Kanta nie cechuje ten niezbity optymizm i pewność, które pozwoliłyby widzieć przyszłe dzieje ludzkości oraz ich finał jako pomyślne. Obca mu jest również całkowicie rozpacz, jaka dochodzi do głosu u Kierkegaarda. Myśliciel z Królewca dostrzega powody upoważniające go, by twierdzić, że w tej materii może przypaść nam w udziale diametralnie przeciwne doświadczenie w postaci katastrofy. Właściwa dla jego postawy w stosunku do końca historii okazuje się raczej nadzieja. Wizję taką mógł żywić dlatego, ponieważ poważnie brał pod uwagę spojrzenie objawienia. Tak czy inaczej Kantowska koncepcja dziejów jawi się jako w większym stopniu zgodna z rzeczywistością, bardziej realistyczna oraz bliższa duchowi chrześcijańskiej teologii dziejów aniżeli np. Hegla, Fichtego, Görresa i Novalisa. Tym niemniej właściwego odniesienia do historii i jej kresu nie może wyznaczać optymizm typowy dla stanowiska tych myślicieli. Odniesienie takie określić winna nadzieja. Akcent, jaki Pieper kładzie na rolę nadziei jako właściwej wykładni relacji do przyszłości i ostatecznego jej finału, odpowiada jego rozumieniu dziejów, zgodnie z którym określają je nie tylko wolne decyzje ludzkie. Kieruje nimi bowiem i używa im sensu opatrność Boża<sup>7</sup>.

## Idea postępu a chrześcijańska wizja historii

Pojęcia „postęp” i „rozwój historyczny” nie są tożsame treściowo. Obu pojęć używają Kant i myśliciele postępu, ale mają one u nich identyczny wydźwięk.

Niewątpliwie z punktu widzenia starożytności nie można mówić o rozwoju historycznym i postępie. Starożytność rozumiała historię jako cyrkulację (bieg okrężny) na podobieństwo zjawisk w naturze. Według Arystotelesa zdarzenia historyczne przebiegają w ten sam sposób jak procesy natury i to ciągle się

<sup>5</sup> Ibidem, s. 333–347.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 340–344.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 314–315, a także na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

powtarza. Dzieje się tak nawet w odniesieniu do poglądów ludzkich, które powtarzają się nie raz, nie dwa, nie kilka, lecz nieograniczoną ilość razy<sup>8</sup>.

Odnotować musimy teologiczne źródła idei postępu. Odejście człowieka od Boga, stanie się człowiekiem przez Boga i powrót ludzi do Boga (idea Nowej Ziemi i Nowego Nieba) stanowi przesłankę idei postępu. Tymczasem filozofia nowożytna tę teologiczną ideę przyjęła, nie uwzględniając jej chrześcijańskiej interpretacji. Nowożytność pod pewnym względem zsekularyzowała ideę powrotu człowieka do Boga, czyli ideę dobrego końca, tzn. pozaczasowego końca dziejów historii, którego autorem jest sam Bóg. Oznacza to, że uciekła się do naturalnego wyjaśnienia, w świetle którego ludzkość w ogóle znajduje się w nieustannym procesie coraz wyższego rozwoju. Na takie myślenie wpływ miał rozwój poznania wyrosłego z nauk szczegółowych, jaki dokonuje się od czasów renesansu. Pozwoliło to twierdzić, iż na końcu ludzkiej historii zapanuje stan powszechnego pokoju, a wszelkie oczekiwania człowieka zostaną spełnione.

Podkreślmy jeszcze raz, omawiani tu nowożytni myśliciele postępu chrześcijańską ideę Nowego Nieba i Nowej Ziemi pojmują w ten sposób, jakby człowiek sam mocą swych sił i zdolności potrafił tę ideę zrealizować. Innymi słowy, zauważają oni tylko jedną linię rozwoju historycznego i postępu, eliminując negatywne elementy chrześcijańskiej wizji historii (w postaci złego końca tej historii, panowania antychrysta). Tymczasem z chrześcijańskiego punktu widzenia trzeba mówić nie o jednej, ale o dwóch liniach postępu. Jedna to rezultat działania ludzkiej wolności. Nie prowadzi do takiego końca dziejów, który owocowałby sprawiedliwością, pokojem, dobrem, porządkiem. Przeciwnie – zmierza do złego końca i panowania antychrysta. Drugą określa się pojęciem opatrności. Podkreśla ona działanie Boga w historii i wskazuje, że u jej kresu, tzn. wtedy, gdy zło osiągnie swój szczyt możliwości, Bóg taki koniec odwróci, stwarzając Nowy Początek z człowiekiem i czyniąc Nowe Stworzenie.

Idea postępu czy też idea historycznego rozwoju wyklucza linię działania Boga, a widzi tylko linię aktywności człowieka. I ta ostatnia miałaby zapewnić dobry koniec, a nie Bóg. Dwie linie chrześcijańskiej wizji obrazują dwa symbole i dwa wielkie obrazy. Pierwszą, będącą owocem działania człowieka, symbolizuje antychryst, a drugą, którą stanowi rezultat boskiego działania, ilustruje Nowe Jeruzalem<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 328; na podstawie autoryzowanej rozmowy telefonicznej z prof. Waldem, kwiecień 2006.

<sup>9</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, maj 2006.

