

JAN KRASICKI
Uniwersytet Wrocławski

**Pokój i „Święty-pokój”.
Rozważania nad nowoczesną ideą pokoju
i „sprawami z tym związanymi”¹**

Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój
(Mt 5, 9)

1. Si vis pacem, para bellum. Kant i zło

Wydaną w Królewcu w 1793 roku pracę *Religia w obrębie samego rozumu*² Kant rozpoczął znamiennymi słowami:

Świat pogrąża się w złu — to skarga tak stara jak historia, nawet jak jeszcze starsza od niej poezja, ba, równie stara jak najstarsza ze wszystkich fantazji, religia kapłańska. Wszyscy wywodzą jednak początek świata od dobra: od złotego wieku, od życia w raju, albo od życia jeszcze szczęśliwszego [od pozostawiania] we wspólnocie z niebiańskimi istotami. Szybko jednak godzą się z tym, że szczęście to znika jak sen, a zapadanie w zło (moralne, z którym fizyczne idzie zawsze w parze) pędzi coraz szybciej do złowrogoego końca, tak iż my sami żyjemy już teraz (to Teraz jest jednak tak stare jak dzieje) u kresu czasu, sąd ostateczny, zagłada świata stoi u drzwi³.

¹ Nawiązujemy tutaj do tytułu pracy F.W.J. Schellinga, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 1990. Podstawę artykułu stanowi nasz referat *Peace and “Holy Peace”. Considerations on the Theme of the Modern Project of Peace and its Limits* wygłoszony w ramach A Multidisciplinary project on Intercultural Dialogue: Academic Forum for Peace, Institute for the Study of Islam, University of Wrocław, Wrocław, 14–15.11.2011.

² Rok wcześniej na łamach czasopisma „Berlinischen Monatschrift” opublikował pierwszą część pracy pt. *O radykalnym złu w naturze ludzkiej*. Por. A. Bobko, *Kant i jego religia rozumu*, [w:] I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 19.

³ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 39. Zagadnienia eschatologiczne rozpatruje Kant w studium *Koniec wszystkich rzeczy*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005.

Charakterystyczne, że królewiecki myśliciel rozpoczyna swoje rozważania nie od własnej myśli, lecz od kryptocytatu. Jest fragment z Pierwszego Listu św. Jana („cały zaś świat leży w mocy złego” [1 J 5, 19]), do którego tak często odwoływał się w swojej pesymistycznej historiozofii Marian Zdziechowski⁴ oraz Włodzimierz Sołowjow w swojej pesymistycznej eschatologii uwieńczonej *Krótką powieścią o Antychryście*⁵. Dodajmy, że do słów z Listu św. Jana, choć nie wprost, nawiązywał także mizantrop z Frankfurtu, rzecz można, „król pesymistów” Artur Schopenhauer. Kant — jak pisze Zdziechowski — świadomość potęgi złego miał „bardzo żywą i silną”⁶ i nieprzypadkowo polski myśliciel otwiera swoje opus magnum o pesymizmie właśnie od wykładu myśli Kanta⁷. Świat zmierza ku złemu, pisał Kant, a jednocześnie jako typowy człowiek oświecenia (*Aufklärer*) próbował ten świat zmienić; z jednej strony liczył się z mocą zła, z „przybierającym rozmiary beznadziejności stanem zepsucia rodzaju ludzkiego”⁸, z drugiej ufał w moc ludzkiej mądrości i dlatego religia „w obrębie samego rozumu”, pozbawiona rytuału i wprowadzona do moralności, podstawowy artykuł wiary wielu oświeceniowych myślicieli, stanowi zasadniczy wyznacznik jego myśli⁹. Jeden z jego oświeceniowych współbraci w tej wierze pisał przeto:

Religia jest niczym innym jak praktyczną wiarą w moralny porządek świata lub, by wyrazić to samo pojęcie przy pomocy znanego i uświęconego określenia, jest żywą wiarą w Królestwo Boże, które nastanie na ziemi. Kto wierzy w moralny porządek świata, i to wierzy w sposób praktyczny, ten jest wierzący, powiem więcej: wyłącznie ten jest wierzący¹⁰.

Ponieważ wedle Kanta człowiek został skutkiem pradžejowej metafizycznej katastrofy (upadku? grzechu?) raz na zawsze odcięty od rajskich źródeł życia i z „pokrzywionego drzewa ludzkości” nie da się już nic prostego wyprowadzić, oznacza to zarazem, że historia ludzkości jest od początku nie historią pokoju, ale historią wojny przerywaną jedynie stanami pokoju. Wojna jest trwałym stanem ludzkości, prawem natury, pokój nienaturalnym, sztucznym wprowadzonym mocą prawa stanowionego przez ludzi. Dlatego jeśli ktoś marzy o pokoju, powinien w myśl łacińskiej maksymy „zbroić się do wojny” (*Si vis pacem, para bellum*).

W rozprawie *Do wiecznego pokoju* (1795) Kant pisał:

Stan pokoju pośród ludzi żyjących obok siebie nie jest stanem naturalnym (*status naturalis*); tym raczej jest stan wojny, tj., jeśli nie ciągłej erupcji działań nieprzyjacielskich, to jednak ustawicznego zagrożenia nimi. Stan pokoju należy więc ustanowić, gdyż zaniechanie działań wojennych nie jest jesz-

⁴ Por. M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, 1–2, Kraków 1914, *passim*; J. Krasicki, *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1994.

⁵ W. Sołowjow, *Krótką powieść o Antychryście*, tłum. J. Zychowicz, [w:] *idem, Wybór pism*, t. 2. *Trzy rozmowy*, Poznań 1988.

⁶ M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1, s. 21.

⁷ *Ibidem*, s. 3–31.

⁸ I. Kant, *Koniec wszystkich rzeczy*, s. 156.

⁹ Dla Kanta, jak pisze polski badacz, „religia jest tylko jedna i nie ma różnych religii, lecz tylko różne rodzaje wiar w objawienie boskie i ich ustanowione nauki, które nie wypływają z rozumu, tj. różne formy zmysłowego przedstawiania woli boskiej, a wśród nich najwyższa [...] chrześcijaństwo”. H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986, s. 143.

¹⁰ F.K. Ferber, *Ewolucja pojęcia religii*, tłum. E. Rzanna, „Kronos” (2001), nr 1, s. 18.

cze jego gwarancją i jeśli sąsiedzi nie dają sobie nawzajem takiej gwarancji (która może być dana tylko w stanie prawnym), to ten z nich, który żąda jej od drugiego, może obchodzić się z nim jak z wrogiem¹¹.

Stąd u progu czasów nowożytnych stan naturalny człowieczeństwa określił T. Hobbes jako stan „wojny wszystkich przeciw wszystkim” (*bellum omnium contra omnes*)¹². W czasach nowożytnych „suwerenem” nie jest Bóg, ale jak powiada Hobbes, „nowy bóg”¹³, zwany przez angielskiego myśliciela „Lewiatanem”, „ten bóg śmiertelny”¹⁴, jakim jest „najzimniejszy z potworów” (F. Nietzsche), czyli „państwo”. „Potwór”, wobec którego, jak powie współczesny amerykański badacz M. Lilla, nawet Bóg jest „bezsilny”¹⁵. W nowożytnej idei politycznej uwidacznia się koniec klasycznej idei państwa, albowiem jak twierdzi na przykład L. Strauss¹⁶, oderwanie w nowoczesnych projektach zasady ludzkiej, względnej od zasady boskiej, „religijnej”, „absolutnej”, obraca politykę przeciw samej idei „polityki”, czyniąc ją, w klasycznym rozumieniu tego słowa, wprost „niemożliwą”. W nowoczesności bezpieczeństwo istnieje tylko w państwie i nie da się już wprowadzić pokoju jak w klasycznej epoce na mocy samej idei państwa (*polis*) czy w epoce średniowiecznej — na mocy idei teologicznej (na przykład *O monarchii* Dantego¹⁷). W myśl nowożytnej idei państwa, w której Hobbes nawiązuje do koncepcji Bacona z Verulam, wrodzona wrogość (*homo homini lupus*) za rozsądną zgodą jednostek i za cenę ograniczenia ich własnej wolności zostaje zastąpiona zasadą bezpieczeństwa (*homo homini deus*)¹⁸. Stąd akceptowany przez społeczeństwo rozbudowany aparat strażników bezpieczeństwa, tj. policja, sądy, wojsko itp., stąd, jak zauważa Á. Heller, może się nawet wydawać, że jedyną funkcją państwa w nowoczesności jest stała zależność między nim a społeczeństwem w celu „utrzymania prawa i porządku”¹⁹. W rezultacie takiej dobrowolnej i rozumnej umowy „atomizowane jednostki, ogarnięte strachem, łączą się, aż wreszcie rozbłyśka światło rozsądku i rodzi się porozumienie oparte na powszechnym i bezwarunkowym podporządkowaniu najpotężniejszej mocy”²⁰.

Wprawdzie Kant czyni zastrzeżenia co do wyraźnego makiawelizmu Hobbesowskiej teorii, na przykład zasady wyłożonej w jednym z pism autora *Lewiatana*, że monarcha nie podlega takiemu samemu prawu jak naród²¹, w zasadzie jednak zgadza

¹¹ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, s. 170.

¹² C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 41.

¹³ *Ibidem*, s. 42.

¹⁴ E. Hindess, „Ten bóg śmiertelny”. *Hobbes o władzy i panowaniu*, [w:] *idem, Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 1999, s. 45; C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, s. 42.

¹⁵ Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos, Warszawa 2009.

¹⁶ Por. L. Strauss, *O polityce Arystotelesa; idem, Czym jest filozofia polityki?*, [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998.

¹⁷ Por. Dante Alighieri, *O monarchii*, tłum. W. Seńko, Kęty 2002.

¹⁸ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, s. 41 i n.

¹⁹ Á. Heller, *Trzy logiki nowoczesności i podwójne związanie wyobraźni*, tłum. W. Bulira [w:] *eadem, Eseje o nowoczesności*, Toruń 2012, s. 180.

²⁰ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, s. 44.

²¹ „Jeśli te moje twierdzenia nie wywołają zarzutu, że poprzez tę zasadę nienaruszalności za bardzo przypochlebiam się monarchii, to mam nadzieję, że oszczędzony będzie mi też zarzut, jakoby w zbyt

się z Hobbesowskim rozumowaniem, a w swym studium *Do wiecznego pokoju* jeszcze je uwydatnia i nadaje mu mocy, pisząc, że nawet ród „diabli” potrzebuje państwa²².

