

## Vittorio Possenti: Wprowadzenie

Zanim książka „Nowy początek” Vittorio Possentiego trafi do druku, udostępniamy jej wprowadzenie.

1. Dwa punkty ciężkości tego tomu stanowią *teologia polityczna* i *filozofia historii*. Proporcja między częścią pierwszą i znacznie obszerniejszą częścią drugą wskazuje na przyświecający nam w tej książce zamiar. Wiele dyskutuje się na temat filozofii politycznej, podczas gdy filozofia dziejów pozostaje w cieniu. Trzeba przywrócić należne jej miejsce.

W XX wieku „wieczny” temat teologii politycznej był wielorako rozwijany, co potwierdza jego doniosłość. Nieustannie wymaga on nowego pogłębienia i nowych badań, które nie wyczerpują się w tym, co ustalił Carl Schmitt i wywołana przez niego ożywiona debata. Badanie propozycji z przeszłości jest zadaniem naglącym, które nie powinno jednak wykluczać innych dróg, tak aby nie zadowolić się tym, co powiedziano dotychczas. *Idea, zgodnie z którą teologia polityczna została już dawno zarzucona, jest fałszywa*. Pojęcie teologii politycznej nadal ma przed sobą przyszłość, o ile będziemy potrafili spojrzeć na nie w nowy sposób. Pojęcie to jest ambiwalentne – można je pojmować w sensie sekularyzacji pojęć teologicznych, które stają się pojęciami politycznymi (Schmitt), lub też w sensie podniesienia pojęć politycznych do rangi pojęć teologicznych, czyli ich teologizacji. Jan Assmann nawiązuje do doktryny Schmitta, a zarazem całkowicie ją

odwraca: „wszystkie doniosłe pojęcia [...] teologii są steologizowanymi pojęciami politycznymi”. A zatem to nie duch teologii wytwarza politykę, lecz duch polityki tworzy religię[1]. Związek teologii i polityki jest oczywisty od starożytności i wyraża się w powiedzeniu: „nie ma takiej teologii, która nie miałaby znaczenia dla porządku społecznego, i nie ma teorii politycznej bez założeń teologicznych”. Problem zaczyna się wówczas, gdy staramy się zrozumieć ich relację.

O ile opowieść o końcu wszelkiej teologii politycznej przyjmowana jest z oporem, to znacznie trudniejsze wydaje się przeciwstawienie się likwidacji *wszelkiej filozofii historii* – trudnej i niezbędnej dyscypliny, która stanowi zwieńczenie wszelkiej wielkiej filozofii. Z jakiego powodu dyscyplina ta przez długi czas pozostawała w cieniu i nadal przeżywa poważne trudności? Historycyzm i socjologia cywilizacji skazały ją na śmierć: historycystyczny kult historii odrzucił jakąkolwiek filozofię historii, a do tego doszedł jej rozkład ze strony scjentyzmu i pozytywizmu.

W duchu obecnego czasu przeważa myśl krytyczno-negatywna, która od *pars destruens* z trudem przechodzi do zdolnej do otwierania nowych perspektyw *pars construens*. W grę wchodzi związek między pozytywnością, negatywnością, nicością i negacją. Trzeba mu się uważnie przyjrzeć, ponieważ wszelka filozofia historii czerpie swoją fundamentalną orientację ze sposobu, w jaki ów związek jest pojmowany. Można wskazać na niektóre powody postępów dekonstrukcji: specjalizacja i fragmentacja wiedzy w znacznej części uniemożliwiają rzetelne spojrzenie na dzieje świata; ukryty nihilizm podważa pytanie o sens; przyjmuje się rodzaj „predestynacji”, typowej dla diagnoz obejmujących epoki prawie bez granic, w których jedyną intencją teoretyczną jest zdanie sprawy ze wszystkiego

(paradygmaticzna wydaje się tu myśl Martina Heideggera i Emmanuele Severino), a w końcu przez różnego rodzaju dekonstrukcje w wątpliwość podaje się ontologiczne pojęcie osoby. Historię tworzą osoby, podczas gdy dzisiaj patrzy się na sieci i struktury nieosobowe. Nie zapominajmy, że osoba stanowi potężną skałę, o którą rozbiły się liczne filozofie dziejów.

