

Myślenie w kategoriach postępu oznacza, że dzieje, historia, nie są rozumiane jako zwykłe następstwo zdarzeń, ani też jako wieczny powrót tego samego, lecz jako całościowy, linearny, ciągły proces, skierowany ku pewnemu, choćby nawet ostatecznie nieosiągalnemu, celowi – proces, w którym zachodzi jakaś zasadnicza, dodatnio oceniana przemiana. Jeśli istota świata i natura człowieka pozostawałyby zupełnie niezmiennie, historia byłaby co najwyżej opowiadaniem o jednostkowych losach, których ontologiczne ramy byłyby zawsze takie same. Tylko wówczas, gdy przyjmimy, iż taka zmiana może zachodzić, dzieje mogą być rozumiane jako postęp czy też rozwój – co najczęściej jest tylko bardziej zawołowanym określeniem tego samego. W takim ujęciu przyszłość nie jest kontynuacją przeszłości, lecz ma być od niej jakościowo różna. Przeszłe doświadczenia stają się mniej istotne niż oczekiwana przyszłość¹.

Takie rozumienie historii nie jest oczywiście jedynym możliwym i nie wszystkie kultury je znają. Dlatego przed filozofami i historykami stało pytanie, kiedy i dlaczego się pojawiło? Jakie pełniło funkcje?

1. Duchowe źródła

Niektórzy z nich twierdzą, iż ów sposób myślenia o historii pojawił się tylko w jednej kulturze i w szczególnej jej epoce. Jeśli im wierzyć, jedną ze swoistych cech nowożytnej kultury europejskiej jest właśnie to, iż w niej zadano pytanie o sens historii, o jej wewnętrzny *telos*, że zaczęto myśleć o niej jako o procesie postępu. Ani klasyczna kultura starożytności, ani kultury orientalne nie znały tego pytania. Jest to pytanie charakterystyczne dla kultury Zachodu. I pojawia się tylko w pewnym momencie rozwoju tej kultury – na przełomie wieku siedemnastego i osiemnastego, w dobie Oświecenia.

Jak wszyscy wiedzą, kultura europejska wyrasta z dwóch źródeł – z tradycji greckiej oraz tradycji chrześcijańskiej, z Aten i Jerozolimy. Te dwie tradycje są w niej stale obecne w pewnego rodzaju chwiejnym kompromisie, który czasami przeradza się w jawny konflikt. Stanowią one jej duchowe podłoże i określają jej zasadnicze treści. Ale nacisk położony na historię jako jedną z cech charakterystycznych tej kultury wywodzi się tylko z jednego z tych źródeł, nie z Grecji, lecz z tradycji chrześcijańskiej. Myśl grecka nie знаła historii w naszym sensie, nie istniała w niej historia jako jedność, lecz wiele historii, które składały się z rozmaitych wydarzeń, ale nie układały się w żadną sensowną, zamkniętą całość. Żeby mogła się pojawić idea postępu, musiały zostać spełnione dwa warunki. Po pierwsze, sfera historii sama musiała stać się jednym z centralnych przedmiotów zainteresowania człowieka, po drugie, historia, dzieje musiały stać się jednością, jedną historią, jednymi dziejami, a nie różnymi historiami. Takie nowe rozumienie historii pojawiło się dzięki chrześcijaństwu – jak twierdził w swoich pracach nad tym problemem, przede wszystkim w klasycznej już książce *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Karl Löwith. Powiada on, iż: „Pytanie o pochodzenie naszego historycznego myślenia i historycznej świadomości nie może [...] odnosić się w równej mierze do chrześcijaństwa i antyku, a nawet w ogóle do tego ostatniego, gdyż nauka grecka nie myślała ani o opanowywaniu przyrody i kosmosu za pomocą matematyczno-fizycznej nauki przyrodniczej, ani o dającym się filozoficznie uchwycić spełnieniu procesu dziejowego. Jedno się z drugim wiąże, gdyż nowożytność w tym większym stopniu tworzy historię, im bardziej zaprzęga opanowanie przyrody w służbę celów historycznych, sądząc, iż jest tylko kwestią czasu, kiedy postępy nauk przyrodniczych umożliwią nam opanowanie świata historii”².

Na pewno jednak tak ostre przeciwstawienie tradycji greckiej i tradycji chrześcijańskiej jest dość wątpliwe, skoro nie można pominąć faktu, iż teoretyczne nastawienie do rzeczywistości, które stało się podstawą nowożytnej nauki, pojawiło się już w Grecji. To przecież właśnie tam „odkryto rozum” – a bez jego postępu nie byłoby postępu w ogóle. Rozwój nauk przyrodniczych i dokonująca się pod ich

¹ Por. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, szczególnie rozdz. „Erfahrungs-raum” und „Erwartungshorizont” – zwei historische Kategorien, s. 349-375.

² K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, Sämtliche Schriften*, t. 2, Stuttgart 1983, s. 249-250.

wpływem przemiana obrazu przyrody przyczyniły się w wielkiej mierze do położenia nacisku na dzieje, do powstania idei postępu. Tak twierdzili, na przykład, Husserl i Heidegger, choć zgoda odmiennie ów rozwój racjonalności naukowej oceniali. A więc w pewnym sensie pośrednio również tradycja grecka przyczyniła się, jeśli już nie do powstania filozofii historii, to do stworzenia faktu postępu nauki i techniki.

Jednak dopiero chrześcijaństwo zmieniło zasadniczo stosunek człowieka do historii. Idea wcielenia i oczekiwanie powtórnego przyjścia Pana sprawiły, że pojawia się linearne rozumienie czasu – czasu, w którym odbywa się wędrówka człowieka do Boga³. W ten sposób czas, a co za tym idzie historia, został niebywale dowartościowany. Czas nie jest jedynie czymś, od czego trzeba uciec, co trzeba przezwyciężyć, by dotrzeć do prawdziwego bytu, lecz w nim musi rozgrywać się historia ludzka, mająca religijne znaczenie.