## Doniosłość i wielkość spojrzenia Kantowskiego w kwestii przyszłości rodzaju ludzkiego i końca dziejów

Zdaniem Piepera Kant spośród wszystkich innych myślicieli jest nie tylko dlatego ważny, że nadal okazuje się sztandarową postacią określającą atmosferę współczesnego myślenia<sup>10</sup>. Wynika to również z kilku innych powodów. Pierwszym z nich jest to, że teoria postępu w jego dziele jawi się jako najbardziej zróżnicowana. Drugi wiąże się bezpośrednio z tym, że Kant w swojej interpretacji dziejów odsłonił drugą ich stronę, tzn. w odróżnieniu od ludzi bezproblemowo wierzących w religię postępu jest zaniepokojony argumentami przeciwnymi. Kant akcentuje, iż możliwe jest utworzenie takiego społeczeństwa obywatelskiego w którym panuje prawo i obowiązuje doskonała konstytucja. Jednocześnie nie bez ironii zapytuje, czy taka perspektywa nie jest tylko snem filozofów oraz czy z tak wypaczonego drewna, jakim jest człowiek, można wykonać cokolwiek prostego? Wreszcie trzeci powód wynika stąd, iż Kant nie pomija w swych rozważaniach na temat końca historii żadnego z fundamentalnych elementów eschatologii chrześcijańskiej, czyli takich prawd jak: Królestwo Boże, panowanie antychrysta, Nowe Niebo, Nowa Ziemia itd. Wprawdzie używa ich, ale w znaczeniu zupełnie nieteologicznym<sup>11</sup>.

Jednocześnie, zdaniem Piepera, nie należy wykluczać, że Kant wzmógł postawy typowe dla oświecenia. Mimo bowiem argumentów podważających optymistyczną wizję przyszłości rodzaju ludzkiego, podtrzymał rozpacziwą ideę samorealizacji człowieczeństwa wewnątrz historii (samorealizacji takiej, która wykluczała udział łaski objawienia) i przez to dał nowy impuls oświeceniowej interpretacji wiedzy<sup>12</sup>.

## Optymizm Kanta w kwestii przyszłości rodzaju ludzkiego i pomyślnego końca historii

Kant w wieku sześćdziesięciu lat wypowiedział się o dziejach, publikując traktat *Idee powszechnej historii*. To prawda, że problem końca historii Kant, zdaniem Piepera, wyraźnie postawił w kilku późniejszych pracach. Tym niemniej w tych ostatnich spotykamy kilka aspektów zarysowanych już w pierwszym traktacie<sup>13</sup>.

Wiele przemawia za tym, iż utworzenie takiego społeczeństwa obywatelskiego, w którym panuje prawo i obowiązuje doskonała konstytucja, traktował

<sup>10</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 338.

<sup>11</sup> J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 402.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 338-339; J. Pieper, *Hoffnung...*, s. 401-404.

<sup>13</sup> I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Leipzig 1992, s. 82-84.

Kant jako bardzo możliwe, jakkolwiek w sposób przybliżony. Charakterystyczne, że mówiąc o postępie, nie uwzględniał jego nieuchwytnego rodzaju (dziedziny jakości moralnych). Miał bowiem na myśli postęp w obszarze historii konkretnej, politycznej<sup>14</sup>. Owszem, aktualna rzeczywistość na polu polityki zdaje się podważać oczekiwania tego człowieka oświecenia. Zresztą wyraża się on bardzo sceptycznie o ówczesnej polityce państw (zwłaszcza Niemiec, Francji, Anglii). Kraje te, prowadząc wojny, zachowują się jak osoby pijane, biją się, ranią, wyrządzają sobie krzywdy, które później muszą rekompensować. Kant jest sceptyczny wobec wyobrażenia, zgodnie z którym można osiągnąć pokój i inne korzyści drogą wojny. Politycy przypominają lekarza, który pacjentowi obiecuje ustawiczną poprawę zdrowia, tymczasem pacjent mimo stwierdza, iż umiera z powodu poprawy zdrowia<sup>15</sup>.

Niezależnie od tego Kant sądzi, iż można przepowiedzieć, także bez odwoływania się do jasnowidztwa, że postęp ludzkości zmierza ku lepszemu. Trudno wprost uwierzyć, jak mógł ten krytyczny myśliciel, który ograniczył dziedzinę ludzkiego poznania, uważać powyższe stwierdzenie za ścisłą teorię<sup>16</sup>. Kant naprawdę jednak wierzył w dobry koniec historii. Okazuje się więc, że teoria postępu określa u niego wyobrażenie o historycznej przyszłości, a także o końcu dziejów. A zatem, według myśliciela z Królewca, na polu rzeczywistości politycznej spodziewać się można ciągłych pozytywnych zmian<sup>17</sup>. „Rodzaj ludzki zawsze zresztą był na drodze postępu ku lepszemu i nadal tak będzie. Stopniowo zmniejszać się będzie użycie przemocy ze strony panujących i wzrośnie respekt względem prawa. Największą przeszkodę moralności, mianowicie wojnę, ludzie będą zmuszeni widzieć coraz bardziej ludzką, potem rzadszą, aż w końcu ona zaniknie”<sup>18</sup>.

## Królestwo Boże na ziemi – religia rozumu – rewolucja

*Budowanie Królestwa Bożego,  
połączone z uwalnianiem się od wiary Kościoła,  
przyspieszają rewolucje.*

I. Kant

Z teorią ciągłego postępu ludzkości i pomyślnego końca historii ściśle się łączy, według Kanta, idea zbudowania Królestwa Bożego na ziemi<sup>19</sup>. „Praw-

<sup>14</sup> J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 404–405.

<sup>15</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 342; a także na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

<sup>16</sup> J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 401–404.

<sup>17</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 341.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 341–342.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 339–341.



dziwe przeświadczenie myśliciela z Królewca lub raczej jego przeniknięta rozpaczą nadzieja jest tego typu, że rodzaj ludzki dokonuje ciągłego postępu na drodze do naturalnego końca, do wewnątrzhistorycznego, budowanego stopniowo w oparciu o historyczne siły Królestwa Bożego na ziemi. W Królestwie tym zapanuje wieczny pokój, wszelkie ziarna całkowicie się rozwiną, a rodzaj ludzki tutaj na ziemi spełni swe przeznaczenie”<sup>20</sup>.

Królestwo to Kant rozumie osobiwie. Samo stopniowe przechodzenie wiary Kościoła w czystą religię rozumu (ściśle związane z tłumieniem tej pierwszej przez drugą) oznacza podążanie w jego kierunku. Jeżeli przechodzenie to zdobędzie sobie prawną aprobatę, czyli akceptację taką, z jaką spotkało się w okresie rewolucji francuskiej, wówczas, według Kanta, słusznie można sądzić, iż przybliżyło się Królestwo Boże. Jednakże każda rewolucja przyspiesza powyższy proces historyczny. Wiara Kościoła oznacza zaś wiarę przeżywaną kultycznie, opartą na objawieniu zakomunikowanym w historii. Wiara czystej religii okazuje się samą wiarą rozumu (tzn. cieszącego się całkowitą autonomią), a będąc bez kultu, sprowadza się do moralności.