Zarówno w teologii politycznej, jak i w filozofii historii pojawia się temat relacji między władzą polityczną a filozofią oraz kwestia odpowiedzialności filozofii wobec społeczeństwa. Dla coraz większej liczby myślicieli racją istnienia filozofii jest wyłącznie polityka; dla Alexandre'a Kojève'a filozofia jest z istoty polityką – polityką filozoficzną. Postęp filozoficzny i postęp polityczny powinny iść w parze i zmierzać do tego samego celu: wolnego człowieka, który powszechnie się za takiego uznaje. Inni (np. Leo Strauss) twierdzą, że między filozofią i społeczeństwem istnieje nieuniknione przeciwieństwo. Filozofia powinna iść swoją drogą, ponieważ brak rozwiązania politycznego, które dałoby się pogodzić z prawdą. Dlatego pojednanie filozofii ze społeczeństwem nie jest konieczne, a nawet nie jest możliwe; wysiłki idące w tym kierunku mogą być tylko negatywne zarówno dla filozofii, jak i dla społeczeństwa[2].

2. Zbędne byłoby powtarzanie tego, co zamierzył Herder w *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (Jeszcze jedna filozofia historii w celu kształcenia ludzkości)* (1774)[3]. Pominięcie tego okazało się wszakże niemożliwe, skoro dla zrozumienia ludzkiego losu nieodzowne jest badanie historii i jej sensu. Aby móc wkroczyć na tę drogę, potrzebujemy odpowiedniego słowa. Nie jest nim osiemnastowieczne pojęcie Rozumu ani pojęcie Ewolucji z następnego wieku, lecz pojęcie Istnienia (i Życia). Filozofia historii dotyczy

istnienia w dziejach, starając się zrozumieć życie człowieka i polepszyć jego uwarunkowania lub przynajmniej powstrzymać ich rozkład. Dla swojego istnienia i odnowy dyscyplina ta wymaga specyficznych warunków: wielkich nadziei, tak jak to było w XIX wieku, w którym dominowały idee postępu i przemysłowego podboju świata, lub obecnej obawy o to, że przekroczyliśmy pewne granice i mamy trudności z odnalezieniem poczucia wspólnoty. To, co powszechne i łączące, zastępowane jest przez akcentowanie różnic, które narzucają się mocą swego własnego istnienia. Wydaje się, że utopia postępu zastępowana jest dystopią obawy przed przyszłością. Mamy do czynienia z powolnym, ale nieuchronnym przejściem: w przypadku idei postępu wychodzono od ciemnych stron teraźniejszości i wyobrażano sobie jasną przyszłość; w obecnej dystopii ciemne strony teraźniejszości wywołują obawę przed jeszcze gorszą przyszłością.

Twierdzono, że tragiczne wydarzenia z 11 września 2001 roku doprowadziły do odrodzenia filozofii historii w książce F. Fukuyamy *Koniec historii i ostatni człowiek* [4]. Zgodnie z tezą autora *ideał* demokracji liberalnej nie dopuszcza już żadnych ulepszeń. Filozofia historii odrodziła się, aby skonstatować swój koniec. Okazuje się, że diagnoza ograniczona do losów demokracji liberalnej nie jest skrojona na miarę zadań filozofii historii jako takiej. „Koniec historii” może odnosić się do radykalnego przerwania procesu dziejowego, ale nie może oznaczać ostatecznego stadium ludzkiego rozwoju. Po globalnym nadejściu demokracji liberalnej postheglowscy zwolennicy idei „końca historii” rozwodzili się nad *post-histoire* w dość fantazyjny sposób[5]. Związane z historią ryzyko nie pozwala na wykluczenie nieuniknionych pytań: Jak pojmować zdarzenia historyczno-kolektywne po ogłoszonej przez Nietzschego „śmierci Boga”, po dwóch wojnach światowych i samobójstwie Europy, po Shoah i po wielkich narracjach nowożytności?

3. W toku historii nieuchronnie pojawia się pytanie o zbawienie człowieka, niezależnie od tego, jak konkretnie na nie odpowiadamy. Kto i co zbawia oraz czym jest zbawienie? Z tkanki filozofii historii i *a fortiori* z teologii nie da się wyeliminować tych pytań, nawet gdyby ich forma była zsekularyzowana. W grę wchodzi pytanie o to, czy ludzka historia jest *dramatem* czy *tragedią*; dramat jest otwarty na przeciwieństwa, w tragedię wpisane jest zakończenie negatywne.

W tych ramach swoją rolę odgrywa objawienie chrześcijańskie. W XX wieku chrześcijańska medytacja nad historią – chociaż nie wolno tu nie wspomnieć o *De civitate Dei* św. Augustyna, które stanowi niezastąpiony punkt odniesienia – wprowadziła jakościowy postęp w stosunku do *civitas humana* i odzwierciedlającej się w niej *civitas Dei*, posuwając się aż do idei specyficznej czasowej i historycznej misji chrześcijanina. Filozofia historii może teraz rozpocząć się od nowa, obejmując nowe zdobycze i potwierdzając fakt, że wyraźne oddzielenie pomiędzy interesem ziemskim i interesem religijnym prowadzi do jej znacznego zubożenia. Historyczno-konkretne znaczenie osoby i nowego humanizmu skłaniają do badania jej możliwości i jej profilu, zwłaszcza gdy ma się na uwadze aktualny kryzys i definitywne zakończenie paraboli filozofii nowożytnej[6].