Dlatego też ważne stało się także utrwalanie minionych zdarzeń. W świecie chrześcijańskim powstaje ścisły związek między spisywaniem historii a oddawaniem czci Bogu poprzez liturgię. Przytoczmy słowa Georges'a Duby, znakomitego historyka francuskiego, który tak charakteryzuje sens średniowiecznej historiografii: „Między funkcją modlitewną, wielbieniem Boskiej chwały przez liturgiczny obrządek, tworzeniem historycznego dzieła, istniał bardzo ścisły związek: jeżeli jest prawdą, iż Bóg poprzez wyjątkowe czyny ludzkie przejawia swą wolę, ukazuje swą wszechpotęgę i rzuca ostrzeżenia, czyż nie jest rolą Jego sług gromadzić z uwagą wszystkie te znaki, porządkować je w czasie, oblekać w słowa – po to, by dyskurs ten, fragmentaryczny, nieciągły, enigmatyczny mógł zostać w przyszłości skomentowany, opisany, rozszyfrowany w świetle swej własnej kontynuacji i posłużyć mędrcom za materię do rozmyślań. Znajdą oni w nim zachętę, przykłady, pożyteczne wskazówki, ażeby skierować na właściwą drogę chrześcijański lud i poprowadzić go do zbawienia. Od czasów Adama ludzkość kroczy w niepewności, potyka się, błądzi. Historia śledzi te meandry, wahania, powroty na prosty szlak. Jest to nieprzerwany ruch. Przyjście Jezusa nie zmieniło jego kierunku, zaznaczyło jedynie głęboką cezurę, zmieniającą barwy czasu, przynosząc kolor nadziei. Odtąd postęp dokonuje się pośród rozlicznych zasadzek, podobny długiemu marszowi przez Morze Czerwone, zagrożonemu widmem Szatana-Faraona. Zmierzają on prosto do wieczności, ku temu ostatecznemu punktowi, ku triumfalnemu powrotowi Chrystusa, paruzji, zmartwychwstania zmarłych, ku dniu, w którym wszyscy aktorzy ludzkiej historii staną u kresu wszechczasów przed sądem prawdy. Dopóki nie otworzą się niebiosy, dopóki odwieczne światło nie rozbłyśnie nad ostatnim aktem widzialnego świata – dopóki historia nie osiągnie swego kresu – dopóty ludzie nie będą w stanie właściwie ocenić przeszłości. Jednakże dzięki refleksji nad czynami przodków mogą przygotować się na koniec świata, zbliżyć się do doskonałości”⁴.

W chrześcijańskiej wizji historii zawarta jest więc idea kroczenia naprzód ku pewnemu celowi, choć jest to cel, który leży już poza historią. A historiografia i dzieje mają też od razu znaczenie etyczne, poznanie przeszłości pomaga w osiągnięciu doskonałości etycznej, zdarzenia historyczne rozpatrywane są ze względu na swój sens etyczny, mają go zaś dzięki temu, iż historia jest wpisana w dzieje zbawienia. Zarazem żywa jest świadomość ograniczenia ludzkich zdolności poznawczych. Prawdziwy sens przeszłości, a także wartość etyczna czynów ludzi objawi się dopiero na końcu dziejów.

Można zasadnie twierdzić, iż chrześcijańska teologia utorowała drogę idei postępu, ponieważ pojawiła się w niej koncepcja jedności ludzkiej historii, nieobecna w filozofii greckiej⁵. Jednakże choć nowożytna filozofia historii, będąca w swej pierwotnej postaci teorią postępu, wypływa z inspiracji chrześcijańskiej, stanowi zarazem odstępstwo od niej, radykalne przekształcenie, wręcz przeinaczenie jej sensu. W chrześcijaństwie dzieje czerpały swój sens z transcendentnych źródeł, mimo iż

³ „Jest to czas, w którym «przychodzimy skądś», by «iść ku czemuś». Jest to czas, w którym wiara usprawiedliwia i rodzi nadzieję przekształcającą czas i wszystkie zachodzące w nim zdarzenia w oczekiwanie wypełnione sensem. Chwile czasu są zatem stadiami wędrówki, w której chrześcijanie «idą przed Panem» w «exodusie» teraźniejszego aionu ku przyszłemu aionowi. Owe stadia wprowadzają chrześcijanina w rzeczywistość Chrystusa w taki sposób, że jego *anamnesis* staje się kairosem wypełnionym przez *eschaton*” – G. Pattaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] *Czas w kulturze*, Warszawa 1988, s. 329. Chrześcijaństwo zachowało jednak również koncepcję czasu cyklicznego. Konsekwentna koncepcja czasu linearnego pojawia się dopiero wraz z odchodzeniem od chrześcijaństwa, zob. F. C. Haber, *Darwinowska rewolucja w pojęciu czasu*, przeł. M. K. Mlicki, [w:] *Czas w kulturze*, s. 375-402.

⁴ G. Duby, *Bitwa pod Bouvines, niedziela, 27 lipca 1214*, przeł. M. Tournay-Kossakowska i A. Fałęcka, Warszawa 1988, s. 184-185.

⁵ J. Bury, *The Idea...*, s. 24.

objawienie i wcielenie były historycznymi wydarzeniami. W filozofii historii ponadhistoryczny cel historii został sprowadzony do wnętrza samej historii. Teologia została uhistoryczniona.