Człowiek wierzący, jak słusznie podkreśla Pieper, nie bez wstrząsu spostrzeże u Kanta wypaczone rozumienie jednego z fundamentalnych pojęć nowotestamentalnego objawienia, którym jest zwłaszcza Królestwo Boże. Zostaje ono bowiem sprowadzone do płaskiej konstrukcji myślowej<sup>21</sup>.

## **Dlaczego spojrzenie Kanta na koniec historii jest bardziej rzeczywiste aniżeli Kierkegaarda?**

Według S. Kierkegaarda oszukany jest kimś mądrzejszym aniżeli nieoszukany. Zdaniem Piepera Kierkegaard w ten sposób akcentuje świadomość wyższości nad oświeceniem. Nie bez podstaw patrzy krytycznie na ten prąd myślowy, jeżeli ocenia go jako samooszukiwanie się człowieka. W opinii duńskiego myśliciela oświecenie postawiło rozum w miejsce rzeczywistej egzystencji człowieka<sup>22</sup>. Rozum bowiem spostrzega jako nieśmiertelny, nieskazitelny, wolny od popadania w błędy. Tymczasem dla Kierkegaarda rozum prezentuje się zupełnie odwrotnie, czyli jako śmiertelny i posiadający braki.

Jednocześnie ta świadomość wyższości Kierkegaarda w stosunku do oświecenia w ocenie Piepera kryje w sobie coś głęboko niestosownego. Trzeba bowiem podkreślić, iż niewzruszona wiara Kanta w postęp i dobry koniec historii wypływa ze źródeł, które w zasadzie są religijne. Wprawdzie prawdziwy ich sens stał się dla myśliciela z Królewca niewidoczny, a być może nawet go

<sup>20</sup> Ibidem, s. 346.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 340–347.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 343.

sobie nie uświadamiał, tym niemniej przynależy do prądziejstwa właściwej ludzkiej mądrości<sup>23</sup>. Optymizm Kanta, który każe mu wierzyć w pomyślny koniec historii, wykazuje związek z rzeczywistą nadzieją człowieka, jaką jest zbawienie. Wprawdzie tego dobrego końca historii Kant nie przewiduje jako faktu pewnego i niezbitego. Raczej wyraża nadzieję, że on nastąpi. Prawdą jest jednakże to, że ten, kto ufa, ma w pewnym sensie udział w religijnym rozumieniu historii<sup>24</sup>. Kieruje się on bowiem przeświadczeniem, że tego, co stanowi przedmiot jego nadziei, nie może po prostu spowodować, wyprodukować, stworzyć<sup>25</sup>. Lepiej zrozumiemy ten fakt, gdy uprzytomnimy sobie, że po Kancie, Fichte i Hegel traktowali historię jako coś, co sam człowiek potrafi konstruować. Dlatego w ich myśli nie ma miejsca na nadzieję.

Stanowisko Kierkegaarda w porównaniu do Kanta okazuje się pesymistycznym widzeniem biegu dziejów. Wynika bowiem z niego, że nie ma w ogóle podstaw, aby żywić nadzieję. Spojrzenie takie wskazuje na odejście od tych źródeł, z których Kant czerpał swoją wiarę w postęp ludzkości, czyli od religii. Tym samym, według Piepera, stanowisko duńskiego myśliciela jawi się jeszcze w większej mierze obce rzeczywistości aniżeli naiwnie prezentująca się wiara Kanta w postęp<sup>26</sup>.

## Koniec historii spowodowany przez ludzi a możliwość wystąpienia antychrysta

Kant rozważał z całą powagą, jak podkreśla J. Pieper, możliwość zniekształconego, „przeciwego naturze” końca historii w postaci katastrofy, czemu daje wyraz m.in. w traktacie *Das Ende aller Dinge*<sup>27</sup>. Jakkolwiek przedstawiał go na wpół żartobliwie, uznał za możliwy do wyobrażenia. Zabrzmiał to dosyć zaskakująco, ale gdyby tego rodzaju koniec miał miejsce, wówczas spowodowany byłby przez samych ludzi. Koniec taki łączyłby się bezpośrednio z faktem panowania antychrysta. Dodajmy w tym miejscu, iż dla Fichtego i Hegla istnienie antychrysta jawi się jako bezsens. Tymczasem Kant wyraził się w przeciwny sposób, stwierdzając, że nie jest rzeczą sprzeczną istnienie realnej, historycznej postaci antychrysta.

Zdaniem myśliciela z Królewca antychryst wtedy rozpocznie swe rządy oparte na strachu, egoizmie, interesowności, gdy chrześcijaństwo się przeżyje dla większości ludzi, tzn. przestanie być uważane za godne miłości i dlatego

<sup>23</sup> Ibidem, s. 343; a także na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

<sup>24</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

<sup>25</sup> J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 385–387.

<sup>26</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

<sup>27</sup> I. KANT, *Das Ende aller Dinge* (w:) *Kant's Werke*, Berlin und Leipzig 1923, s. 327.

ostatecznie odrzucone. Zdaniem Kanta stanie się to wtedy, gdy chrześcijaństwo sprzeniewierzy się swej własnej istocie. Doprowadzi to do złego końca wszystkich rzeczy. Jak słusznie zauważa Pieper, *Apokalipsa* mówi na ten temat coś przeciwnego aniżeli oświeceniowy myśliciel. Kościół będzie tracił sympatię przeważającego grona ludzi z tego powodu, że nie zaprzestał realizować swojej misji w czystej postaci. Kant musiałby konsekwentnie powiedzieć, że wielkie odstępstwo ludzi od Kościoła ma usprawiedliwienie. *Apokalipsa* natomiast ukazuje masową ucieczkę z Kościoła jako potwierdzenie jego prawdy. Dla oświeceniowego filozofa jest to oczywiście myśl niezrozumiała, aby można było zwalczać prawdę, dlatego że jest prawdą. A przecież nie powinno to dziwić, skoro psalmista przepowiedział: „Nienawidzą mnie bez powodu”.