2. Oświeceniowa *pietas* rozumu i pokój

Rozpoczynając swój traktat o złu radykalnym (*radix*, łac. „korzeń”) od parafrazy przywołanego fragmentu z Pierwszego Listu św. Jana, myśliciel z Królewca daje wyraźne świadectwo swego rozeznaniu co do rzeczywistego, tj. pogrzechowego, stanu człowieka. Gdyby zatrzymał się na tej postawie, byłby zwykłym kaznodzieją, jednak jest człowiekiem oświecenia, ma ambicje być, jak powiedziałby Z. Bauman, nie tylko „tłumaczem”, lecz także „prawodawcą”²³. Wierzy w moc rozumu i do zagadnienia podchodzi jak filozof tej epoki, czyli racjonalnie, bez „obcego kierownika”²⁴. Dlatego w swoim projekcie „wiecznego pokoju” przewiduje i uzasadnia jedyny w swoim rodzaju „tajny artykuł” — że „zasady filozofów o warunkach możliwości powszechnego pokoju powinny być rozważane przez państwa, zbrojące się na wypadek wojny”²⁵. Nietrudno w tej deklaracji z naszej już ponowoczesnej perspektywy zauważyć, że projekt ten — jeśli odwołać się do P. Sloterdijka oraz J. Lyotarda — jest typowym projektem wpisującym się typ „wielkiej narracji”²⁶, gdzie „bohater wiedzy pracował w imię celu-etycznego politycznego, to jest powszechnego pokoju”²⁷.

Oto dla przykładu „wyznanie wiary” typowego „bohatera wiedzy” we wspomnianym znaczeniu, F.K. Ferbera:

Każdy życzy sobie, by to jego przekonania stały i powszechnie obowiązujące. Moment, w którym nastąpiłaby powszechna zgoda wszystkich ludzi co do wszelkich sądów, byłby złotą erą umysłów, czasem, gdy wszelki fałsz zniknąłby z powierzchni ziemi, a w umysłach nie istniałoby nic poza prawdą — prawda pokonałaby całkowicie fałsz, na ziemi zaś nastałoby Królestwo Prawdy! Tak cel wszystkich myślących ludzi, powód, dla którego dzielą się ze sobą swoi wzajem je kwestionują bądź uzasadniają — wszystko po to, by przyspieszyć, o mocy, nadejście tej chwili, sprawić, by możliwie szybko na ziemi

wielkim stopniu brał stronę narodu twierdząc, że i on posiada swe niezbywalne prawa w stosunku do głowy państwa, choć nie mogą być one prawami przymuszającymi. Hobbes jest przeciwnego zdania, twierdzi on (De Cive, cap. 7 § 14), że głowa państwa w swym odniesieniu do narodu nie jest związana żadnym układem i nie może wyrządzić obywatelom żadnej niesprawiedliwości (w jakikolwiek sposób by nimi nie rozporządzała). Twierdzenie to byłoby zupełnie poprawne, gdyby pojęciem niesprawiedliwości rozumieć taką szkodę, która daje pokrzywdzonemu prawo przymusu odnośnie do tego, kto postąpił z nim niesprawiedliwie, lecz powyższej, tak ogólnej formie zdanie to brzmi przerażająco”. I. Kant, *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce*, [b.t.], [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, s. 142.

²² I. Kant, *Do wiecznego pokoju*. Także O. Höffe, *Nawet ród diabli potrzebuje państwa. Dylemat sprawiedliwości naturalnej*, [w:] *idem, Etyka państwa i prawa*, tłum. C. Porębski, Kraków 1992.

²³ Por. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, J. Giebułtowski, A. Ceynowa, Warszawa 1998.

²⁴ „Oświeceniem — pisał — nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność do posługiwania się przez człowieka swym własnym rozumem, bez obcego kierownika”. I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landmann, [w:] Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 194.

²⁵ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, s. 188.

²⁶ P. Sloterdijk, *O wielkich narracjach*, [w:] *idem, Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, Warszawa 2011, s. 7–20.

²⁷ J. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 20.

nastalo Królestwo Prawdy. Z uwagi na ten wspólny cel wszystkie myślące umysły łączy pewien związek wspólnota. Ten związek w sposób mimowolny i niezamierzony łączący ludzi go nieświadomych, którego celem jest uczynienie wszystkich ludzi zgodny sprawach, a tym samym przyspieszenie nastania na ziemi Królestwa Prawdy — ów związek to Republika Uczonych, w której rozum sprawuje władzę najwyższą, każdy zaś myślący człowiek jest obywatelem. W Republice Uczonych obowiązują tylko jeden który brzmi: wierz, że na ziemi nastanie Królestwo Prawdy, i ze swego miejsca czyn wszystko, głosząc i nauczając, badając i weryfikując, co tylko możesz, by przyszło ono rychło; poza tym nie troszcz się zupełnie o powodzenie. Szukaj tylko Królestwa Prawdy, mianowicie powodzenie, samo z siebie przypadnie ci w udziale!²⁸

Roztoczywszy panoramę przyszłej *Republiki Uczonych*, Ferber swój projekt kończy jednak dość smętnie: „Królestwo Prawdy jest jednak Ideałem”²⁹, w znaczeniu, w jakim termin ten występuje w myśli Kanta i Fichtego, co oznacza, że jego realizacja odsuwa się w nieskończoność moralnego „państwa celów”, a chodzi o działanie „tu i teraz”.

Dla Kanta i jego ideowych satelitów, jak wspomniany Ferber, nie oznacza to rzecz jasna kapitulacji przed rzeczywistością *hic et nunc*. Kant to, by tak rzec, jednocześnie i Kolumb, i Robespierre nowoczesności. Nazywano J.J. Rousseau „mieszaszem romantyzmu”³⁰, a sam Kant, jeśli imię czyjeś wymawiał z najwyższym uszanowaniem (więcej, czynił to z nabożeństwem!), było to imię genewskiego filozofa. Tymczasem, jeśli ktoś z filozofów ma wątpliwości co do znaczenia Kanta dla nowożytnej filozofii i nowożytnej cywilizacji³¹, to na pewno nie był to poeta H. Heine, który twierdził, iż Kant to „wielki burzyciel w królestwie myśli”, a porównując go do Robespierre’a — że przewyższył Robespierre’a w terroryzmie³².

²⁸ F.K. Ferber, *Ewolucja pojęcia religii*, s. 20–21.

²⁹ *Ibidem*, s. 21.

³⁰ J. Krasicki, *Eschatologia i mesjanizm*, s. 41.

³¹ „Kant — jak trafnie zauważa badacz — jest myślicielem kluczowym dla naszej epoki, epoki nowoczesności, która — podobno — właśnie zbliża się do końca. Kant duchowo wyraził początek tej epoki, epoki współczesności czy nowoczesności. »Kant wyraża w myślowej budowie nowoczesny świat« — twierdzi Habermas”. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 33.

³² *Ibidem*, s. 37. Mając na względzie ów „burzycielski” rozmiar dzieła Kanta, Heine pisał: „Zbyt wielki doprawdy zaszczyt wyświadcza się Maksymilianowi Robespierre’owi, porównując go z Immanuel Kantem. [...] Immanuel Kant, ów wielki burzyciel królestwa myśli, w dziedzinie terroru daleko prześcignął Robespierre’a [...] przypuścił szturm na niebiosa i wyciął w pień całą ich załogę. Oto Pan świata pływa, niedowiedziony, we własnej krwi, nie ma już wszechogarniającego miłosierdzia, ojcowskiej dobroci, czekającej w zaświatach nagrody za ziemską wstrzeźliwość, nieśmiertelność duszy wy daje ostatnie tchnienie — słycać rżenie i jęki [...]”. H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 11–112, 122, cyt. za: P. Nowak, *Słowo wstępne*, [w:] H. Arendt, *Wykłady z filozofii politycznej Kanta*, tłum. R. Kuczyński, M. Moskalewicz, Warszawa 2012, s. VII. Zdzichowski odnotowuje w swoim opus magnum głośną opinię Heinego, pozostaje jednak wobec niej krytyczny: „Henryk Heine, ten niezrównany wyraziciel nihilistycznych skłonności swego plemienia i właściwego mu szyderstwa, niecofającego się przed żadną świętością określił niegdyś dzieło Kanta jako tragedię, zakończoną blażeństwem. Tragedią było uśmiercenie wiary mieczem krytyki czystego rozumu, ale wielki terrorysta w filozofii, prześcignawszy Robespierre’a, zląkł się potem własnego dzieła i dla pocieszenia głupców wprowadził na powrót Boga przez furteczkę rozumu praktycznego”, jednocześnie, odwołując się do dzieła H.S. Chamberlaina o Kancie, zaznacza: „Niestety, rezonowanie Heinego nie było tylko wybrykiem próżnego dowcipu; było złośliwym wyrazem tego, co o Kancie myślał. Słusznie twierdzi Chamberlain, że racje na temat »błuznierczego głupstwa« Heinego powtarzają się w niezliczonych rozprawach o Kancie, wszyscy od Fichtego aż do dni naszych, stale wytykają zasadniczą sprzeczność

A jednak, jakkolwiek trudno odmówić racji Heinemu, można w postawie królewieckiego mędrca, zwłaszcza z późnego okresu jego życia, dopatrywać się tyleż „rewolucjonizmu”³³, ile konserwatyzmu. W tym znaczeniu Kant, jak pisze L. Kołakowski,

nie oczekiwał, by ludzkość mogła w praktycznym zachowaniu sprostać wymaganiom ustanowionym w jego teorii moralnej: jego doktryna radykalnego zła, skierowana przeciw myśleniu utopijnemu; nie była przypadkowym dodatkiem do jego antropologii, lecz wiązała się ściśle z jego nauką o wolności woli; wolność zakłada z konieczności zarówno zdolność do zła, jak faktyczne zło³⁴.

W swoim późnym dziele o *Złu radykalnym*, w zestawieniu z takimi „postępowcami”, jak Voltaire, który wyśmiewał naukę Pascala o Grzechu Pierworodnym, który wiele mógł sobie wyobrazić, ale nigdy Grzechu i zła idącego w parze z rozumem, jak Goethe, który nie mógł wybaczyć Kantowi, że tak „karygodnie zapaćkał” racjonalną architekturę swoich *Krytyk* nauką o „złu radykalnym”³⁵, Kant wydaje się „wstecznikiem”. Jako taki, jako kontynuator niemieckiej filozofii, która, jak pisze J. Maritain, była nie tyle filozofią rozumu, ile filozofią Woli³⁶, inicjuje ideę „zła radykalnego” (*radikal Böse*), która zrobi wręcz „karierę”³⁷ w filozofii niemieckiej, ideę zła, której niezrównany wykład przedstawił w słynnym piśmie o wolności (*Freiheitsschrift*) z 1809 roku J.W.F. Schelling.