Aby idea postępu mogła powstać, trzeba było wyeliminować ideę Opatrzności. Postęp musi być dziełem człowieka – dopiero w czasach nowoczesnych powstaje takie ujęcie dziejów, dzięki któremu mogą być one rozumiane jako coś, czego autorem jest sam człowiek, coś, co on sam „tworzy”⁶. Rolę Boga jako czynnika jedności rozwoju historycznego przejmuje gatunek ludzki⁷. Aby to stało się możliwe, należało odrzucić ideę grzechu pierworodnego, która była jedną z przeszkód uniemożliwiających pojawienie się idei postępu. Myśl o istnieniu grzechu pierworodnego wykluczała ideę postępu moralnego ludzkości, stawiając nieprzekraczalną barierę jej samodoskonaleniu⁸, tak jak idea sądu ostatecznego sprawiała, iż przyszłość dziejowa nie była nieskończona. Dopiero odejście od tych wyobrażeń umożliwia rozumienie przyszłości jako nieskończonego, otwartego horyzontu, strukturalnie odmiennego od przeszłości.

Filozofia historii pojawia się zatem jako specyficznie europejski fenomen dopiero w osiemnastym stuleciu, w miarę procesu sekularyzacji, odchodzenia od tradycji chrześcijańskiej. Także pojęcie postępu ukuto dopiero pod koniec tego stulecia⁹.

Greccy historycy zgłębiali i opowiadali historie, które koncentrowały się wokół jakiegoś wielkiego wydarzenia politycznego; Ojcowie Kościoła rozwinęli na podstawie żydowskiego proroctwa i chrześcijańskiej eschatologii teologię dziejów, która kierowała się ponadhistorycznym procesem stworzenia, wcielenia, sądu ostatecznego i zbawienia; nowoczesny człowiek wymyślił filozofię dziejów, sekularyzując teologiczne zasady w sensie postępu, zmierzania do ich spełnienia i stosując je do stale wzrastającej liczby informacji empirycznych, które podają w wątpliwość zarówno jedność historii świata, jak jej postęp.¹⁰

Postęp zauważono najpierw w dziedzinie nauki i wiedzy. Był to fakt, na który się powoływano jako na coś ewidentnego. Lecz oczywiście na rozwoju samej wiedzy nie można było poprzestać. Aby dojść do idei postępu powszechnego, odbywającego się we wszystkich dziedzinach życia, postępu nie tylko nauki, lecz człowieka w ogóle, należało założyć, iż rozwój poznawczy prowadzi także do rozwoju moralnego człowieka. Trzeba było rozszerzyć ideę postępu na etykę. Stało się to możliwe tylko dzięki założeniu, iż źródłem zła jest niewiedza, ignorancja i przesady ludzi¹¹. Dlatego też idea postępu zawsze wiązała się z przekonaniem, iż prawdziwa etyka opiera się na rozumie. Zarazem miała służyć ona do krytyki zastanych, tradycyjnych poglądów etycznych. Poprawa moralna człowieka miała polegać na odrzuceniu utartych przekonań, zdemaskowaniu ich jako przesądów. Największymi wrogami postępu ludzkości były wojny, ludzkie namiętności i pasje, ale też religia i tradycja¹².

Trzeba było także przyjąć, że charakter ludzi można odpowiednio ukształtować przez zmianę prawa i instytucji społecznych¹³. Od początku z oświeceniową wersją idei postępu łączył się również pomysł „inżynierii społecznej”, przeorganizowania całego społeczeństwa zgodnie z rozumowymi postulatami. Albowiem kiedy zło i cierpienie przestały być konsekwencją grzechu i karą Bożą, pozostały dwa ich możliwe źródła – wroga natura oraz inni ludzie – i otworzyła się nadzieja na ich przewyciężenie w historii. Jak pisze Löwith, który wiele uwagi poświęcił temu problemowi, kultura Zachodu na owo pytanie o cierpienie udzieliła dwóch różnych odpowiedzi – odpowiedziała

⁶ Por. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft...*, s. 264.

⁷ Zob. J. Bury, *The Idea...*, s. 5 i 73.

⁸ „...doktryna grzechu pierworodnego była nieprzekraczalną przeszkodą moralnego doskonalenia się rodzaju [ludzkiego] przez stopniowy proces rozwoju. Albowiem moralny postęp ludzkości ku doskonałości jest oczywiście niemożliwy, jeśli tak długo, jak długo rodzaj ludzki trwa na Ziemi, każde dziecko rodzi się jako z natury złe i zasługujące na karę”. J. Bury, *The Idea...*, s. 22. Zob. też R. Koselleck, *Vergangene Zukunft...*, s. 266.

⁹ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft...*, s. 363.

¹⁰ K. Löwith, *Weltgeschichte...*, s. 30; por. też H. Plessner, *Die Entzauberung des Fortschritts*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. X, Frankfurt 1985, s. 74. Píše on, iż: „Ta przemiana: oczekiwanie zbawienia nie chrześcijańskiego, lecz takiego, które ostatecznie jest zorientowane na świat doczesny, nie mogłaby się ze wszystkimi jej następstwami w nauce, technice i ekonomii dokonać bez motywów religijnych. Od czasów Maxa Webera i Ernsta Troeltscha wiemy jednak, że sekularyzacja, jeśli nawet w ostatecznym rozrachunku okazuje się antychrześcijańska, nie była antychrześcijańska w swoich początkach. Pogańskie tendencje Renesansu nie pokonałyby w końcu oporu odnowionego przez reformatorów chrześcijaństwa, gdyby w samej reformacji nie było punktów zaczepienia, gdyby – paradoksalnie – z postawy ascetycznej oraz postawy afirmacji świata nie wynikały dążenia mimowolnie równoległe”.

¹¹ J. Bury, *The Idea...*, s. 128.

¹² *Tamże*, s. 49.