Dodajmy jeszcze, iż według Kanta winnymi sprowadzenia na świat antychrysta mogą okazać się kapłani, jeżeli przestrzeganie wiary czynią istotnym obowiązkiem. Powinni bowiem przestać w swym nauczaniu na gorącym poleceniu zasad moralnych<sup>28</sup>.

## **Dlaczego Kant miał złudne wyobrażenie przyszłości rodzaju ludzkiego?**

Kant na postawione przez siebie pytanie: „Czy rodzaj ludzki kroczy wciąż ku lepszemu?”, rozważał możliwość udzielenia trzech odpowiedzi. Uwzględnił więc po pierwsze – ustawiczny rozwój, po drugie – ciągły upadek, po trzecie – regres ku gorszemu. Jednocześnie wykluczył absolutnie „ciągły upadek” i ewentualne samozniszczenie ludzkości. Jego zdaniem samozagłada gatunku ludzkiego nie wchodzi po prostu w rachubę.

Jednakże od czasu Hiroszimy wyobrażenie, że ludzkość mogłaby siebie samą zniszczyć, jest nie tylko możliwe myślowo, nie tylko stało się przedmiotem dyskusji, lecz okazuje się kwestią bezpośrednio palącą. Owszem, za życia Kanta samozagłada człowieka znajdowała się faktycznie poza sferą konkretnej możliwości, nie dałoby się jej urzeczywistnić z czysto technicznego punktu widzenia. Kant miał więc powody, aby prezentować optymistyczną wizję rodzaju ludzkiego.

Natura człowieka nie zmienia się. Czyżby Kant nie zauważał tendencji destrukcyjnych, skoro sądził, że ludzkość czynić będzie ciągłe postępy? Otóż, jak wynika z niniejszych analiz, na obronę Kanta przemawia to, że mógł łatwiej ulec złudzeniu niż my dzisiaj. Wszakże błąd, jaki w związku z tym popełnił, pozostaje błędem<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 344–346.

<sup>29</sup> J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 376–377.

## Religijne źródła myśli oświeceniowej Kanta a nadzieja

Oświecenie ostatecznie ma religijne źródło (przynajmniej u Kanta). Nadzieja na dobry koniec dziejów wewnątrz czasu jest wykreowana przez chrześcijańską nadzieję na zbawienie historii. Takiego końca historii nie przewiduje Kant jako pewnego i niezbitego faktu. Żywi bowiem nadzieję na jego realizację. Ten zaś, kto ufa, ma w pewnym sensie udział w religijnym rozumieniu historii<sup>30</sup>. Nadzieja i zaufanie czynią coś, czego nie można samemu sprawić<sup>31</sup>. Tymczasem Fichte i Hegel – przeciwnie niż Kant – traktują historię jak rzeczywistość możliwą do wykreowania, czyli coś, co człowiek sam potrafi konstruować. Dlatego w ich filozofii nie ma miejsca na nadzieję<sup>32</sup>.

### Dlaczego spojrzenie Kanta na koniec historii przewyższa wizję oświeceniową?

Myśl Kanta przewyższa filozofię oświecenia (Hegel, Fichte, Novalis, Gores), ponieważ nie reprezentuje typowego dla niej prostego, płaskiego i w zasadzie prostackiego wyobrażenia historii. Kant nie jest tak na wskroś racjonalistyczny i optymistyczny. Ten ironiczny i lekko sceptyczny sposób, w jakim wypowiada się o końcu wszystkich rzeczy, stanowi dla Piepera pozytywny znak, że w tych kwestiach Kant nie okazuje się tylko racjonalistą, przeciwnie – dostrzega ograniczenia rozumu. A zatem ujawnia się u niego jeszcze do pewnego stopnia niepewność i otwartość na takie rozumienie historii, które wykracza ponad spojrzenie oświecenia. Można powiedzieć, że wizja historii Kanta naznaczona jest jeszcze religijnym punktem widzenia. Kant wie o tym, że kwestie związane z końcem historii należą do teologii i nie można ich interpretować na sposób racjonalistyczny. Nie podziela niewzruszonego optymizmu oświecenia. Przekonujemy się o tym w jego uwagach wstępnych do *Wiecznego pokoju*. Poznajemy w nich pewnego holenderskiego właściciela karczmy opatrzonej szyldem z napisem: „Ku wiecznemu pokojowi”. Wydzwięk tego napisu jest ironiczny. Nie wiadomo ostatecznie, jaki rodzaj pokoju zakłada się tutaj: pokój na cmentarzu czy też niebieski pokój. Pozostaje też rzeczą dyskusyjną, do kogo miałby się odnosić ten satyryczny napis: czy do ludzi w ogóle, czy w szczególności do głów państw. Wszystko to wskazuje, że Kant – zdaniem Piepera – w swym spojrzeniu na historię jest ambiwalentny. Nie

<sup>30</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

<sup>31</sup> J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 388.

<sup>32</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

jawi się jako typowy człowiek oświecenia; tkwi w nim coś więcej, a mianowicie sceptycyzm względem oświecenia. Dlatego nie można czytać Kanta w tak uproszczony sposób, jak to się często zdarza<sup>33</sup>.