Słowem, w swojej rozprawie o złu radykalnym Kant jest oświeceniowcem, ale zarazem jakby czyni krok w tył. Dziewięć lat wcześniej (1784) w pracy *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* roztaczał wizję „powszechnego stanu kosmopolitycznego”, który jako „najważniejszy zamiar przyrody” powstanie wreszcie „po pewnych rewolucjach i przeobrażeniach”, tworząc „lono, na którym rozwiną się wszystkie źródłowe predyspozycje ludzkiego rodzaju”³⁸, teraz jakby spuszcza z tonu i odwraca się od optymistycznych nowożytnych „idei postępu” (Z. Krasnodębski). Jednocześnie wydaje się wracać do starej, tak krytykowanej w jego epoce, nedorzecznej, a jednocześnie dla wielu myślicieli przewyższającej całą mądrość ludzką nauki o Grzechu Pierworodnym. Do rzeczywistości, o której Pascal pisał: „Grzech pierworodny jest nedorzecznością w oczach ludzi [...]. Ale ta nedorzeczność jest mądrzejsza niż cała mądrość ludzi”³⁹, o której współczesny filo-

między krytyką czystego rozumu, etyką praktycznego rozumu i z tej sprzeczności usiłują myśl jego ratować”, *idem, Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, s. 24–25.

³³ Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, s. 37.

³⁴ L. Kołakowski, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, [w:] *idem, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 133.

³⁵ „Ernest Cassirer w swojej *Filozofii wieku oświecenia (Philosophie der Aufklärung)* określił myśl o grzechu pierworodnym jako »wspólnego przeciwnika, w którego zwalczaniu jednoczą się różne kierunki filozofii Oświecenia«. P. Henrici, *Filozofowie a Grzech pierworodny*, tłum. A. Parzonko, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” (1991), nr 7–8.

³⁶ Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter — Descartes — Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1938.

³⁷ Por. Ch. Schulte, *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988.

³⁸ I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem, Rozprawy z filozofii historii*, s. 41.

³⁹ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1983, s. 177.

zof stwierdzi: „tajemnica dziedziczenia grzechu, jest rzeczą, bez której nie możemy mieć żadnej znajomości samych siebie [...] Mimo to bez tej tajemnicy najniezrozumialszej ze wszystkich, jesteśmy niezrozumiali samym sobie”⁴⁰.

3. „Pewne rewolucje i przeobrażenia”

Ostrożność Kanta w ekspozycji przyszłego „kosmopolitycznego” ustroju jest pouczająca, ale nam, ludziom ponowoczesnym, którzyśmy przeszli rewolucję we Francji w 1789, sowiecką 1917 roku, „Auschwitz i Kołymę”, wydaje się nie wystarczać. Już sama fraza w rozprawie Kanta — „pewne rewolucje i przeobrażenia” — wydaje się niepokojąca. Totalitarne doświadczenia minionego wieku podkopały bowiem naszą wiarę w ideał samorealizującego się postępu i coraz bardziej utwierdza się przekonanie, iż załóżki patologii tkwiły w myśli europejskiej, naznaczonej totalizującymi elementami i niosącej w sobie totalitarny potencjał. Jednocześnie, cokolwiek by powiedzieć przeciw optymistycznemu historiozoficznemu projektowi Kanta i o cokolwiek by go oskarżać, istnieje jednak fundamentalna różnica między gnostyckim modelem historiozofii (w sensie pojmowania nowożytnej gnozy przez E. Voegelina⁴¹) występującym, jeśli chodzi o niemiecką filozofię klasyczną, w historiozofii Fichtego i Hegla oraz w historiozofii Kanta.

Dwa podstawowe zamysły równoległe i na przemian kształtowały bowiem rudymenty zachodniego pojmowania historii. W pierwszym historię dzieli się na „świętą” (*historia sacra*) oraz „świecką” (*historia profana*). Rozum ludzki nie uzyskuje w nim nigdy jasności i poznania co do dróg historii i błędzi w „ciemnościach wiary” (ewangelie nie zawierają, jak mówi K. Löwith, „żadnej filozofii historii” i jak powiada apostoł, „według wiary, a nie w widzeniu postępujemy” [2 Kor 5, 7]). Przykładem tej postawy są tacy myśliciele chrześcijańscy jak św. Augustyn czy Orozjusz, którzy otwarcie występowali ze stanowiskiem dualizmu historiozoficznego, tj. przeciw pojmowaniu „końca historii” jako definitywnego spełnienia i wypełnienia sensu historii w historii i ramach samej historii⁴². Drugi przyznaje ludzkiemu *lumen naturale* znacznie większe uprawnienia. Wychodzi z założenia, że sens historii jest poznawalny, nieważne na mocy jakich — objawionych czy też naturalnych — źródeł (teodycea czy historiodycea). Nie da się nie zauważyć, iż to on właśnie jest namysłem myślicieli nowożytnych, u których historia nowożytna jest domeną swoicie pojętej gnozy, czyli takiej postawy, w której *gnosis* (poznanie), a nie *pistis* (wiara) jest głównym medium prowadzącym człowieka przez jej meandry.

W tym znaczeniu, w porównaniu z myślą Fichtego i Hegla, myśl Kanta odróżnia się wyraźnie. Nie tylko dlatego, o czym się zazwyczaj pisze najwięcej, że w odróżnieniu od swoich „następców”⁴³, z których pierwszym był Fichte i którzy, „poprawiali” Kanta, usuwając z jego systemu resztki „materializmu” (Fichte),

⁴⁰ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, [w:] *idem, Czy diabeł może być zbawiony*, s. 156.

⁴¹ E. Voegelin, *Gnoza — istota nowoczesności*, [w:] *idem, Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiwak, Warszawa 1992, s. 103–123.

⁴² Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 154–176.

⁴³ M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, s. 10 i n.

Kant zachował „rzecz w sobie”⁴⁴, ale przede wszystkim dlatego, że królewiecki filozof, co czyniło jego myśl dużo bardziej odporną na iluzje nowożytnej gnozy, w odróżnieniu od Fichtego i Hegla miał mocne, jak pisze przywoływany już Zdziechowski, „czucie złego”. Wytworzyło to swego rodzaju barierę ochronną w jego myśli, której znosząca wszystko w końcowej syntezie gnostyczna dialektyka negatywności, o czym pisze Kołakowski⁴⁵, nie dopuszczała.

W tym sensie, dociekając ideowych źródeł marksizmu, autor *Obecności mitu* miał zupełną rację, gdy dezawuuując totalitarny potencjał myśli Hegla, jednocześnie podkreślał, że w nowożytnej „gnozie” nie ma (i nie może być!) miejsca dla Kanta. Kant rozdzielił bowiem płaszczyzny bytu i powinności, bytu i wartości, zakreślił między nimi nieprzekraczalną cezurę, wyznaczając rozumowi teoretycznemu granice, których nigdy o własnych siłach przekroczyć nie zdoła. Sfera noumenalna, a więc i odpowiedź na pytanie o ostateczny cel historii, u Kanta dostępna jest tylko rozumowi praktycznemu. Nic dziwnego, że do grona wrogów „społeczeństwa otwartego”⁴⁶ — czego nie można uczynić z Kantem — włącza Fichtego i Hegla nie tylko Kołakowski, lecz także krytyk historiozoficznej gnozy K.R. Popper. Wedle Poppera historia jako taka „nie ma sensu”⁴⁷ i z samego faktu podążania drogami historii nie da się ani niczego sensownego i pewnego przewidzieć co do jej dalszego biegu i celu. Oznacza to, że nie da się na podstawie samych przesłanek „historycznych” zbudować żadnej logicznie poprawnej, „obiektywnej” (w znaczeniu „falsyfikowanej”) teorii historiozoficznej, a „nędza historiozoficznej gnozy i zarazem nędza historycyzmu” (K.R. Popper)⁴⁸ osłaniają się tutaj jednocześnie z całą mocą.

Otwarcie na *mysterium iniquitatis*, co uwidaczniają rozważania o „dwu pryncypach” w naturze ludzkiej w pracy *Religia w obrębie samego rozumu*, czyni z Kanta, zarówno na tle filozofów oświecenia, jak i historiozofii jego następców Fichtego i Hegla, wyjątkowego myśliciela. Przedtem był promotorem o „dojrzałości” rozumu „bez obcego kierownika”, teraz zatrzymuje się przed „niezglębiałą tajemnicą”⁴⁹, jaką jest zło. Jako typowo racjonalista Kant udzieli jednak odpowiedzi racjonal-

⁴⁴ Dlatego Zdziechowski, wskazując na sprzeczności, jakie wywołuje pojęcie „rzeczy w sobie”, jednocześnie podkreśla jej znaczenie i stwierdza, że „choćbyśmy tę sprzeczność uznali, choćbyśmy się zgodzili z Jacobim, że ze stanowiska samego Kanta rzecz w sobie niczym innymi być nie może, jak tylko wytworem umysłu, nie zachwieje to ogromnej wagi określenia jej, jako pojęcia granicznego (*Grenzbegriff*). Pojęcie to stawia kres roszczeniu zmysłowości, doprowadza do progu podwojów zamkniętego tajemniczego świata, jest dobitnym przypomnieniem ograniczoności umysłu, działającego w ciasnej dziedzinie empirii; jest zarazem w tej ciasnocie prądem świeżego powietrza, rześwym powiewem, niosącym przecucia nieskończonych widnokręgów, rozścielających się poza obszarami wiedzy empirycznej”, *ibidem*, s. 11–12.

⁴⁵ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 52–70; J. Krasicki, *Przeciw nicości. Eseje*, Kraków 2002, s. 108–109.

⁴⁶ Por. K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1993, t. 2.

⁴⁷ Por. *ibidem*, s. 282.

⁴⁸ Por. K.R. Popper, *Nędza historycyzmu z dodaniem fragmentów Autobiografii*, [b.t.], Warszawa 1989.

⁴⁹ A. Bobko, *Kant i jego religia rozumu*, s. 14.

nej, czyli odsyłającej tajemnicę Grzechu Pierworodnego w człowieku jako sfery niepoddającej się poznaniu⁵⁰ w sferę teorii moralnej, a nie spekulatywnej metafizyki. Ponieważ jego zdaniem o złu radykalnym, „wrodzonym” można mówić tylko w odniesieniu do człowieka jako istoty moralnej, w zrozumieniu zła człowiek nie potrzebuje innego uzasadnienia poza samym rozumem⁵¹.