¹³ *Tamże*, s. 167.

mianowicie mitem Prometeusza oraz wiarą w Ukrzyżowanego. Jednakże: „Ani pogaństwo, ani chrześcijaństwo nie popadły w nowoczesną iluzję, że historia stanowi rozwój w sensie postępu, który rozwiązuje problem zła i cierpienia przez ich stopniową eliminację”¹⁴. Wroga natura to zarówno ta, która nas otacza, jak i ta, która jest w nas, zarówno żywioł, jak i choroba i śmierć. Zło naturalne miało zostać pokonane – a przynajmniej złagodzone – przez rozwój techniki. I tak do pewnego stopnia rzeczywiście się stało. Natomiast zło społeczne mogło być usunięte jedynie przez zmianę społecznego i politycznego sposobu współżycia ludzi ze sobą, a więc – ostatecznie – przez przemianę moralną człowieka, wymuszoną lub dobrowolną. Przez długi czas sądzono, że jeden i drugi proces są jednym i tym samym. Jest to więc nowa próba odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia, nowa swoista teodycea – w postaci utopii politycznej¹⁵.

Podsumowując trzeba więc powiedzieć, iż historia, dzieje, nabierają absolutnego znaczenia, gdyż nowoczesna świadomość historyczna wyzwala się z barier stawianych jej przez klasyczną kosmologię i chrześcijańską teologię. „Wiara w absolutną wagę [Relevanz] historii [...] pojawia się wskutek wyzwolenia nowoczesnej świadomości historycznej z jej pierwotnego ograniczenia przez klasyczną kosmologię i chrześcijańską teologię”¹⁶.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dziewiętnastego stulecia idea postępu stała się powszechnym artykułem wiary, stała się częścią ogólnego światopoglądu wykształconych ludzi¹⁷. Zarazem zatraciła swe religijne podstawy. Świadomość działania z boskiego nakazu przemieniła się w nieokreślone poczucie obowiązku, oczekiwanie, że nadejdzie królestwo Boże – w nadzieję na wyzwolenie w przyszłym królestwie rozumu¹⁸.

Z tą etyczną karierą historii łączy się przemiana stosunku do przyrody. Historia mogła uzyskać swoje znaczenie tylko dzięki deprecjacji natury. „Dzisiejszy człowiek nie żyje w kręgu przyrody, lecz egzystuje w horyzoncie historii”¹⁹. W miarę jak natura stawała się coraz bardziej pozbawionym sensu przedmiotem poznania nauk przyrodniczych, wprawdzie sferą ładu, lecz niemającego nic z etycznego sensu, problem sensu stawał się wyłącznie problemem historii. W filozofii nowożytnej można zauważyć stałą tendencję do subiektywizacji i historyzacji świata²⁰. Od czasów Kartezjusza i Vico rozwija się, nieistniejące w myśli chrześcijańskiej, przeciwstawienie niezrozumiałej i bezsensownej natury zrozumiałemu światu sensu i ducha, światu społecznemu i historycznemu. Kartezjusz oddzielił sferę przyrody od sfery myśli. Historia nie była i nie mogła być według niego przedmiotem poznania naukowego. Vico dokonał niejako odwrócenia tej tezy, stawiając w centrum uwagi historię i stwierdzając, iż to właśnie ona jest bardziej przejrzysta dla rozumu ludzkiego niż przyroda. Dzieje – a więc również tworzący je człowiek – okazywały się jedynym źródłem sensu, jedynym miejscem, gdzie można go było odnaleźć. Można powiedzieć, używając pojęcia, które wprowadził do filozofii i socjologii Max Weber, iż właśnie rozwój racjonalności celowej przyczynia się początkowo do rozwoju teleologicznego ujęcia historii.

Jednocześnie rozwija się nowa koncepcja podmiotu ludzkiego, nowoczesnego, racjonalnego i autonomicznego *ego*. A ta subiektywizacja szła tak daleko, że również źródłem sensu historii był ostatecznie wyizolowany podmiot ludzki. Zarówno w filozofii greckiej, jak i chrześcijaństwie istniała jedność człowieka i przyrody. Występowała jednak między nimi ta różnica, że w chrześcijaństwie uniwersum staje się historyczne, a i człowiek rozumiany jest jako ukoronowanie stworzenia. Potem następuje przewrót kopernikański i darwinowski – człowiek traci swoje uprzywilejowane miejsce w świecie. Ale to właśnie daje asumpt do tworzenia teorii postępu – postęp ma mu niejako to centralne miejsce przywrócić. Degradacja człowieka, usunięcie go z centrum świata, prowadzi – rzecz wydawałaby się absurdalna – do nowego, radykalniejszego antropocentryzmu²¹.

¹⁴ K. Löwith, *Weltgeschichte...*, s. 13.

¹⁵ A także, co w tej chwili mniej nas interesuje, utopii estetycznej. Por. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, s. 202.

¹⁶ K. Löwith, *Weltgeschichte...*, s. 208.

¹⁷ J. Bury, *The Idea...*, s. 346.

¹⁸ H. Plessner, *Die Entzauberung...*, s. 74.

¹⁹ K. Löwith, *Weltgeschichte...*, s. 353.

²⁰ Por. R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, München 1986.

²¹ J. Bury, *The Idea...*, s. 160. „Usunięty wraz ze swą siedzibą z centrum rzeczy człowiek odkrywa nowy sposób przywrócenia swej ważności – interpretuje to upokorzenie jako zasługę. Znajdując się na nieznaczącej wysepce, zawieszony w przestrzeni, decyduje, że jest przynajmniej panem własnych losów; może porzucić dawny rymsztunek w rodzaju ostatecznych przyczyn, grzechu pierwotnego i całej reszty; może budować własny los i, nie będąc związany z żadnym kosmicznym schematem, może brać pod uwagę uniwersum tylko o

Gwoli rzetelności musimy jednak zaznaczyć, iż taki opis źródeł idei postępu, w którym, tak jak tutaj, przyjmuje się, iż jest on rezultatem odejścia w epoce nowoczesnej od chrześcijaństwa, nie jest bezsporny i był dość gwałtownie kwestionowany. Naturalnie różne poglądy na temat genezy idei postępu wynikają z różnego stosunku do niej samej.