## **Dlaczego u Kanta nadzieja jest przeniknięta rozpaczą?**

Jak podkreśla Pieper, nadzieja u Kanta nacechowana jest rozpaczą, a jej źródła są natury metafizycznej<sup>34</sup>. Kant wprawdzie posiada nadzieję na dobry koniec dziejów, ale nadzieja ta nie ma swego uzasadnienia. Owszem, w pewnym sensie dochodzi ona u niego do głosu, ale z wykluczeniem zaufania w przesłanie objawienia. A zatem w tym sensie nadzieja jest przeniknięta rozpaczą. Kant pragnie wierzyć w pomyślny koniec historii, lecz tak naprawdę nie ma on do tego rzeczywistej podstawy. Stanowisko myśliciela z Królewca jawi się jako ambiwalentne, a w każdym razie nie ulega wątpliwości jego dwuznaczność, skoro z jednej strony ma on nadzieję na pomyślny koniec historii, a z drugiej – spostrzega, że być może nigdy on nie nastąpi. Odróżnia to Kanta od Fichtego i Hegla. Ci dwaj nie mają wątpliwości, że ten dobry koniec z pewnością nastąpi. Ich zdaniem nie trzeba tu odwoływać się do zaufania względem Boga. Rozum sam z pewnością jest w stanie wyrokować w tej kwestii. Kant tymczasem wprawdzie ma nadzieję, że tak będzie, ale nie przejawia tej pewności, jaką wykazują się Fichte i Hegel opierający się w swej argumentacji na wiedzy rozumu<sup>35</sup>.

## **Czym są u Kanta metafizyczne źródła nadziei przeniknięte rozpaczą?**

Kant posiada ostatecznie deistyczne pojęcie religii. Bóg nie jest już dla niego istotą żyjącą, czyli istotą, która działa w historii. Okazuje się tylko konieczną ideą i przesłanką rzeczywistości. Kant jednakże nie spostrzega już Boga jako opatrności działającej w historii. Zrezygnował zatem nie tylko z pojęcia Boskiej opatrności, lecz także w pewnym sensie z samej wiary. Dla Kanta istnieje wyłącznie ludzkie działanie, które traktuje jako ambiwalentne. Wierzy, że zaowocuje ono szczęśliwym końcem dziejów, ale też nie wyklucza przeciw-

<sup>33</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 342–346; idem, *Hoffnung...*, s. 402–404; a także na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

<sup>34</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 343.

<sup>35</sup> J. PIEPER, *Hoffnung...*, s. 400–405; na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

nego rezultatu. Warto podkreślić takie jego rozumienie – w odróżnieniu do spojrzenia Fichtego i Hegla. Według nich można z całą pewnością wiedzieć, że historia zmierza do swego pomyślnego końca<sup>36</sup>.

## Przebieg dziejów i obraz ich końca

*J. W. Fichte przeczenia możliwości rozumu.*  
J. Pieper

Fichte w przeciwieństwie do Kanta absolutnie nie wątpi w to, że można w sposób pewny zgłębić bieg historii. Świadczy o tym następujące stwierdzenie: „Filozof, który chce właściwie scharakteryzować swój wiek, musi po prostu *a priori* przeniknąć i zrozumieć wszystkie możliwe epoki”<sup>37</sup>. Zdaniem Piepera w tak pretensjonalny sposób Kant nigdy się nie wyraził. Wszakże powyższy pogląd Fichte rzeczywiście zaprezentował w pierwszym z siedemnastu wykładów pt. *Zasadnicze cechy obecnego wieku*, które wygłosił w latach 1804–1805 w Berlinie (gdy miał 42 lata).

Rzeczywiście Fichte zakłada istnienie dostępnego nam, a przede wszystkim znanego jemu samemu planu świata, tzn. biegu dziejów. Ten ostatni można nie tylko zrozumieć w jego jedności, ale również wyprowadzić z niego główne epoki oraz uchwycić związek między nimi. Jak podkreśla Pieper, wszystko to uznać należy za wymysły poetyckie, a w każdym razie zdumiewające konstrukcje. Niestety, nie wolno zapominać o tym, jak dalekosiężny wpływ miały one w dziedzinie ideologii politycznych i utopii<sup>38</sup>.

Punktem wyjścia rozważań Fichtego na temat końca dziejów jest pytanie o cel ziemskiego życia. Otóż cel ten sprowadza się do tego, że ludzkość kształtuje wszelkie swe stosunki na fundamencie wolności i rozumu. Stosownie do takiej tezy w dziejach ludzkości można, zdaniem niemieckiego idealisty, wyróżnić dwie główne epoki. Pierwsza to ta, w której gatunek ludzki wprawdzie istnieje, ale nie kieruje się w kształtowaniu swych relacji wolnością i rozumem. W drugiej epoce natomiast ludzkość już nie tylko istnieje, ale organizuje wzajemne relacje na gruncie rozumu i wolności.

<sup>36</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

<sup>37</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 347. Spojrzenie Kanta na bieg dziejów cechuje wprawdzie optymizm, niepozbawiony jednakże elementów pewnego zaniepokojenia i wątpliwości. Tutaj ma swoje źródło, jak podkreśla J. Pieper, u Kanta ironiczna samorelatywizacja i realistyczne skomplikowanie własnej teorii.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 347. Rzeczywiście myśl Fichtego oddziaływała negatywnie w polityce, jako że inspirował się nią narodowy socjalizm – wiadomo, z jakim skutkiem. Por. W. TATARKIEWICZ; *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1998, s. 206.

Jak podkreśla J. Pieper, według Fichtego cel ziemskiego życia, a tym samym jego koniec rzeczywiście się ukaże, a ludzkość osiągnie wyższe sfery wieczności. Zakłada to wszakże, że ludzkość stosować się będzie do rozumu kierującego się prawidłami nauki tak długo, aż stanie się doskonałym odzwierciedleniem swego wiecznego praobrazu nakreślonego przez rozum. Koniec dziejów będzie epoką logiki oraz „epoką, w obrębie której ludzkość pewną i niezawodną dłońią sama siebie wzniesie do poziomu, w którym okaże się pełnym odzwierciedleniem rozumu; epoka ta ujawni się w ten sposób jako stan uprawomocnienia i uzdrowienia”<sup>39</sup>. Dzieje ludzkości zatem dla Fichtego okazują się stopniowym zbliżaniem się gatunku ludzkiego do wiecznego praobrazu, który rozum stworzył sam<sup>40</sup>. Jeżeli ludzkość uzyska tę harmonię i tę zgodność z wiecznym praobrazem, z tym, o czym rozum wie *a priori*, wówczas można będzie mówić o tym, że koniec czasu został osiągnięty<sup>41</sup>.