4. Diabelskie „odwrócenie”

Wedle Kanta zło polega na umieszczeniu maksymy moralnej w miejsce powszechnego prawa moralnego⁵², „zło radykalne” bierze się z pomieszania „maksym”, z przedłożenia, wręcz, jeśli tak można rzec, z ich diabelskiego „odwrócenia” (diabeł jako *simia Dei*, „małpa Boga”), tj. postawienia maksymy woli własnej nad maksymą woli powszechnej⁵³. Wprawdzie korzenie zła zwanego „złem radykalnym” giną w mroku, którego światło rozumu naturalnego nie jest stanie przeniknąć, tym bardziej że związane jest z Upadkiem człowieka i uczestnikiem w tym wydarzeniu, Odwiecznego Wroga rodzaju ludzkiego¹⁸, jednak niewiedza nie wyklucza odpowiedzialności. Będąc świadomym ułomności natury ludzkiej, która jest, jak mówi Kant, „nie dość silna, by przestrzegać przyjętych przez siebie zasad”⁵⁴, człowiek, jako podmiot i wykonawca prawa moralnego, bez odwoływania się do „obcego”, tu teologicznego czy metafizycznego „kierownika”, za zło własnych czynów odpowiada i odpowiadać musi⁵⁵.

⁵⁰ Postępuje tutaj jako typowy przedstawiciel oświecenia. „Właśnie przeciwko chrześcijaństwu, jako religii zbawczej zwracają się ataki ludzi Oświecenia i wobec tego uderzają oni bezpośrednio w naukę o grzechu pierworodnym. Człowiek Oświecenia wierzy, że rozum ma moc udoskonalenia człowieka i dlatego nie może dopuścić do twierdzenia, (jakoby) istnieje zbawienie pochodzące z zewnątrz, od Boga, i że człowiek w ogóle potrzebuje zbawienia, a nie jest po prostu sam z siebie zdolny do poprawy”. Por. P. Henrici, *Filozofowie a Grzech pierworodny*.

⁵¹ A. Bobko, *Kant i jego religia rozumu*, s. 11.

⁵² *Ibidem*, s. 13.

⁵³ „Zatem człowiek (także najlepszy) — pisze Kant — jest zły tylko, dlatego, że przyjmując pobudki do swoich maksym, odwraca ich moralny porządek. Znaczy to, że obok prawa moralnego przyjmuje do swoich maksym prawo miłości własnej. Ponieważ spostrzega, że jedno prawo nie może istnieć obok drugiego, lecz jedno musi być podporządkowane drugiemu jako swemu naczelnemu warunkowi, czyni pobudkę miłości własnej i jej upodobania warunkiem przestrzegania prawa moralnego, podczas gdy raczej to ostatnie, jako naczelną warunek zaspokojenia pierwszego, powinno zostać przyjęte do powszechnej maksymy woli jako jedyna pobudka”. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 58–59.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 59.

⁵⁵ W tym sensie ma rację polskie badacz kiedy pisze: „Oczywiste jest, że w dziele o religii poszukuje Kant zła *kat' exsochen*, zła *par excellence*, zła całą gębą — czyli szatana. Niemniej jest oczywiste, że Kant nie byłby Kantem, gdyby szatana nie poszukiwał w immanencji człowieczeństwa głęboko skażonego — do czego daje mu sposobność długa tradycja chrześcijańskiego myślenia o grzechu pierworodnym. Tak czy inaczej, »mamy walczyć nie z ciałem i krwią (z naturalnymi skłonnościami)«, »lecz z niewidzialnym wrogiem, który niszczy podstawowe zasady«. K. Okopień, „*Niebo gwiaździste nade mną i świat ciemności we mnie, czyli nieszczerłość jako fundamentalne pojęcie myślenia Kantowskiego*», „Kwartalnik Filozoficzny” (2001), nr 2, s. 121. Także P. Nowak, *Słowo wstępne*, s. XVIII.

Wniosek z takiej konstatacji dla naszych rozważań wydaje się mieć znaczenie kapitalne, albowiem nie tylko daje wiedzę o obecnej moralnej, *scire*: poupadkowej kondycji człowieka, lecz także wskazówkę co szans realizacji wszystkich jego czynów i zamysłów, w tym idei pokoju. W kontekście dokonanych analiz okazuje się bowiem, że każdy z nich ma swoją jasną i ciemną, nigdy niedającą się rozjaśnić do końca stronę. Jak nierozpoznane i niezgłębione są człowieku korzenie „radykalnego zła”, tak niejasne i nieznanne do końca muszą pozostać losy realizacji jego dzieł i czynów w historii. W tym znaczeniu Kant wydaje się nie stępieć, lecz uwydatniać wymowę tego przesłania i wyraźnie dawać do zrozumienia, że w obliczu tej pesymistycznej samowiedzy oświeceniowy dogmat samowyzwalającego się rozumu trzeba uznać za rodzaj utopii. Być może dlatego w jego projekcie znajduje tyle zagadkowych obwarowań i zastrzeżeń, a jego wypowiedzi w kwestii „wiecznego pokoju” nie są bynajmniej sformułowane w trybie oznajmującym, ale, czego się nie zauważa, jakże często warunkowym. W tym też sensie, aby wszystkie te zastrzeżenia i warunki sprowadzić do jednego źródła, to właśnie tajemnica zła, *mysterium iniquitatis*, nie pozwala, aby konstrukcja pokoju była trwała, i sprawia, że każdy ludzki pokój jest stanem niepokoju i wojny. Ta samowiedza zaś zbliża historyozoficzne ideały Kanta raczej do pesymizmu historyozoficznego św. Augustyna niż optymizmu liberalnych oświeceniowych projektów, za którego jednego z ich patronów się go zwykło uważać⁵⁶.

5. M. Foucault *versus* C. von Clausewitz. Cynizm i nihilizm

Znana formuła C. von Clausewitza głosi, iż „wojna jest tylko dalszym ciągiem polityki uprawianej innymi sposobami”. Politykę rozumie się tu jako umowę czy też uprawnienie wynikłe z pierwotnego konsensusu. Jest to zgodne z wizjami liberalnymi, gdzie polityka jawi się jako fundament społeczeństwa i założenie to stanowi podstawę tradycyjnych analiz władzy.

Foucault proponuje zmianę tej formuły. Według niego „polityka to wojna prowadzona innymi metodami, co znaczy, że polityka polega na sankcjonowaniu i odnawianiu nierównowagi sił, jaką ujawniła wojna”⁵⁷. W czasie pokoju wojna nie zanika, „konflikty dotyczące władzy, z władzą i o władzę, modyfikację w stosunkach sił — przechylanie się szali z jedną lub drugą stroną, obalenie rządu itp. — cała ta rzeczywistość systemu politycznego powinna być interpretowana jako dalszy ciąg wojny”⁵⁸. Dlatego każde rozwiązanie, układ, prawo polityczne jest świadectwem nie tyle konsensusu, ile zwycięstwa. A gdzie są zwycięscy, tam muszą być przegrani.

Oznacza to, że przywołany w tytule tego studium *Pokój i „Święty-pokój”* są w stanie odwiecznej wojny. U Kanta pokój jest pochodną polityki. U Foucaulta mamy odwrócenie relacji polityki i wojny. Wojna jest pierwotna wobec polityki, a odwrócenie maksymy Clausewitza powoduje, że polityka potwierdza i sankcjonuje to, co wojna jedynie ujawnia. Foucault wykazuje zarazem, że nieuniknioną ceną ra-

⁵⁶ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 61–68.

⁵⁷ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 28.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 29.

jonalności jest nieracjonalność⁵⁹, a zaprowadzania pokoju i wolności — narastające konflikty i ograniczenie wolności⁶⁰.

Nietrudno zauważyć, że Foucault schodzi się w tej konkluzji z M. Horkheimerem i T. Adorno. Po lekcji oświecenia okazało się, że idee rozumu i postępu przerodziły się w swoje przeciwieństwo — zamiast prowadzić do wolności, przyniosły zniewolenie, a „odczarowany” — w sensie Weberowskim — świat nie spełnił pokładanych w nim oczekiwań. W *Dialektyce oświecenia* M. Horkheimer i T. Adorno stawiają pytanie, które osiemnasto- i dziewiętnastowiecznym epigonom postępu wydawałoby się może niedorzeczne: jak to możliwe, że „w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia”?⁶¹ Dlaczego wstąpiwszy na ścieżkę mającą wieść do powszechnego dobrobytu i pokoju — ścieżkę rozwoju nauki, okiełznania przyrody i pogłębiania naszej wiedzy we wszelkich przejawach życia — ostatecznie zostaliśmy doprowadzeni do wielkich totalitaryzmów XX wieku?

Dzisiaj nie tylko dzięki pracy Horkheimera i Adorna wiemy, iż oświecenie wyczerpało swoją „wielkonarracyjną” moc⁶². Osłabił jego misjonarski zapał, wyczerpał się reformacyjny potencjał, „makroopowieści” przemieniły się w „mikroopowieści”, a z oświeceniowej intelektualnej „uczty bogów” dla nas zostały już tylko okrucy. Diagnozy takich filozofów postmodernistycznych jak na przykład P. Sloterdijk⁶³ czy G. Vattimo⁶⁴ wskazują jednoznacznie na wyczerpanie się oświeceniowych nadziei na emancypacyjne moce rozumu i nowoczesnej wiary w możliwość urzeczywistnienia sprawiedliwego powszechnego politycznego i społecznego porządku. W ich świetle Ziemia staje się miejscem, na którym nic „wielkiego” nas już nie czeka czy — za G. Vattimo — nie ma już miejsca na żadną „wielką metaopowieść”. Entuzjazm właściwy nowoczesności zastąpiła powszechna duchowa niemoc, apatia, odmowa czynnego uczestnictwa w życiu obywatelskim, ucieczka w prywatność i bezpieczeństwo „domowego zacisza”, niechęć do działania, czyli ogólnie zjawisko określane przez P. Sloterdijka mianem nowego „cynizmu” stało się niemal powszechne⁶⁵. Fenomen tej, jak się pisze, „oświeconej fałszywej świadomości” wykazuje zarazem wyraźne cechy nihilistyczne. Wedle określenia amerykańskiego filozofa A.N. Wildera cechuje się on bardzo „specyficzną apatią: nadal wierzymy w postęp ludzkości, nawet po Oświęcimiu i bombie atomowej, widzimy, że liberalizm pokonał komunizm, ale mimo to nikt nie czuje się szczęśliwy”⁶⁶. Postawa taka wydaje się jednak nieunikniona

⁵⁹ W studium na temat szaleństwa Foucault pisał na przykład, iż „rozum jest niczym, ponieważ gdy docieramy wreszcie do racji, w imię której wykrywamy ludzki obłąd, okazuje się, iż jest ona tylko zawrotną otchłanią, gdzie rozum musi milczeć”, *idem, Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 43.

⁶⁰ *Ibidem*; M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998.

⁶¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukaszewicz, Warszawa 1994, s. 19.

⁶² J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, s. 59 i n.

⁶³ Por. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wrocław 2008.

⁶⁴ Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.

⁶⁵ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu, passim*.