Pierwszym pytaniem, wokół którego toczył się spór, było to, czy rzeczywiście idea postępu występuje tylko w czasach nowożytnych – jak twierdził Bury w swej uznanej za klasyczną i cytowanej przeze mnie książce *The Idea of Progress. An Inquiry into its Growth and Origin* (wydanej po raz pierwszy w 1920 roku), a także Löwith, na którego również się powoływałem. Natomiast Robert Nisbet, który jest odmiennego zdania, powiada, iż w świetle nowszych badań²² nad myślą klasyczną i średniowieczną, teza, iż idea postępu pojawiła się dopiero w nowożytności, nie da się utrzymać: „Nie znam większego nieporozumienia niż twierdzenie, że Grecy nie mieli wyobrażenia odległej przeszłości i przyszłości, powolnej, stopniowej i kumulatywnej zmiany w czasie”²³. Uważa on, że idea postępu jest równie stara, jak cywilizacja Zachodu.

Druga kontrowersyjna sprawa to motywy, jakie doprowadziły do jej powstania w nowożytności. Bury sądził, iż jest ona pozytywną reakcją na rozwój nauki i techniki. Potem pojawił się przedstawiony tutaj pogląd, iż jest ona negatywnym rezultatem sekularyzacji. Wiara w postęp to – powiadano – „bastardzi potomek optymistycznej antropologii i eschatologii chrześcijańskiej”²⁴. Tego twierdzenia, choć nie zawsze wyrażanego w tak dosadnej formie, broniło wielu wybitnych autorów i przez jakiś czas był to pogląd dominujący²⁵. Nie tylko ich autorytet skłaniał mnie do jego przyjęcia, lecz także fakt, iż nawet jego krytycy przyznają, że „w pełni” idea postępu rozwinęła się w siedemnastym i osiemnastym wieku. Nie ulega też chyba wątpliwości, że dopiero w czasach nowoczesnych pojawiła się ona w tym kształcie, o jaki mi chodzi – i że w tej postaci nie jest zgodna z duchem chrześcijaństwa.

2. Społeczny kontekst powstania idei postępu

Można na genezę idei postępu spojrzeć z nieco innej perspektywy. Mianowicie zapytać o jej źródła społeczne, o kontekst społeczny, jaki ją wytworzył, o jej pierwotne znaczenie polityczne. Jedną perspektywą nie wyklucza oczywiście drugiej. W tej pierwszej pokazuje się pewną linię rozwojową, wewnętrzne losy pewnego zespołu pojęć i idei, w drugiej perspektywie pytamy o motywy społeczne, które napędzały tę ewolucję. Pytamy o to, co skłaniało ludzi do takiej właśnie kontynuacji i interpretacji tradycji.

Filozofia historii, a więc również idea postępu, od początku miała charakter polityczny. Okres wojen religijnych w Europie zakończył się powstaniem w siedemnastym wieku absolutnego państwa i akceptacją rozdzielenia między moralnością a polityką. Aby uniknąć walki wszystkich przeciw wszystkim, państwo – suweren – zostało wyniesione ponad walczące partie, przestało być stroną w konflikcie poglądów, etosów i wierzeń religijnych, a stało się arbitrem nie związanym żadnymi regułami, bo je ustanawiającym. Z walki nie dających się pogodzić przekonań i wymogów sumień wyciągnięto wniosek, iż ważniejsze od nich jest samo przeżycie. A przeżycie miało zagwarantować państwo. Wszystko to znalazło, jak wiemy, swój doskonały wyraz w filozofii politycznej Hobbesa²⁶.

tyle, o ile może powiedzieć, że ostatecznie uniwersum jest dlań zbudowane z jego wrażeń. Dzięki tej relatywności «antropocentryzm» zostaje przywrócony w nowej i bardziej efektywnej formie”.

²² Wymienia się tutaj takie studia, jak: L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967; G. Boas, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore 1948, czy słynną książkę Arthura Lovejoya *The Great Chain of Being*, New York 1960.

²³ R. Nisbet, *Social Change and History. Aspects of Western Theory of Development*, New York 1969, s. 41. Zob. też R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, London 1980 oraz L. Sklair, *The Sociology of Progress*, London 1985. Twierdzi się też, że Grecy znali linearne pojęcie czasu i że nieporozumieniem jest przedstawianie ich koncepcji czasu jako wyłącznie, a nawet zasadniczo cyklicznej – por. G. E. R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, przeł. B. Chwedeńczuk, [w:] *Czas w kulturze*, s. 207.

²⁴ E. Brunner, *Eternal Hope*, Philadelphia 1954, s. 25. Cytat za: W. Warren Wagar, *Modern Views of the Origins of the Idea of Progress*, „Journal of the History of Ideas” 1967, t. 28, s. 65.

²⁵ Obok cytowanego przeze mnie Löwitha – oraz Reinharta Kosellecka, jednego z najwybitniejszych współczesnych historyków niemieckich – tezy tej broniło wielu badaczy. W swym artykule, będącym dobrym przeglądem tych kontrowersji do połowy lat sześćdziesiątych, W. Wagar wymienia takie prace, jak – J. Baillie, *The Belief in Progress*, London 1950; E. Brunner, *Eternal Hope*; R. Niebuhr, *Faith in History*, New York 1949; E. Voegelin, *New Science of Politics*, Chicago 1952. W Niemczech z Löwithem polemizował między innymi Hans Blumenberg w swej ceniowej książce *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966.