Szczegółowość koncepcji Fichteńskiej polega na tym, że wyobrażenie stanu końcowego dziejów ludzkich łączy z całkowicie negatywną oceną teraźniejszości. Tymczasem od renesansu schematem myślowym stało się to, że aktualną epokę interpretowano jako najwyższe stadium postępu. Nawet Kant w tym względzie nie stanowił żadnego wyjątku<sup>42</sup>. „Jeżeli pytamy się teraz, która ze znanych epok w historii prezentuje się jako najlepsza, to nie mam wątpliwości, aby stwierdzić, że jest nią obecna. Dopiero bowiem w dzisiejszej wykładni religii ziarno prawdziwej wiary religii może się rozwijać bez przeszkód”<sup>43</sup>.

Fichte natomiast, który w tym kontekście swych rozważań (na podstawie skonstruowanego przez siebie schematu) dzieje ludzkości tym razem podzielił na pięć epok, charakteryzuje własną epokę (jego zdaniem aktualnie trzecią) jako stan całkowitej grzeszności, absolutnej obojętności względem wszelkiej prawdy i braku jakichkolwiek związków (powiązań). Dodajmy, że stan końcowy dziejów, tzn. stan doskonałego uprawomocnienia, realizuje się, według Fichtego, pośród walk. W ocenie Piepera lekkomyślność niemieckiego idealisty kazała postawić tego typu diagnozę. Jak podkreśla bowiem sam Fichte: „Nie pytamy się o to, czy kwestia, o której tu mówimy, może mieć miejsce, czy też nie. Gdyby nie odpowiadała rzeczywistości, znaczyłoby, że nie żyjemy w trze-

<sup>39</sup> Ibidem, s. 348.

<sup>40</sup> Dla Fichtego, podobnie jak dla Hegla, rozum jest tym, co najwyższe. Rozum nie jawi się jako indywidualny rozum, który posiada każdy z nas. Jeśli mówi się o rozumie, wtedy ma się na myśli poszczególną osobę. Tymczasem rozum u Fichtego nie okazuje się tym, co człowiek posiada jako indywidualum. Rozum ten jawi się jako wspólny wszystkim innym ludziom, a nawet Bogu. Jest on uniwersalną zdolnością do poznawania. U Fichtego zdolność ta sięga tak dalece, że można z góry poznać nawet historię i jej prawa. W taki sam sposób rozum spostrzegać będzie Hegel. Na podstawie rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

<sup>41</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.

<sup>42</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 348.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 348-349.

cim wieku<sup>44</sup>. Jeszcze bardziej osobiście wypowiedział się na ten temat Fichte w *Mowach do niemieckiego narodu*, wygłoszonych w latach 1807–1808, w których podkreślił m.in.: „Trzeci wiek doskonale przebiegł w ciągu trzech lat i już się zakończył, wprawdzie tylko w Niemczech”<sup>45</sup>.

## Przesadny optymizm i samoułuda Fichtego na tle ujęcia Kanta

Fichte zakłada, że rozum sam przeniknie prawo dziejów i cały ich przebieg. Jego możliwości sięgają tak daleko, że jest w stanie uczynić to *a priori*. Naturalnie nie posiadamy żadnego doświadczenia przyszłości. Tym niemniej Fichte twierdzi, a za nim powtarza to samo Hegel, że możemy mieć o niej wiedzę, ponieważ i ta ostatnia podlega ostatecznie prawu, które rozum człowieka rozpoznaje<sup>46</sup>. Jest to ta sama idea, jaką spotykamy później u Marksa.

Kant, zdaniem Piepera, nie był zdolny widzieć kompetencji rozumu w tak uproszczonej i prymitywnej formie, jak spostrzegał ją Fichte. Dlatego ze sceptycyzmem patrzył na możliwości wypowiedzenia się w sposób ostateczny o przyszłości rodzaju ludzkiego oraz końcu dziejów. Tym należy tłumaczyć pewne niezdecydowanie, ironię, rezerwę, jakie dochodziły u niego do głosu, gdy snuł rozważania na powyższe tematy. Jak stwierdzono, według Fichtego, sam rozum wystarczy do tego, aby odpowiednio ustosunkować się względem aktualnej rzeczywistości, jak również przyszłości i w ogóle całych dziejów. W takim jednak zapatrywaniu ujawnia się dosyć naiwna samoułuda. Fichte po prostu zdaje się przeceniać możliwości rozumu. Kant tymczasem przejawia, w ocenie Piepera, większą dozę realizmu. Wszakże myśliciel z Królewca odwołuje się również do doświadczenia i do konkretnych realiów, do jakich należy także aktualna sytuacja w dziedzinie politycznej. „Muszę – podkreśla Kant – uwzględnić, jak faktycznie zachowują się państwa. Przecież prowadzą one wojny, nic się z nich nie ucząc”. Tymczasem Fichte fakt taki potraktowałby jako nieistotny. Rozum przecież wie w zasadzie, jaki będzie bieg historii. Dlatego należy się kierować wyłącznie nim<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 349.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Przyszłość w tym sensie podlega prawu, że jest określona przez rozumne prawo. Z kolei prawo rozumne nakreśla rozum. Na podstawie rozmowy telefonicznej z prof. M. Siemkiem, marzec 2006.

<sup>47</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 340–350; na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005.



## Miasto Boże u Novalisa

Wyobrażenie wewnątrzhistorycznego Miasta Bożego spotykamy nie tylko u myślicieli, na których twórczość wpływ wywarł rok 1789. Wyobrażenie to konstatujemy np. u Friedricha Novalisa w jego traktacie *Chrześcijaństwo albo Europa*. Stwierdza on m.in.: „Tylko cierpliwości – Miasto Boże nadejdzie i musi nastąpić święty czas wiecznego pokoju”<sup>48</sup>. Do powstania tego rodzaju wewnątrzhistorycznego „miasta” doprowadzić miała aktywność ludzi w postaci dzieła rechrystianizacji społeczeństw Europy. Jednakże z punktu widzenia teologicznego Miasto Boże jawi się jako obraz stanu szczęśliwości, ale po tamtej stronie historii. Ponadto stanowi ono rezultat działania Boga, a nie człowieka, jak chce Novalis. Wszakże tę prawdę o dziejach Novalis ignoruje, skoro twierdzi, że Miasto Boże wznieść można w wymiarze czasu na drodze wysiłków ludzkich (rechrystianizacji)<sup>49</sup>.