⁶⁶ A.N. Wilder, *Nietzsche, [w:] Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, D. Boucher, P. Kelly (red.), Kraków 2009, s. 583; H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, Lublin 2011, s. 21.

i logiczna: skoro, jak powiedział prawie dwieście lat temu Nietzsche, całe istnienie straciło swój sens i „nic nie ma sensu”⁶⁷, więc pozostaje „nie czynić nic”. Nic dziwnego, że współczesny człowiek to nie tylko nieświadomy „cynik” (P Sloterdijk), ale, jak powie jeden z badaczy nihilizmu W. Müller-Lauter, również często nieświadomy nihilista, który „jest w posiadaniu szczególnej pewności. Wiedzę o całkowitej bezsensowności uznaje za niepodważalną”⁶⁸. Cokolwiek by jednak powiedzieć przeciw takiej postawie, to nie sposób iść przeciw logice faktów: nihilizm był i jest jednym z dominujących tematów Zachodu ostatnich dwu stuleci nie dlatego bynajmniej, że „wymyślił” go Nietzsche⁶⁹, albowiem, jak pisze P. Ricoeur, „Nietzsche nie wynajduje nihilizmu — a nihilizm nie wytwarza nicości. Nihilizm jest procesem historycznym, którego Nietzsche jest świadkiem”⁷⁰, lecz dlatego że doba globalizacji nosi na sobie wyraźne nihilistyczne piętno, co czyni go nie tylko problemem, lecz także wyzwaniem dla wszystkich idei nowoczesnych, także idei pokoju.

Nihilizm europejski łączy się z nazwiskiem Nietzschego⁷¹. W pracy *Umysł zamknięty* A. Bloom cytuje fragment tekstu M. Webera *Nauka jako zawód i powołanie*, w którym Weber pokazuje, iż „po Nietzschem” w oświeceniowe i demokratyczne ideały nie wierzy nikt oprócz „kilku dużych dzieci na uniwersytetach i w gabinetach redakcyjnych”⁷².

Jednak o ile nihilizm opisywany przez Nietzschego miał charakter prognostyczny, to inny charakter ma nihilizm europejski po drugiej wojnie światowej, ponieważ oznacza nie tylko postawę poznawczą, lecz także wolicjonalno-uczuciową. Nie darmo już w roku 1951 A. Camus napisał, iż „Europa umiera od rozczarowania”. W rezultacie tej postawy pojawia się najpierw „bunt, nienawiść, rozpacz, rozczarowanie”, a w końcu

rezygnacja, obojętność, nuda [...] i to właśnie na tej podstawie — jak czytamy w pracy polskiej badaczki — filozof Wolfgang Kraus stawia tezę, zgodnie z którą druga połowa XX wieku jest epoką masowego nihilizmu, ponieważ jest epoką wielkiego rozczarowania przyjmującą wieloraką postać. Rozczarowania uobecnającego się w sferze po polityki, ideologii, w zdobyczach cywilizacji, w sekularyzacji sfery religijnej, wreszcie w sferze indywidualno-psychologicznej, lecz będącego — w gruncie rzeczy — odwrotną stroną nadziei na ziemski raj⁷³. Jak skądinąd wiadomo, parodię tego „raju” przedstawił z mistrzostwem Sloterdijk między innymi w książce *Kryształowy pałac* czy w głośnym studium *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca*⁷⁴.

⁶⁷ Por. F. Nietzsche, *Wola Mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911, s. 11. „Filozof nihilista jest przekonany, że wszystko, co się dzieje, jest bez sensu i dzieje się na próżno; a nie powinno być żadnego istnienia bez sensu i na próżno”, s. 33.

⁶⁸ W. Müller-Lauter, *Nihilistyczny cień Zaratustry*, tłum. G. Sowiński, [w:] *Wokół nihilizmu*, G. Sowiński (red.), Kraków 2001, s. 185; H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa*, s. 18.

⁶⁹ W *Przedmowie do Woli Mocy* Nietzschego czytamy: „To, co opowiadam, to historia dwóch najbliższych stuleci. Opisuję, co będzie, co inaczej już być nie może: pojawienie się nihilizmu”. F. Nietzsche, *Wola Mocy*, s. 1.

⁷⁰ P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, tłum. H. Bortnowska, [w:] *idem, Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 34.

⁷¹ F. Nietzsche, *Wola Mocy*, s. 10–38.

⁷² A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań [b.d.], s. 230. Przywołany tekst Webera, *Nauka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Dybel, [w:] Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa 1999, s. 208.

⁷³ Por. H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa*, s. 31.

⁷⁴ P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, tłum. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” (2008), nr 4, s. 40–62.

6. „Reguły dla ludzkiego zwierzyńca” i Kryształowy Pałac

Wydaje się, że „reguły dla ludzkiego zwierzyńca” są powszechne i obowiązujące wszystkich bez wyjątku, jako że w myśl zasad liberalizmu podstawowym prawem człowieka jest wynikające z prawa natury dążenie ludzkiej „jednostki” do „wolności” i „szczęścia”⁷⁵. Tymczasem, jak niejednokrotnie ukazywał autor *Zbrodni i kary* i na co powołuje się w swojej filozoficznej teorii globalizacji Sloterdijk, człowiek niekoniecznie musi pragnąć tak pojętego „szczęścia”. Może on z nie mniejszym prawdopodobieństwem pragnąć tego właśnie, co nie przynosi pomyślności i dobrobytu, a nad marzenia o powszechnym szczęściu Ludzkości, o szczęściu „dla wszystkich” przedłożyć egoistyczne zamknięcie się w sobie i, po prostu, „picie herbaty” (*czajpitije*). To właśnie czyni bohater *Notatek z podziemia*, na projekt wszelkich „kryształowych pałaców”⁷⁶, w których „dwa razy dwa-cztery!”⁷⁷, odpowiadający: „nie myślę się kłaniać. Mam swoje podziemie”⁷⁸. „Człowiek — powie bohater *Notatek z podziemia* — chce tylko chcieć samodzielnie, jakakolwiek byłaby cena owej samodzielności i jakikolwiek jej wynik”⁷⁹.

Nie jest aż tak oczywiste — co pokazują totalitarne doświadczenia wieku, który minął — że droga egoistycznego zamknięcia się we własnym „podziemiu” prowadzi do większego zła niż to zło, do którego prowadziły nowoczesne totalitarne projekty. Przeciwnie, nasuwa to wniosek, że w ostatecznym rachunku więcej się mieści nie-raz rozumności i rozsądku w takiej „irracjonalnej” postawie niż w globalnych „powszechnych” konstrukcjach. Że, jak ukazali to między innymi Dostojewski i A. Camus, a dzisiaj Sloterdijk, człowiek ratuje swoją wolność i godność, niejednokrotnie nie przez „racjonalny”, wykalkulowany akces do zamieszkania w takim czy innym „kryształowym pałacu” (którym dzisiaj, dla wielu krajów, na przykład dla Ukrainy, pozostaje na przykład Unia Europejska⁸⁰), ale, przeciwnie, przez irracjonalny „bunt”⁸¹, afirmację „absurdu” i egzystencjalną odmowę.

Być może dlatego że, jeśli nawiązać do wspomnianego opowiadania Dostojewskiego, nie wierzymy już w to, że kiedykolwiek przyleci „rajski ptak”⁸² i nastanie godzina powszechnego szczęścia. Wbrew obietnicom Kryształowego Pałacu trwa cywilizacyjny smutek i depresja. Dla wielu ludzi współczesnych Dostojewskiemu niezachowany do dziś budynek ze stalowych i szklanych prefabrykatów, pierwotnie wzniesiony w Hyde Parku, był symbolem technicznych możliwości człowieka. Rosyjski „pisarz-prorok” zaś, jak pisze Sloterdijk, rozpoznał w nim „ludożerczą strukturę, wręcz współczesnego Baala — kultowy zbiornik, w którym ludzie skła-

⁷⁵ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia, passim*.

⁷⁶ F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*. Gracze, tłum. G. Karski, London 1992, s. 24.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 15 i n.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 33.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 25.

⁸⁰ Por. wywiad M. Nowickiego z P. Sloterdijkem *Czy Polacy odnajdą szczęście w Kryształowym Pałacu?*, http://dziennik.pl/dziennik/europa/article47098/Czy_Polacy_odnajda_szczescie_w_Krysztalowym_Palacu.html.

⁸¹ Por. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Warszawa 1991.

⁸² F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, s. 24.

dają hold demonom Zachodu: władzy pieniądza, czystego ruchu i pobudzająco-otępiającym uciechom⁸³.

7. „Po wiecznym pokojem” i europejskie „zmęczenie”

Słowo „pokój” jest słowem wzniosłym, „teologicznym”, tymczasem wiek XX pozbawił nas prawa do przemawiania „z wysokości”. Żyjemy w świecie *nach Auschwitz*, w którym, jak powiada T.W. Adorno, „nie ma takiego słowa, również teologicznego, które by nieodmienione miało prawo rozbrzmiewać z wysokości⁸⁴. Naszą egzystencjalną sytuację określa stan „opuszczenia” przez Boga i „nieobecności Boga” (*Gottlosigkeit*)⁸⁵. Określa zarazem brak Jego Pokoju (hebr. *Shalom*), którego jednak ciągle iluzje tworzymy. Pokoju, z którego zakpiono sobie w niewybredny sposób: fraza „Pod wiecznym pokojem” po niemiecku brzmi bowiem jednoznacznie i kojarzy się z pokojem śmierci, czyli miejsca, w którym panuje jedyny i „wieczny pokój” (niem. *Friedhof*, „cmentarz”), pokój, którego nie trzeba „ustanawiać”, gdy jest ustanowiony odwiecznym prawem Natury. O tym, że Kant nie był bynajmniej pozbawiony dystansu wobec idei, którą sam konstruował, świadczy to, że właśnie od przypomnienia tej kpiącej historii rozpoczyna swoje studium *Do wiecznego pokoju (Zum ewigen Frieden)*⁸⁶.

Zostawiwszy jednak na boku ironię oraz sarkazm, jaki mogą wywoływać nawet najbardziej szlachetne i wzniosłe idee filozoficzne, nie da się zaprzeczyć temu, że z naszej, czyli, ponowoczesnej perspektywy bilans nowoczesności wydaje dużo po-

⁸³ P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac*, s. 18: „cechy kultu Baala, które dzisiejsi ekonomiści opisują mianem »społeczeństwa konsumpcyjnego«, wciąż można najbardziej sugestywnie uwypuklić przez metaforę pałacu Dostojewskiego [...]. Wnętrze świata kapitału nie jest ani agorą, ani targowiskiem pod gołym niebem, lecz cieplarnią, która wciągnęła do środka wszystko to, co wcześniej pozostawało na zewnątrz. Wyobrażenie pałacu konsumpcji rozciągającego się na całą planetę pozwala przemówić pobudzającemu klimatowi integralnego wewnętrznego świata towarów. W tym horyzontalnym Babilonie człowieczeństwo staje się kwestią siły nabywczej a sens wolności ogołocony jest do możliwości wybierania między produktami przeznaczonymi na rynek — bądź też możliwości wytwarzania takich produktów”.