²⁶ W filozofii tej istnienie państwa było warunkiem wszelkiego życia społecznego. Cassirer pisze: „Hobbes tak ujmując stosunek między obiema podstawowymi formami umowy, między *pactum societatis* a *pactum*

W ten sposób ugruntowana została również wyższość polityki nad moralnością. Od alternatywy: zło czy dobro, ważniejsza okazała się alternatywa: pokój czy wojna. Myślenie w kategoriach moralnych zostało podporządkowane myśleniu w kategoriach politycznych. Obywatele byli wprawdzie wolni w sferze prywatnej, lecz pozbawieni możliwości ponoszenia odpowiedzialności politycznej. Sprawa ich przekonań była ich własną sprawą, lecz ich zewnętrzne czyny podlegały wymogom życia państwowego, a nie moralnych przekonań. Suweren zaś przestał podlegać moralnym standardom, zarazem jednak w nim skupiała się wszelka odpowiedzialność²⁷.

W miarę upływu czasu doprowadza to do radykalnego dualizmu moralności i polityki – społeczeństwa obywatelskiego i państwa. Idea postępu powstaje jako reakcja na tę sytuację. Albowiem w osiemnastym wieku rozdział między polityką a moralnością jest nie do utrzymania i obraca się przeciwko absolutnemu państwu, które go dokonało, gwarantując przeżycie. Teraz wytacza się mu za to moralny proces:

Dokonane niegdyś przez państwo rozdzielenie moralności i polityki zwraca się przeciwko niemu samemu, musi ono zezwolić na moralny proces przeciw sobie, wytoczony mu za to osiągnięcie, dzięki któremu została ukonstytuowana przestrzeń, w której można było przeżyć.²⁸

Idea postępu wyłania się w politycznej walce „społeczeństwa” z absolutną „władzą”, zarazem maskuje polityczny charakter tej walki, wyrażając ją w kategoriach moralnych i historiozoficznych²⁹. Polityka zaczyna więc być mierzona moralnymi standardami – następuje odwrócenie hierarchii. I tu cytuję z Reinharta Kosellecka, na którym głównie się w tym opisie opieram:

Polityczna tajemnica Oświecenia polegała na tym, że wszystkie jego pojęcia [...] były polityczne tylko w sposób niejawny. Na politycznej anonimowości rozumu, moralności, natury itd. zasadzała się jego polityczna swoistość i skuteczność. Bycie niepolitycznym to jego *politicum*.³⁰

I z punktu widzenia wymogów moralnych polityka okazuje się sferą całkowicie amoralną i irracjonalną. Krytyka jest więc – musi być – totalna. Chodzi o to, żeby związać suwerena regułami moralnymi. Władza wprawdzie zostaje w rękach księcia, ale nie książę rozstrzyga już o tym, co jest słuszne, a co nie. W konsekwencji jednak owo dążenie do moralizacji polityki powoduje skutek odwrotny – całkowitą polityzację świata duchowego. Wszystko to zaostrza kryzys i czyni walkę polityczną tym bardziej bezwzględna, co znajduje swoje apogeum w terrorze rewolucji francuskiej.

Filozofia dziejów, myślenie w kategoriach postępu umożliwiało przerzucenie pomostu między postulatami moralności a rzeczywistością polityczną³¹. Gwarantowała ona zwycięstwo, obiecywała zniesienie w przyszłości różnicy między polityką a moralnością, państwem a społeczeństwem, przenosiła odpowiedzialność z tych, którzy podejmowali działania polityczne, na historię, a tym samym przesłaniała polityczną naturę konfliktu.

Taką rolę pełniła idea postępu także później. Użytek taki jest w niej niejako zaprogramowany, choć faktycznie realizował się tylko w niektórych, skrajnych wersjach. Życie społeczne nie polega, jak wiadomo, wyłącznie na sile i przymusie, lecz przede wszystkim na wzajemnych zobowiązaniach i na wzajemnej lojalności, mającej moralny charakter. Dlatego też przed tymi, którzy chcieli dokonać przemiany stosunków społecznych, a nie na przykład tylko zmiany panującego lub rządzącej ekipy, zawsze stał problem konfliktu między płynącymi z życia społecznego nakazami moralnymi a dążeniem do zmiany. Kiedy przewrót społeczny, kiedy dążenie do rewolucji są usprawiedliwione? Na to pytanie można udzielić dwóch prostych odpowiedzi – że mianowicie pogwałcenie istniejącego ładu społecznego nigdy nie jest uzasadnione albo, że jest zawsze uzasadnione. Żadna z tych skrajnych

subjectionis, że usuwa dualizm, który między nimi występował, że pozostawia umowę o podporządkowanie się zwierzchności jako jedyną formę więzi, dzięki której dopiero powstaje życie społeczne wszelkiego typu”. *Die Philosophie der Aufklärung*, s. 343. Umowa społeczna jest w istocie podporządkowaniem się państwu.

²⁷ R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1973, s. 15. Wykluczenie moralności z polityki nie oznaczało akceptacji całkowitego amoralizmu władzy – polityka miała swoje reguły – oznaczało jedynie wykluczenie moralności ugruntowanej religijnie i mającej polityczne aspiracje. *Tamże*, s. 17.

²⁸ *Tamże*, s. 8.

²⁹ Por. *tamże*, s. 123. Piszę on: „Oświecenie jako proces krytyki wywołało kryzys, zarazem polityczny sens kryzysu pozostał ukryty. Kryzys był tym ostrzejszy, im bardziej zaciemniony w filozofii historii; nie został ujęty w kategorii polityczne, lecz pozostał ukryty w historiozoficznych wyobrażeniach przyszłości, wobec których aktualne zdarzenia wydawały się mało znaczące: tym bardziej niepojętym mogły one zmierzać do nieoczekiwanego rozstrzygnięcia”, s. 5.

³⁰ *Tamże*, s. 123.