Dodajmy, iż według tegoż myśliciela rechrystianizacja doprowadzi Europę także do wspaniałości politycznej i kulturalnej. Zdaniem Piepera, w związku z powyższym stanowiskiem, warto przypomnieć wypowiedź Augustyna zaadresowaną do apologetycznej i dworskiej publicystyki chrześcijańskiego społeczeństwa po upadku Rzymu. Otóż Augustyn wyraźnie się sprzeciwił tezie, zgodnie z którą Rzym pozostałby tylko wtedy potęgą imperialną, gdyby stał się państwem chrześcijańskim<sup>50</sup>.

## Wizja końca historii u Görresa

Element konstrukcji, który u Fichtego występuje w skrajnej postaci, znajdujemy także u reprezentatywnego historiozofa chrześcijańskiego – Görresa. Myśliciel ten w *Wykładach monachijskich* ogłoszonych w roku 1830 (*Podstawy, struktura, następstwo czasów historii świata*) prawie tak samo jak Fichte całe dzieje, łącznie z epokami przyszłymi, dzieli na 36 następujących po sobie kolejno wielkich okresów, zaś wewnątrzdziejowy koniec spostrzega w postaci ujawnienia się „wszystkich dysonansów czasowości”<sup>51</sup>. Wszakże, zdaniem Piepera, wyobrażenie ostatniego momentu ludzkiej historii uchybia u Görresa powadze historycznej rzeczywistości. Wyraża się on bowiem zbyt estetyzująco jak na naszą wrażliwość. Mówi dla przykładu o „wielkim spektaklu na końcu”

<sup>48</sup> Ibidem, s. 349.

<sup>49</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, maj 2006.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 249–350.

<sup>51</sup> Zwrot „dysonanse czasowości” przypuszczalnie akcentuje ujawnienie się wszystkich napięć i sprzeczności ludzkiego życia.

lub wręcz o „zmięczeniu wieków, rozgrywających się pod proporcami ponownie stworzonego świata”<sup>52</sup>.

## W jakim sensie Novalis i Görres są filozofami postępu?

Novalis i Görres są myślicielami postępu, ponieważ w ich przeświadczeniu historia toczy się według pewnego prawa, które z konieczności prowadzi do dobrego końca. Zatem dla nich historia, jak podkreśla Wald, jest czymś szeroko rozumianym. Rozwija się zgodnie z wiecznym prawem aż do stanu doskonałego, jaki zaistnieje u jej kresu. Kwestię tę będzie można lepiej zrozumieć wtedy, gdy dokładniej przyjrzymy się chrześcijańskiej interpretacji dziejów, a szczególnie jej dwom elementom. Po pierwsze, historia jawi się tu jako rzeczywistość wykreowana przez człowieka, wywodząca się z jego wolności i życia moralnego. Tak rozpatrywana historia kończy się katastrofą, panowaniem antychrysta, całkowitym odwróceniem porządku Bożego. Po drugie, w chrześcijańskiej wizji końca historii podkreśla się, że u jej kresu paralelnie do katastrofy nastąpi odnowienie stworzenia. Bóg bowiem wówczas na nowo utworzy pierwotny porządek stworzenia. Dlatego objawienie mówi o Nowym Niebie i Nowej Ziemi. I ten drugi aspekt – podkreślający owoc działania Boga w postaci odrodzenia świata stworzonego – Hegel, Fichte, Görres, Novalis sekularyzują pod pewnym względem, tzn. odrywają od Boga i od teologicznego tła. Myśliciele ci czynią zeń naturalny proces. To bowiem, co jedynie Bóg może uczynić – według powyższych filozofów – wypływa samo z siebie<sup>53</sup>.

## Koncepcja Miasta Bożego u filozofów postępu i Blocha a myśl Piepera

To prawda, że w porównaniu do chrześcijańskiej wizji dziejów inne znaczenie spełnienia się w historii (jakie zapewnić może jedynie Bóg) znajdujemy u Ernsta Blocha. Wskazuje na to m.in. następujące słynne zdanie, jakie zamieścił on w swej *Filozofii dziejów*: „Ubi Lenin, ibi Jerusalem”. Tym samym zaznacza się istotna różnica w rozumieniu Jerozolimy, czyli Miasta Bożego u Piepera i Blocha. To Nowe Miasto, według Blocha, zostało zbudowane przez

<sup>52</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 350. Formuła „zmięczenia wieków rozgrywających się pod proporcami...” jak się zdaje, wskazuje, że kończy się jedna epoka – świat doczesny wraz z jego sprzecznościami i niedoskonałościami, brakami itp. – i ukazuje się nowa epoka powszechnej szczęśliwości.

<sup>53</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, kwiecień 2006.

Lenina, tzn. przez człowieka, mocą jego zdolności rozpoznawania praw historii. Lenin jest założycielem i ostatecznym realizatorem Miasta Bożego. Spojrzenie to sprzeciwia się wizji końca określonej przez chrześcijańskie objawienie. W jego świetle to, co człowiek może sam uczynić, oznacza zniszczenie wszelkiej nadziei. Natomiast jej rekonstrukcja i zbudowanie Nowego Jeruzalem nie jest dziełem człowieka, lecz Boga. Niestety, prawdę tę zanegowali już filozofowie oświecenia: Görres, Novalis, Fichte, Hegel. To, co jedynie Bóg może uczynić, tzn. Nowe Jeruzalem, Miasto Boże wśród ludzi, spozbrzegali oni jako czyn człowieka, a nie Boga<sup>54</sup>.