⁸⁴ T. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 516.

⁸⁵ J. Krasicki, *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011, *passim*.

⁸⁶ W przypisie nr 1: „[Obraz nawiązuje do uwagi Leibniza w jego wprowadzeniu do *Codex Juris Genetium Diplomaticus*, Hannover 1693 (Praefatio, III, na przykład: «Itaque elegans nugator in Batavia cum more gentili signum pro domo suspendisset, *pacis perpetuae*, pulchro titulo figuram *coemeterii* subjecerat»). W liście do Grimaresta z 4 czerwca 1712 twierdzi on, przeciwko St. Pierre’owi: «Je me souviens de la devise d’une autre cimetièrre, avec ce mot: *pax perpetua*; car les morts ne se battent point: mais les vivans sont d’une autre humeur; les plus puissans ne respectent gueres les tribunaux». („Przypominam sobie napis nad jakąś bramą cmentarną, który głosił: *wieczny pokój*. Bo umarli nie biją się między sobą, żywi są jednak innego zdania i najpotężniejsi spośród nich nie przywiązują do werdyktu sądu żadnej wagi», cyt. za: *Epistolae ad diversos*, Vol. III, tłum. Chr. Kartholtus, Leipzig 1738, s. 324–330, tu: s. 327). W swym wydanym przez Paryską Akademię Nauk *Eloge de Leibniz* Bernard Le Bovier Fontenelle przypomina ów fragment w następujący sposób: «On [Leibniz — H.K.] wyznaje, że tak liczne i tak często odnawiane traktaty pokojowe pomiędzy tymi samymi narodami przynoszą im hańbę i pełen bólu deklaruje, że zgadza się z treścią sztyldu pewnego holenderskiego kupca, który sobie za maksymę (hasło) *Do wiecznego pokoju*, zaś jako obraz umieścić kazał cmentarz» (cyt. za niem. tłum. *Laudatio auf Leibniz*, [w:] *Philosophische Neuigkeiten für Leute von Welt und für Gelehrte. Ausgewählte Schriften*, Leipzig 1989, s. 282–325; tu: s. 294)”. I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, s. 164.

niżej oczekiwani nowożytnych filozofów-„prawodawców” (Z. Bauman). Jeśli bowiem jeszcze ponad dwieście lat temu Kant mówił o ustanowieniu „pokoju”, to dzisiaj R. Rorty już tylko o ustanowieniu demokracji⁸⁷, której pokój ma być pochodną i nikt w tej grze nie ma uprzywilejowanej pozycji, nie ma żadnych „guru”, polityka jest dla wszystkich i wszystko jest polityką. Ziemski Lewiatan stał się w globalnym świecie rodzajem świeckiej religii zastępującym nie tylko dawne religijny ryty i symbole, lecz także samego Boga. I jeśli powiemy, że nowoczesny „Ostatni Człowiek” (F. Nietzsche) jest tak biedny, że nie ma już nawet religii (Ch. Millon-Delsol)⁸⁸, religię zastępuje mu z powodzeniem polityka. Polityka stającą się jedynym światem nowoczesnego człowieka, surogatem religii, namiastką utraconego Boga. To polityka, stając się ziemskim bogiem, bogiem jedynym, a władając bez reszty ludzkim światem, niczym Pan nieba i Ziemi, decyduje o tym, o czym rozstrzygały niegdyś święte ryty i księgi. To polityka także, jakkolwiek by ją pojmować w warunkach panowania „nowego boga”⁸⁹, zwanego państwem, Lewiatanem, ma ustanowić pokój.

Czy rzeczywiście tak się dzieje i czy jest to na tej drodze możliwe? Nie da się bowiem zaprzeczyć temu, że inaczej niż dawniej dzisiaj, kiedy słyszymy takie słowo jak „pokój”, niejednokrotnie, nie tyle nadstawimy uszu, ile je... zatykamy. I nie ma się co się dziwić tej postawie, albowiem nie tylko gorzka „lekcja nowoczesności” (Z. Bauman), lata politycznej propagandy oraz indoktrynacji, lecz także świadomość współczesnej globalnej medialnej manipulacji zrobiły swoje. Dzisiaj nie ma dla nas słowa neutralnego. Toteż kiedy słyszymy takie słowo jak „pokój”, pytamy: o jaki „pokój” chodzi, kto go wprowadza i w jakim celu? Słowem, jednym uchem wpuszczamy w siebie sączący się z mediów nurt „pokojuowego” słowotoku, drugim puszczamy go „mimo uszu”, usiłując dociec rzeczywistych zamiarów tego, kto je wypowiada, zdemistyfikować zakamuflowaną treść medialnego przekazu. Płynące w nieprzerwanym słowotoku medialnego przekazu słowo „pokój” pozbawione jest dla nas dawnego majestatu i treści — traktujemy je jak ludzie ponowocześni, a zatem na sposób „odczarowany” — operacyjny i instrumentalny.

Kiedy na naszych oczach umierają idee, za które inni oddawali życie, my, ludzie „późnej ponowoczesności”⁹⁰, oddajemy je walkowerem, czyli bez walki, i tak oto w imię „świętego spokoju” domowego zacisza idee i wartości, które karmiliśmy przez stulecia własną krwią, umierają na naszych oczach. Czy oznacza to, że odwołując się do słów Sloterdijka, iż każdy czas ma miarę swego „gniewu” i tak jak kiedyś świat znał zniewolonych i wolnych, ponowoczesność zna już tylko „przegranych”⁹¹

8. Heidegger i „rozbitcie szklanego dachu nad własną głową”

Jak już pisaliśmy, my, Europejczycy, którzy tworzyliśmy „historię”, jesteście już „zmęczeni” ideami, tak hojnie nimi obdarowani przez europejski kontynent, i w co-

⁸⁷ Por. M. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009.

⁸⁸ Ch. Millon-Delsol, *Bóg na wygnaniu*, tłum. D. Zańko, „Znak” (2001), nr 10.

⁸⁹ C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, s. 42.

⁹⁰ Por. Ch. Delsol, *Esej o człowieku później ponowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.

⁹¹ P. Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej psychologiczno-polityczny*, tłum. A. Żychliński, Warszawa 2011, s. 49.

raz mniejszym stopniu mamy ochotę, aby tworzyć „historię” w takim znaczeniu, jak czyniły przeszłe pokolenia. Prawie na trwałe weszliśmy w koleiny „posthistorii” i nimi już podążamy. Nie znaczy to jednak, że w XX wieku nie podejmowano prób wyrwania się trybów, jak pisze Sloterdijk, „posthistorycznego” świata⁹². Jedną z nich, niestety, złączoną z akcesem do nazizmu⁹³, była próba podjęta w latach 30. ubiegłego wieku przez M. Heideggera. Na ten temat napisano wiele, jednak w kontekście prowadzonych tu analiz, jakkolwiek by oceniać ten „wypadek” przy pracy europejskiego rozumu⁹⁴, nie da się zaprzeczyć, że oprócz ciemnej prywatnej historii fryburskiego privatdozenta i jej zatrzważającej, wręcz „demonicznej”, głębi⁹⁵ w podjętym przez niego wysiłku był element filozoficznego heroizmu wobec, mówiąc słowami samego Heideggera, „bezistocia” dziejów Zachodu, a więc dyktatu świata techniki, masowości, terroru publicznej Opinii i wszechwładzy bezpodmiotowego Się⁹⁶. I nie da się nie zauważyć, że mimo atmosfery skandalu, jaki towarzyszył oraz towarzyszy nadal nazistowskiej przeszłości Heideggera, i ciągle wzbierających dyskusji, jakie *casus* Heideggera wywołuje w środowiskach intelektualnych⁹⁷, wydaje się, że niemieckiemu filozofowi w jego filozoficznej batalii szło o znacznie więcej niż zwykłą politykę. W istocie chodziło mu o, jak rzekłby Nietzsche, projekt nie takiej czy innej, rozmienionej na drobną monetę „wolnych wyborów” i „parlamentarnego idiotyzmu”, ale tak czy inaczej „małej polityki”, lecz o projekt „wielkiej polityki”⁹⁸. Chodziło o przebudowę samych ontologicznych podstaw ludzkiego bytowania.

W tym znaczeniu, bez wątpienia, Heidegger, opisując, sytuację egzystencji w dobie „zinstrumentalizowanego” myślenia, kultu nauki i techniki, chciał, jak Nietzsche, ratować człowieka, sprawić, aby, jak pisał Heidegger w słynnym *Li-*

⁹² P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac*, s. 214.

⁹³ H. Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, MA-London 1993, *passim*; R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München 1994; C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2008; H. Ott, *Wyszydzenie filozofii albo: czym jest humanizm?*, [w:] *idem, Martin Heidegger. W drodze do biografii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1988, s. 225–233, *passim*; V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, tłum. P. Lisicki, R. Marszałek, Warszawa 1997, s. 201–208, 327–338, *passim*; J. Young, *Heidegger, filozofia, nazizm*, tłum. H. Szłapka, Warszawa-Wrocław 2000.

⁹⁴ J. Krasicki, *Rozum i zło (zamiast wstępu)*, [w:] *idem, Przeciw nicości*, s. 9 i n.

⁹⁵ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 16; *idem, Duch rektora, czyli fryburskie egzorcyzmy*, „Przegląd Filozoficzny” (1992), nr 2.

⁹⁶ Wedle Heideggera podmiotem codziennego bytowania ludzkiego nie jest osobowe Ja, ale bezosobowe *Das Man* (Się). W bytowaniu na sposób Się zniwelowana zostaje każda inność, wyjątkowość, ponadprzeciętność. Ponieważ Się zastępuje sumienie i odpowiedzialność, tak chętnie Się „na coś” ponawiamy. Się właściwie jest Nikim i dlatego im powszechniej panuje, im bardziej jest wszechobecne, tym trudniejsze jest do wytropienia i ujawnienia. Się to dla wielu jedyny i najbardziej realny podmiot bycia. W sposób najbardziej widoczny Się przyjmuje postać publicznej Opinii, tego, co uważa większość, (na przykład „wszyscy, tak uważają”). Wobec Się człowiek ciągle staje przed możliwością zraty bądź ocalenia siebie. Dlatego: „Jestestwo — pisze Heidegger — jest najpierw Się i zwykle nim pozostaje”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 179–185.

⁹⁷ Por. L. Hachmeister, *Heideggers Testament. Der Philosoph, der Spiegel und die SS*, Berlin 2014; K. Kopacki, *Gdy nie potrafimy zagrozić myśli atakujemy jej autora*, „Przegląd Polityczny” (2014), nr 126.