³¹ *Tamże*, s. 108.

odpowiedzi nie może zadowolić. Pierwsza wyklucza możliwość jakiegokolwiek radykalnej zmiany i odbiera prawo do buntu nawet tym, którzy żyją w tyranii lub ustroju totalitarnym. Druga odpowiedź możliwa jest tylko wówczas, gdy istniejącemu porządkowi odbiera się jakikolwiek sens etyczny, gdy uważa się go za całkowicie skorumpowany. Czujemy jednak, iż czasami negacja istniejącego porządku jest uzasadniona, kiedy indziej zaś nie. Jakie uzasadnienie jest tutaj możliwe? Trudno o lepsze niż to, jakiego dostarcza koncepcja postępu. Jeśli nasze działanie ma przynieść w przyszłości stałą i widoczną poprawę losu ludzkiego, czy powinniśmy się oglądać na obowiązujące teraz normy, na zobowiązania, które mamy wobec innych ludzi jako członkowie społeczeństwa i różnych składających się na niego grup, wspólnot i społeczności?³² W imię moralności wyższej jesteśmy zwolnieni z tej, która obecnie obowiązuje, nawet jeśli całkiem nie negujemy jej wartości. Im większe obietnice, tym większe ofiary można zaakceptować. Tę funkcję legitymizacji rewolucji – a potem również postrewolucyjnego ustroju – idea postępu pełniła aż nazbyt często. Pojęcie postępu miało więc zawsze również funkcje polityczne i moralne³³. Dlatego też jednym z głównych problemów, jakie tutaj będziemy poruszać, jest problem związku polityki i moralności.

Jest to jeden z powodów, dla których zajmuję się tutaj przede wszystkim tradycją niemiecką. Trzeba bowiem zauważyć, iż swoistością niemieckiej filozofii politycznej, a więc także idei postępu, od początku było to, że rozumiała ona postęp w sensie etycznym. We Francji teoria postępu była związana przede wszystkim z poglądami na etykę przejętymi od Locke'a, łącznie z jego sensualizmem³⁴. Różnica filozofii niemieckiej w stosunku do Francuzów polega przede wszystkim na odrzuceniu prostego eudajmonizmu. Celem historii nie miało być osiągnięcie możliwie największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi, lecz realizacja moralności. Należy to przypisać wpływowi Kanta, w każdym razie tendencja ta od niego się zaczyna. Tym dziwniejsze jest, że potem – w dziewiętnastym wieku – Niemcy zostali uznani za naród kierujący się polityką siły i stawiający rację stanu ponad wszelkie zobowiązania etyczne. To przejście od etycznej historiozofii do amoralnej doktryny i praktyki politycznej jest jednym z interesujących mnie problemów. Pytam tutaj o związek absolutnej moralności z ideą postępu. Chcę pokazać, że myślenie w kategoriach absolutnej moralności, myślenie o historii jako procesie postępu, który jest przede wszystkim postępem moralnym, choć na pozór samo w sobie dodatnio nacechowane moralnie, prowadziło do konsekwencji niezgodnych z „humanistycznymi” intencjami je motywującymi. Nie tylko społeczny darwinizm, nie tylko „machia-velizm” i etyczny sceptycyzm wiodą do niebezpiecznych rezultatów. Dlatego też losy idei etycznego postępu w filozofii niemieckiej mają znaczenie ogólne. To przecież z tej myśli narodziły się dwa kierunki ideologiczne, które decydująco wpłynęły na wiek dwudziesty – mam na myśli marksizm oraz narodowy socjalizm³⁵. Wagę myśli niemieckiej dla kierunku rozwoju politycznego podkreślano bardzo mocno w dziewiętnastym wieku. Mógłbym powołać się na znaną opinię myśliciela, którego cytaty tak długo czyniły w polskiej filozofii i socjologii zbytecznymi wszelkie argumenty, iż teraz zapomniano, że czasami miał on do powiedzenia również rzeczy słuszne i ciekawe: „W polityce naród niemiecki dokonywał w myśli tego, czego inne narody dokonywały w czynie. Niemcy były ich teoretycznym sumieniem”³⁶.

3. Dzisiejsze zwątpienie

Idea postępu wpłynęła decydująco na bieg europejskiej historii w ostatnich trzech stuleciach. W tym sensie zdeterminowała los każdego z nas. „Ani angielska, ani francuska, ani rosyjska rewolucja nie zdarzyłyby się bez wiary w postęp” – twierdzi słusznie Karl Löwith³⁷. A Robert Nisbet powiada: „Co najmniej od początku wieku dziewiętnastego aż do paru ostatnich dekad wiara w postęp ludzkości, z

³² „Wszystko, co możemy powiedzieć w ogólnych kategoriach, to tylko tyle, iż polityczne działanie, jeśli ma dające się racjonalnie przewidzieć widoki na stałe i na wielką skalę zachodzące powiększanie dobrobytu, może usprawiedliwić zdradę etycznych więzi i lojalności”. R. Norman, *The Moral Philosophers. An Introduction to Ethics*, Oxford 1983, s. 198.

³³ Por. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty...*, s. 167.

³⁴ Por. J. Bury, *The Idea...*, s. 249-250.

³⁵ Istnieją też dodatkowe racje historyczne; otóż wprawdzie idea postępu narodziła się we Francji, ale to dzięki niemieckim filozofom przeżyła rewolucję francuską, która była w pewnej mierze jej kompromitacją, a w każdym razie poważnie osłabiła jej siłę przekonywania. Po rewolucji myśliciele niemieccy cieszyli się we Francji wielką popularnością. Por. *tamże*, s. 260 oraz s. 265-267.

³⁶ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1960, s. 463.

³⁷ K. Löwith, *Weltgeschichte...*, s. 255 oraz s. 299.

cywilizacją zachodnią jako awangardą, była ukrytą uniwersalną religią po obu stronach Atlantyku”³⁸. Ba, twierdzi nawet, iż „Żadna inna poszczególna idea nie była bardziej istotna ani chyba nawet równie istotna, jak idea postępu w cywilizacji Zachodu od prawie trzech tysięcy lat”³⁹.