### **Czy myśl Görresa i Novalisa o końcu dziejów podobnie jak Kanta cechuje optymizm i brak realizmu?**

Görres i Novalis podzielali pogląd Hegla, dla którego historia toczy się ona według pewnego planu, a ten można rozpoznać rozumem. Tymczasem Kant nie sądził, że mamy wgląd w prawa historii. Myśliciel z Królewca, w przeciwieństwie do Görresa i Novalisa, objawienie traktował z całą powagą jako źródło swego myślenia. Dlatego też nigdy nie wykluczał możliwości złego końca i katastrofy. U Kanta nie notuje się niezłomnego optymizmu i niewzruszonej wiary w rozum. Zdaniem Novalisa, Görresa, Fichtego i Hegla, historia nie jest przedmiotem nadziei, lecz przedmiotem poznania naukowego. Historia dla nich kończy się retrospektywnym spojrzeniem na minione wydarzenia. Sądzą też, że prawa historycznego rozwoju są znane, ponieważ koniec historii można przewidzieć. Tymczasem Kant raczej żywi racjonalną nadzieję, ale nie niezbitą pewnością, że historia się dobrze skończy<sup>55</sup>.

### **Jaki najpoważniejszy zarzut postawił Pieper reprezentantom filozofii postępu?**

Trzeba najpierw podkreślić, iż filozofia postępu zasadniczo nie różnicuje zjawiska postępu. Tymczasem dziś nie można mówić o postępie po prostu. Słusznie odróżniamy postęp moralny, naukowo-techniczny, kulturalny, gospodarczy. Jeden z najbardziej znaczących filozofów niemieckich, R. Spaemann, mógł więc stwierdzić: „Jeżeli mówimy o postępie, należy zawsze się pytać o to, jak go rozumiemy”. Istnieje postęp w poszczególnych dziedzinach życia, a jed-

<sup>54</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, kwiecień 2006.

<sup>55</sup> J. PIEPER, *Über das Ende...*, s. 337-338.

nocześnie regres w obszarze całości. Obserwujemy więc postęp np. na polu zaopatrywania w energię, w zakresie wytwarzania dóbr i ich podziału (postęp gospodarczy). Niestety, wraz z nim cofać się możemy w rozwoju na odcinku człowieczeństwa (etyczny wymiar postępu). Zauważamy równocześnie, że nie każdy przejaw coraz wyższego rozwoju technicznego oznacza postęp moralny. Wszelki postęp na polu nauki i techniki powoduje nasilenie się ryzyka utraty wielkich dóbr (za jeden z klasycznych przykładów posłużyć może eksplozja reaktora w Czarnobylu)<sup>56</sup>. A zatem już z tego punktu widzenia nie podzielamy stanowiska oświeceniowych filozofów w kwestii postępu. Nikt teraz nie mówi o postępie po prostu. Mamy za sobą zbyt dużo złych doświadczeń, aby w ten właśnie sposób się wypowiadać. Wystarczy wskazać dwie wojny światowe i inne wielkie kryzysy, jak chociażby ekologiczny, nad którym może już nie zapanujemy w przyszłości.

Innymi słowy, mówienie o postępie jako takim okazuje się rzeczą przebrzmiałą. Nie żywimy bowiem, jak już stwierdzono, wiary w to, że on po prostu występuje. To jeden aspekt tej kwestii. Trzeba uwzględnić także drugi – mianowicie inne jeszcze spojrzenie na postęp. To zaś ściśle wiąże się z rozumieniem przyszłości. Należy w tym miejscu przywołać teologiczne ujęcie, które okazuje się dosyć dokładnym przeciwieństwem tego, co o przyszłości wyrokowali oświeceniowi filozofowie postępu. Podkreśla ono bowiem wbrew temu, co oni twierdzą, że koniec czasu nie okaże się zwycięstwem humanizmu. Dzieje w tej perspektywie nie są celem samym w sobie, lecz przestrzenią czasu rozciągającą się między Wcieleniem a Paruzją. Historia kończy się katastrofą, jak mówi *Apokalipsa*, a po niej ma miejsce Sąd oraz spełnienie. To ostatnie nie jest częścią historii, lecz początkiem czegoś nowego i jawi się jako pozaczasowy koniec. Powyższy aspekt dziejów spostrzega tylko ten, kto nie odcina się od informacji zaczerpniętych z objawienia.

Od takiego wszakże widzenia dziejów odwraca się filozofia postępu. Zamiast katastrofy u kresu historii, pozaczasowego Miasta Bożego, czyli Nowej Ziemi i Nowego Nieba, proklamuje wewnątrzhistoryczny szczęśliwy koniec dziejów, a w parze z nim spełnienie się człowieka i wszystkich jego żądań oraz oczekiwań. Jednakże tego rodzaju optymizmu oświecenia dzisiaj się już nie podziela z czysto empirycznych powodów. Zasadnicza moc człowieka i jego rozum oraz osiągnięcia świadczące o postępie naukowo-technicznym są ambiwalentne. Człowiek jest władny tak ich użyć, że przyczynią się w poszczególnych przypadkach do doskonalenia świata. Jednocześnie może posłużyć się nimi w ten sposób, że staną się powodem jeszcze większych szkód, aniżeli miało to miejsce w minionych stuleciach.

<sup>56</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmów z prof. Waldem, wrzesień 2005 i kwiecień 2006.

Dla Piepera spojrzenie oświecenia, którego wyrazicielami i promotorami są Kant i filozofowie postępu, nie prezentuje pełnego obrazu historii i człowieka. Wykluczyło bowiem istnienie powiązań Boga z dziejami ludzkimi. Powiązanie to, noszące nazwę „historia zbawienia”, zostało wyparte ze świadomości. Dla oświecenia podmiotem historii jest tylko człowiek i nikt inny. Jednakże takie wyobrażenie w perspektywie obrazu człowieka i historii, który uformował chrześcijański Zachód, jawi się jako niekompletne i nie jest wolne od iluzji. I nic dziwnego, że przyniosło rozczarowanie<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Na podstawie autoryzowanej rozmowy z prof. Waldem, wrzesień 2005; *Über das Ende...*, s. 350.