⁹⁸ Por. J. Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*, Wrocław 2002; D. Breazeale, *Problem Hegel-Nietzsche*, tłum. A. Przybysławski, „Sztuka i Filozofia” (1997), nr 14; G. Salaquarda, *Nietzschego idea wielkiej polityki*, tłum. C. Wodziński, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” (1995), nr 4.

ście o „humanizmie” (1946), człowiek był „ludzki, a nie nie-ludzki, »inhuman«, to znaczy poza swą istotą”⁹⁹. Jak skądinąd wiadomo, idea ta stała się wręcz obsesją Nietzschego, jego losem i przeznaczeniem od *Niewczesnych rozważań*, przez Tako rzecze Zaratustra po pisma ostatnie (*Ecce homo. Jak się staje — Kim się jest*) i właśnie, jako taka, została podjęta i kontynuowana przez Heideggera, zwłaszcza po ideowym „zwrocie” (*Kehr*) sygnowanym badaniami nad myślą Nietzschego i wykładami o nich, uwieńczonymi studium *Nietzsche*¹⁰⁰.

W tym znaczeniu filozofia Heideggera nie wydaje się zwykłym „antyhumanizmem” czy „posthumanizmem”¹⁰¹. Przeciwnie, w tym znaczeniu wydaje się humanizmem w mocnym sensie tego słowa. Dla Heideggera wszak znacząca globalną „nuda” i brakiem „zamieszkiwania” człowieka¹⁰², jak pisze Sloterdijk, „kultura masowa, humanizm, biologizm to wesołe maski, pod którymi, zdaniem filozofa kryje się głęboka nuda bytu pozbawionego wyzwania. Stąd zadaniem filozofii jest rozbicie szklanego dachu nad własną głową, aby jednostka znów miała bezpośredni kontakt z tym, co nadzwyczajne (*zum Ungeheuren*)”¹⁰³.

Rzecz jasna, nie tylko po niedawno opublikowanych *Czarnych zeszytach*¹⁰⁴, ale w kontekście całej jego „myślowej drogi”¹⁰⁵ każda próba „wybielania” Heideggera musi okazać się daremna. Jednak sprowadzanie jego filozofii do polityki wydaje się, mimo wszystko, daleko idącym uproszczeniem i intelektualną nierzetelnością — w myśl zasady podanej przez badacza: „Gdy nie potrafimy zagrozić myśli, atakujemy jej autora”¹⁰⁶. W tym sensie Sloterdijk wydaje się mieć rację, zapytując:

Czyż potrzeba jeszcze mówić, że Heideggerowska wielka fenomenologia nudy z 1929/1930 roku może być rozumiana jako wyrwanie się z ustanowionego nad całą Europą (choć mocno zniszczonego przez wojnę) pałacu, którego wewnętrzny klimat moralny i poznawczy — bezwzględny brak jakiegokolwiek obowiązującego przekonania i zbyteczność wszelkich osobistych decyzji — jest tu ujęty klarowniej niż gdziekolwiek indziej?¹⁰⁷

9. Pokój i „ontologia sukcesu”. *Krótką powieść o Antychryście*

Tymczasem na tym sprawa się nie kończy, a jej wymiar wydaje się sięgać nie tylko w historię, lecz także w metahistorię i eschatologię. Wymownym i pouczającym przykładem takiego jej odczytania są słynne *Trzy rozmowy o wojnie powszech-*

⁹⁹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] *idem, Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 134.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski *et al.*, Warszawa 1998.

¹⁰¹ Por. J. Krasicki, *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”. Z genealogii i recepcji posthumanizmu Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Rodowody, konteksty, dekonstrukcje we współczesnej myśli filozoficznej*, J. Krasicki, S. Kijaczko (red.), Opole 2001; A. Miś, *O genezie współczesnego antyhumanizmu*, [w:] *Derridiana*, B. Banasiak (red.), Kraków 1994.

¹⁰² J. Krasicki, *Bezdomność i zamieszkanie*, [w:] *idem, Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011, s. 51–56.

¹⁰³ P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac*, s. 215.

¹⁰⁴ Por. L. Hachmeister, *Heideggers Testament*; K. Kopacki, *Gdy nie potrafimy zagrozić myśli atakujemy jej autora*.

¹⁰⁵ O. Pöggeler, *Droga myślowa Marina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002.

¹⁰⁶ Por. K. Kopacki, *Gdy nie potrafimy zagrozić myśli atakujemy jej autora*.

¹⁰⁷ P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac*, s. 215.

nej, postępie i końcu historii, wraz z załączeniem *Krótkiej opowieści o Antychryście* W. Sołowjowa, będące nie tylko „autoparodią” jego teokratycznych dzieł¹⁰⁸, lecz także próbą „czytania w przyszłości”. Proklamacja Antychrysta *Droga do Powszechnego pokoju i szczęścia*, bo on jest głównym bohaterem „apokalipsy” Sołowjowa¹⁰⁹, koresponduje wprawdzie z podtytułem jednego z głównych dzieł filozofa o teokracji (*Droga do prawdziwego życia*)¹¹⁰, ale brzmi jak na ironię — w społeczeństwie, w którym można się dopatrzeć pełni realizacji „praw obywatelskich” jedyną *powszechnie* uznawaną zasadą jest „równość powszechnej sytości”¹¹¹, a blask „prawdziwego życia” przyćmił zupełnie pęd przyspieszonego cywilizacyjnego „postępu”¹¹². Ceną „powszechnego pokoju i szczęścia” stało się duchowe zniewolenie przypominające raczej świat „Wielkiego Brata” znany z powieści Orwella *Rok 1984*, *Nowy wspaniały świat* A. Huxleya czy też świat „egzystencji Numerów”¹¹³ z głośniejszy Antyutopijnej powieści E. Zamiatina *My niź wolność ewangelicznych „dzieci Bożych”* (1 J 3, 1). W „apokalipsie” Sołowjowa — jak trafnie zaważył polski badacz — „znaką końca dziejów jest paradoksalnie progres”¹¹⁴, a „ówczesny Francis Fukuyama” — jak o Sołowjowie-eschatologu pisze rosyjska badaczka, uznał „postęp” (*progress*) za najwłaściwszy „grunt” (*poczwa*)¹¹⁵ do instalacji antychrystowego dzieła.

Krótką powieść o Antychryście W. Sołowjowa pokazuje, że każda z naszych idei ma ukryte metafizyczne dno, dialektyczny „cień” i jako taka zawsze podlega dialektyce prawdy i fałszu, oryginału i falsyfikatu. Więcej, jako taka może stanowić rodzaj pokusy, a jej rozpoznanie nie jest bynajmniej sprawą prostą — zwiedzione mogą zostać nie tylko nieliczne jednostki, lecz także całe narody, a nawet cała ludzkość. Jak czytamy w apokalipsie Sołowjowa, spełniający jej odwieczne marzenia „przyszły człowiek”, niemal jednomyślnie „wybrany dożywotnim prezydentem europejskich stanów zjednoczonych”¹¹⁶ na ogólnoeuropejskim kongresie, wydaje manifest dotyczący ustanowienia powszechnego, wszechświatowego pokoju.

Kongres zakończył się wśród powszechnego uniesienia a wielki wybraniec wydał manifest zaczynający się od słów: „Narody świata! Pokój mój daję wam!”, a kończący się tak: „Narody świata! Spełniły się obietnice! Wieczny powszechny pokój nastał. Wszelka próba jego zakłócenia spotka się natychmiast z bezwzględny i skutecznym przeciwdziałaniem, odtąd bowiem jest na ziemi jedna centralna władza, silniejsza od wszystkich pozostałych władz — każdej z osobna i razem wziętych. Ta wszechpotężna nad wszystkim górująca władza należy do mnie, pełnomocnego wybrańca Europy, imperatora wszystkich

¹⁰⁸ A. Walicki: „cel dążeń Sołowjowskiego Antychrysta jest jakby parodią ideału swobodnej teokracji”, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 568.

¹⁰⁹ Por. G. Przebinda, *Apokalipsa Włodzimierza Sołowjowa*, „Znak” (1986), nr 11–2; J. Krasicki, *W cieniu Antychrysta; idem, Apokalipsa i złoto*, [w:] *idem, Bóg, człowiek i złoto. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003.

¹¹⁰ W. Sołowjow, *Istorijska i buduszcznost’ tieokracji (nasledowanije wsemirnoistoriczeskogo putja k istinnoj żyznii)*, [w:] *idem, Sobranije soczinienij*, Briussel’ 1966, t. 4, s. 243.

¹¹¹ W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, s. 133.

¹¹² I.B. Rodnianskaja, *Koniec istorii i „okonczatielnyj wzglad na cerkownyj wopros”: (k strojeniju Trioch rozhovorow)*, [w:] *Sołowjowskij sbornik*, I.W. Borisowa, A.P. Kozyriew (red.), Moskwa 2001, s. 453.

¹¹³ *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, A. Drawicz (red.), Warszawa 1997, s. 215.

¹¹⁴ G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 195.

¹¹⁵ I.B. Rodnianskaja, *Koniec istorii*, s. 453.

¹¹⁶ W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, s. 132.

jej sił. Prawo międzynarodowe ma wreszcie brakującą mu dotychczas sankcję. I odtąd żadne państwo nie odważy się powiedzieć: wojna, kiedy ja mówię: pokój. Narody świata — pokój wam!”¹¹⁷.

Imperator osiąga niebывały sukces:

We wszystkich krajach pogańskich zwyciężona i urzeczona ludność ogłasza go najwyższym bogiem. W ciągu jednego roku powstaje monarchia wszechświatowa we właściwym i ścisłym znaczeniu tego słowa. Korzenie wojny zostają ze szczeniem wyrwane. Powszechna liga pokoju zbiera się po raz ostatni i ogłoszwszy entuzjastyczny panegiryk na cześć wielkiego Anioła pokoju, rozwiązuje się, uznając się za niepotrzebną¹¹⁸.