Problem postępu jest więc w tym znaczeniu kluczowy dla zrozumienia swoistości nowoczesnej kultury europejskiej. Bez wątpienia wiara weń wywarła wielki wpływ również na nasze stulecie. A jak jest dzisiaj? Czy i w jakim sensie można mówić o upadku tej idei? Oto pytanie, które będzie przewijać się w tej książce.

Jak już wspominałem we Wstępie, nie można przecież po prostu twierdzić, iż idea postępu zniknęła całkowicie z naszej świadomości. Owszem, nasz stosunek do niej stał się bardziej ambiwalentny i ostrożny. Z jednej strony, skłonni jesteśmy uważać ją za naiwną, jej optymizm wydaje nam się zupełnie nieuzasadniony w świetle doświadczenia, zwłaszcza wtedy, gdy idea ta zostaje wyrażona w niezawołowanej, bezpośredniej formie. Z drugiej jednak strony, nie jesteśmy w stanie do końca z niej zrezygnować, nie myśleć o postępie, wtedy gdy myślimy o polityce i życiu społecznym, o życiu nas samych. Nawet ci, którzy krytykują postęp techniczny, nie chcą zrezygnować z korzyści, jakie przyniósł. Tak więc pewna forma wiary w postęp – także postęp społeczny i moralny – jest nadal cechą współczesnej mentalności.

Myśl, że coś jest postępowe, a coś przeżytkiem, jak również powiązane z nim pozytywne i negatywne terminy – zacofany, prymitywny itd. – są nie tylko szeroko używane, ale też mają rozsądne, konkretne znaczenie – w ich tle tkwi obraz ludzkości przechodzącej przez [...] rozmaite stadia, w których występują prawa i odpowiednia organizacja polityczna, zależne od stopnia „rozwoju” danej jednostki lub populacji. Ludzie wierzą, jak w rzecz zrozumiałą, jak w oczywistą sprawę, iż to, że jest się piśmiennym, czystym, myślącym w kategoriach technicznych, monogamicznym (być może), poddanym politycznym ograniczeniom (być może), ale zorganizowanym, oraz jeszcze parę innych cech, to cechy „postępowe” i dlatego dobre. Wierzą też, że ich przeciwnieństwa są wyrazem zacofania i dlatego są złe, że ludzkość jako taka przechodzi od cech złych i świadczących o zacofaniu do cech postępowych i dobrych, a miejsce, jakie dana osoba lub naród zajmuje na tej drabinie Jakubowej, jest ważnym – być może jedynym – czynnikiem determinującym ich status, a może nawet i ich prawa.⁴⁰

Idea postępu pozostaje też wbudowana w wiele wpływowych teorii socjologicznych i politycznych. Naturalnie wszyscy wiedzą, iż filozofia dziejów nie jest już możliwa w dawnej postaci⁴¹. Dziś nikt już wprawdzie nie pokusi się o uprawianie jej w tym sensie, w jakim robiono to w osiemnastym i dziewiętnastym stuleciu, ale jej pytania powracają w nowej socjologicznej formie. Socjologia podejmująca ten problem odnawia również ideę postępu.

Z drugiej jednak strony nie ulega chyba wątpliwości, iż wiara w postęp zachwiała się. Nisbet mówi o „dramatycznej erozji wszystkich fundamentalnych, intelektualnych i duchowych przesłanek, na których idea postępu opierała się w ciągu swej długiej historii”⁴².

Jeśli początkowo patrzono na proces powiększania się możliwości świadomego interweniowania w bieg rzeczy jako na proces postępu, emancypacji człowieka, jego wyzwolenia spod władzy przyrody i innych ludzi, to w dwudziestym wieku, a nawet już wcześniej, u schyłku wieku dziewiętnastego, zaczynają przeważać tony mniej lub bardziej pesymistyczne. Nawet wąsko rozumiany postęp techniczny ujawnił swe ograniczenia, zyski w dużym stopniu równoważone są przez straty. Rozwijające się dzisiaj ruchy ekologiczne są politycznym wyrazem tego przekonania.

Także naiwna wiara w automatyczne wyzwolenie społeczne, jakie miał przynieść rozwój nauki i techniki, została zachwiana. Nawet wśród tych, którzy pierwotnie należeli, by tak rzec, do „partii postępu”, pojawiły się pesymistyczne postawy. I tak Adorno i Horkheimer w *Dialektyce oświecenia* wykazywali, że wzrost panowania nad przyrodą prowadzi nie tyle do zniesienia panowania człowieka nad człowiekiem, ile do większego zniewolenia. Nie odrzucali oni jednak ideału, wskazując jedynie na trudności jego urzeczywistnienia. Inni byli w tej sprawie o wiele bardziej radykalni, kwestionując sam cel. Zaczęto zwracać uwagę na granice możliwości kontroli, na sfery życia, w których kontrola taka

³⁸ R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, s. 7.

³⁹ Tamże, s. 4.

⁴⁰ E. Gellner, *Thought and Change*, Chicago 1964, s. 12. Gellner sądzi, iż wprawdzie nie wierzymy już w postęp w sensie uniwersalnego procesu stopniowego rozwoju świata ludzkiego jako całości, lecz nadal wierzymy w postęp jako jednorazowy epizod przejścia od społeczeństwa tradycyjnego do przemysłowego.

⁴¹ K. Löwith, *Weltgeschichte...*, s. 12.

⁴² R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, s. 9.

okazuje się niemożliwa, na ograniczenie możliwości emancypacji, na to, że niemożliwa jest całkowita autonomia.

Jeśli myślenie w kategoriach uniwersalnej, teleologicznej historii rzeczywiście należało do najistotniejszych cech nowoczesnej mentalności, to odejście od nich (nawet niezbyt konsekwentne) świadczyłoby o głębokiej przemianie. Gdyby rzeczywiście okazało się, że odrzucamy dziś wiarę w postęp, to byłby to jeden z bardziej znaczących symptomów, że znajdujemy się już w innej epoce duchowej.