Dziś, w czasach rozliczeń z epoką „modernizmu” i w czasie „końca historii (F. Fukuyama), u Sołowjowa można się dopatrzeć nie tylko parodii jego teokratycznego „projektu”, lecz także parodii wszystkich nowoczesnych „projektów” filozoficznych, którymi tak hojnie obdarzyła nas „epoka nowoczesna” („ponowoczesna”)¹¹⁹ i które za swoją szczególną misję poczytywały sobie takie czy inne „domknięcie” historii, w tym analizowanego przez nas Kantowskiego projektu „Wiecznego pokoju” („powszechny pokój nastąpi”)¹²⁰, Hegłowskiego projektu „końca Historii”¹²¹ jako „społeczeństwa obywatelskiego”, Marksowskiej wizji historii, Comte’owskiej idei Postępu i Religii Ludzkości czy projektu końca historii F. Fukuyamy wraz z przejętym przezeń od Nietzschego paszkwilem na „ostatniego człowieka”¹²². Osobnika, który, jak ironicznie pisze Nietzsche, „mrużąc oczy”, chwali się, że „wymyślił szczęście”¹²³, i który, jak napisze z kolei w swym paszkwilu Sołowjow, chce nie tylko „jeść”, „spać, ale i bawić się”¹²⁴. Istoty, którą trudno nazwać „człowiekiem” w ukształtowanym przez europejskim humanizm znaczeniu i która, chociaż trudno to nazwać Życiem, „żyje najdłużej”¹²⁵.

Dla małego jak „pchła ziemna” i „zdrabiającego wszystko”¹²⁶, „upadłego w czas” (E. Cioran)¹²⁷, mierzącego miarą swych trywialnych potrzeb „Ostatniego człowieka”, bez końca pogrążonego w mechaniczny i rachunkowy czas maszyn, „co — jak pisał R.M. Rilke — uczą nas małego życia”¹²⁸, człowieka zajętego w myśl „projektu” końca historii F. Fukuyamy „wymyśleniem szczęścia” główną sprawą stało się bowiem zabezpieczenie raz zdobytego dobrobytu, mówiąc słowami Sloterdijka, dobrobytu „cieplarni” i jej zabójczego, a przy tym wszechpochłaniają-

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 132–133.

¹¹⁹ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995.

¹²⁰ W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, s. 132.

¹²¹ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, *passim*.

¹²² Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996; *idem*, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 144 i n.

¹²³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1905, s. 14.

¹²⁴ W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, s. 133.

¹²⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 13.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Por. E. Cioran, *Upadek w czas*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.

¹²⁸ Por. R.M. Rilke, *Starzy są już królami świata... (Die Könige der Welt sind alt...)*, tłum. M. Jastrun, Kraków 1987, s. 29.

cego „ciepła”¹²⁹, co równa się, mówiąc już innym językiem, całkowitemu wzrostowi entropii dodatniej nad ujemną, czyli całkowitej, jak powiada Zaratustra Nietzschego, niezdolności do tego, aby „porodzić gwiazdę tańczącą”¹³⁰. Czasowi, w którym „żadne wyższe drzewo już nie wyrośnie”¹³¹.

W świecie, w którym, jak pisze Sloterdijk, trwa „masowa produkcja »ostatniego człowieka«”¹³², sparodiowane Kantowskie Królestwo „Wiecznego Pokoju” to stan

normatywnego upowszechnienia nudy i zapobieżenia ponownemu wdarciu się „historii” do posthistorycznego świata. Wspomaga i chronienie łagodnego odrętwienia to przyszłościowy cel wszelkiej władzy państwowej. W naturalny sposób gwarantowana przez konstytucję nuda przystroi się w szaty projektu: jej psychospołeczna i poznawcza to nastrój wymarszu na wyprawę, jej podstawową optyzmizm. Rzeczywiście, w posthistorycznym świecie wszystkie znaki muszą wskazywać przyszłość, bowiem w niej spoczywa jedyna obietnica, którą bezwarunkowo należy złożyć konsumentom: że komfort nie przestanie płynąć i rosnąć. Dlatego nie da się oddzielić koncepcji praw człowieka od wielkiego ciągu ku komfortowi, o ile tylko swobody, które one oznaczają, przygotowują samospelnienie konsumentów. Konsekwentnie są na ustach wszystkich, tam gdzie ma powstać instytucjonalna i psychodynamiczna podbudowa dla konsumpcjonizmu¹³³.

10. Błogosławiona wojna i przekłety pokój? Pokój życia, pokój śmierci

W odpowiedzi na tak postawioną kwestię mamy jednak skuteczną obronę, zarówno przeciw wszelkim współczesnym „cynikom” oraz „nihilistom”, jak i tym, którzy wcale nie kwapią się do zamieszkania pod wspólnym dachem Sloterdijkowej „cieplarni”. Dla chrześcijanina, człowieka wiary, „wieczny pokój”, to nie „święty spokój” w przytoczonym wyżej ironicznym znaczeniu. Jest bowiem pokój „prawdziwy” i „fałszywy”. Jest pokój Życia i pokój śmierci. Nie każda wojna jest także „zła”. Do czasu Przyjścia Chrystusa świat żył w „fałszywym” egzystencjalnym pokoju, ciesząc się jedynie pokojem politycznym, tak zwanym Pax Romana, dobrodziejstwem ówczesnych ludów, państw i narodów (w tym znaczeniu, dzisiaj mówi się o Pax Americana). Tymczasem jakikolwiek by on był i w jakimkolwiek czasie się wydarzał, pod jakimkolwiek godłem by występował, Chrystus przyszedł na świat, aby otrząsnąć człowieka ze stanu tego złudnego pokoju. Przyniósł na świat zbawczą „wojnę” i zburzył na zawsze ten „fałszywy” pokój. Dlatego przyjmujący Orędzie Chrystusa, wbrew zapewnieniom obrońców pokoju i instytucji stojących na jego straży — z natury jest w stanie wojny. Jak pisał B. Pascal:

Najokrutniejsza wojna, jaka Bóg może wydać ludziom w tym życiu, to zostawić ich bez tej wojny, która im przyniósł swym przyjściem. „Przyszedłem, aby przynieść wojnę”, powiada, jako oręż w tej wojnie. „Przyszedłem, aby przynieść miecz i ogień”. Przed Nim świat żył w owym fałszywym pokoju¹³⁴.

¹²⁹ „Opuszcili okolice, gdzie życie twarde było: gdyż ciepła potrzeba. Kocha się jeszcze sąsiada i trze się o niego; — gdyż ciepła potrzeba”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 13.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 12.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac*, s. 20.

¹³³ *Ibidem*, s. 214.

¹³⁴ B. Pascal, *Myśli*, s. 295.

W świecie trwa wojna. Świat jest stale w stanie wojnie. Ale tę wojnę, która podaje się za pokój, może zburzyć tylko inna wojna, błogosławiona. Błogosławiona wojna i przekłety pokój, czy to tylko bluźnierstwo?

11. „Wieczny pokój” i „Święty-pokój”

Oczekujemy pokoju, a jest on dla nas, jak pokazuje w swej apokalipsie Sołowjow, jedną z największych pokus. Jakby na potwierdzenie tej prawdy M. Buber gdzieś powiada, że sukces „nie jest żadnym z imion Boga”. Nie jest on także „żadnym z imion” pokoju. Bóg nie jest Bogiem „ontologii sukcesu”¹³⁵. Zwycięstwo pokoju nie ma „miejsca”. Nie jest „tu”, czy „tam”. Jest „na pustyni”¹³⁶. „Święty-Pokój” jest nomadyczny i ateologiczny, albowiem teologia jest tak czy inaczej ludzkim, a więc wykrzywionym mówieniem o Bogu. Nie jest jakimś *topos*. Szukanie miejsca dla pokoju jest wydaniem się łup pokusy pokus, jest, w istocie, „przyjęciem Antychrysta”¹³⁷ i jako takie jest grzechem, i to z tych najcięższych.

Husserl uważał, że największym niebezpieczeństwem Europy jest „zmęczenie”. Jesteśmy już zmęczeni samym mówieniem o pokoju. Europa jest „zmęczona”. Może jest tak, że Europa jest „zmęczona”, ale właśnie szarzyzną, może znudzona. Czy jeśli nawiązać do słów Kanta o „wiecznym pokoju”, „wieczny przed-pokój” jest dla nas stanem na zawsze? Czy pewność, że „wieczny przed-pokój” to tylko nieumiejętność politycznych decyzji powodowania strachem lub brakiem wiary czy coś więcej?

Pytamy siebie, patrząc w mrok naszego „nie-pokoju” — czy wejść weń głębiej — czy nadal czekać? Ale jeśli wejdziemy, co nas tam czeka? Czy wypada nam podjąć ryzyko nowej „wielkiej narracji”, mieć „odwagę utopii” (G. Picht) czy też trwać nadal w najbardziej męczącym ze stanów, czyli w „nie-pokoju”? Na razie znajdujemy się bowiem w koszmarnym miejscu, w szarym, półmrocznym, „przed-pokoju” i nie wiemy, w którą stronę piekło, a w którą raj. Tymczasem jest to szczególnie zagrożenie i wyzwanie dla nas, chrześcijan. Jako tacy, czyli „ani zimni”, „ani „gorący” (Ap 3, 15), „letni”, na nic się zdajemy, chyba „na podeptanie” przez świat. Dla człowieka aż po kres jego dni jest bowiem tylko jeden „święty-pokój”, jeden „m i r” (C. Norwid)¹³⁸ — pokój walki.

¹³⁵ P. Nowak, *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexandre’a Kojève’a*, Gdańsk 2006; A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. S.F. Nowicki, Warszawa 1999.

¹³⁶ Por. A. Bielik-Robson, „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.

¹³⁷ P. Nowak, *Przyjęcie Antychrysta (Alexandre Kojève’ — Władimir Sołowjow)*, [w:] *idem, Ontologia sukcesu*.

¹³⁸

1
 Jeszcze tylko kilka ciężkich chmur
 Nie-porozpychanych nozdrzem konia;
 Jeszcze tylko kilka stromych gór,
 A potem — już słońce i harmonia! ..
 — Jeszcze tylko jeden pękły grot —
 Błyskawica jedna — jeden grzmot —
 A potem — już nie!...

Peace and “Holy peace.”
Reflections on the contemporary idea of peace and the related issues

Summary

The article examines the problem of the contemporary idea of peace. The question is analyzed in the light of the thought of Immanuel Kant. The author proves that the Kantian philosophy is ambiguous in that respect — on the one hand, it postulates the Enlightenment idea of peace; on the other hand, it is strongly informed by the Christian teachings about the original sin and evil. The contemporary idea of peace is probed in the context of the critique of both Enlightenment and globalization (e.g. Peter Sloterdijk), and then it is examined in the perspective of historiography (Kant and the European thought) as well as eschatology (Vladimir Solovyov).

2

Tak samo i w życiu: czasów wir
 Jezdnego na hipogryfie ima;
 Gruby mu rozrywać każe kir,
 Trumny przeskakiwać, których nie ma.

— Za czarnością trumien świta m i r,
 Wynagradzający słusznie;
 I wciąż tylko jeden jeszcze trud —
 Wysiłenie jedno — jeden cud —
 A potem — już nie!...

C.K. Norwid, *Święty-Pokój*, [w:] *idem, Pisma wierszem i prozą*, J. Gomułicki (red.), Warszawa 1973, s. 102–103.