W późnej nowożytności wiara chrześcijańska weszła w dialog z nowożytnymi ideami postępu, przyjęła je i przemyślała we własnym świetle. Oczekiwanie procesu wyzwolenia doczesnego okazało się niesprzeczne z eschatologią, a nawet mogło zostać uznane za ludzki wyraz ewangelicznej troski o drugiego. Kwestia postępu ziemskiego weszła do wiary, ale w formie oczyszczonej z przesadnych oczekiwań Oświecenia.

Nicią przewodnią, która łączy teologię polityczną i filozofię historii, jest wydarzenie lub „tajemnica” (światło i cień, *revelatio* i *velatio*) Wcielenia i jego konsekwencje egzystencjalne i polityczne dla ludzkiej historii. W ten sposób wchodzimy w perspektywę zmagania i decyzji, która współkonstruuje kondycję ludzką i której nie można uniknąć. Historia i polityką są wodą, w której żyjemy – „tonimy” w niej lub zostajemy ocaleni. Według Waltera Benjamina „relacja porządku świeckiego i porządku mesjańskiego jest jednym z istotnych punktów filozofii historii”.

4. Książka, której początki sięgają 2014 roku, powstawała długo, gdyż w tych latach zajmowałem się przede wszystkim myślą teoretyczną (realizm, nihilizm, metafizyka). Na początku tekst dotyczył jedynie teologii politycznej i jej ponowoczesnej kontynuacji. Później uznałem jednak, że konieczne będzie zajęcie się filozofią historii. Od tego czasu moje badania rozwinęły się na tyle, że stanowią teraz większą część książki. Na koniec pojawił się problem refleksji nad nauką-techniką jako nieusuwalnym elementem filozofii historii i centralnym mementem antropologii i humanizmu.

Książka dotyka wielu kwestii, które rozwijam w moich innych tekstach. Niech będzie mi wybaczone, jeśli w przypisach częściowo odsyłam do nich tych, którzy poszukują pogłębienia tych kwestii.

*prof. Vittorio Possenti*

---

Przypisy:

[1] Głównym dziełem Schmitta na ten temat jest *Teologia polityczna* (1922), wyd. włoskie w serii *Le categorie del 'politico'*, red. G. Miglio, P. Schiera, Bologna 1972 [wyd. polskie *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Kraków 2000]. Wiele lat później została opublikowana *Teologia polityczna II* (wyd. włoskie Milano 1992; pracę tę na język polski przełożył Bogdan Baran pod tytułem: *Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej teologicznej teologii*, Warszawa 2014). Jan Assmann stara się wyizolować pojęcie teologii politycznej jako powiązania religii, władzy i przemocy, por. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino 2002. Oznacza to likwidację nie tylko wszelkiej teologii politycznej, lecz również wszelkiej teologii, ponieważ poziom teologiczny miałby być nadbudową bazy politycznej.

[2] Por. L. Strauss, A Kojève, *Sulla tirannide*, Milano 2010.

[3] W języku polskim funkcjonują tylko obszerne fragmenty tego dzieła, dające wszakże pewne wyobrażenie o problematyce i zamyśle całości. Zob. J. G. Herder. *Jeszcze jedna filozofia historii kształtowania ludzkości*, przekł. T. Namowicz, w: *Państwo a społeczeństwo. Wizje wspólnot niemieckich od oświecenia do okresu restauracji*, wyb. i oprac. T. Namowicz, Poznań 2001. s. 241–267.

[4] F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków 2017.

[5] Użycie pojęcia „koniec historii” jest ryzykowne wtedy, gdy rozumiane jest w sensie Heglowskim, czyli jako zakończenie dzieła Ducha (świata) w ramach procesu historycznego. W takim przypadku termin *koniec* nie wskazuje na zakończenie czasu empirycznego, lecz na spełnienie sensu, które może się realizować w różnych zdarzeniach empirycznych. Koniec historii nie oznacza końca świata, lecz zatrzymanie się procesu historycznego po osiągnięciu jego szczytu: uzyskanie wolności przez sługę i zwycięstwo nad panem u Kojève’a, uniwersalność demokracji liberalnej u Fukuyamy. Jest to zatem swego rodzaju ziemską eschatologią, która od pewnego momentu zatrzymuje zmiany na rzecz pozbawionego jakościowych skoków ujednoliconego czasu.

[6] Na temat zakończenia paraboli filozofii nowożytnej por. V. Possenti, *Nichilismo e Metafisica. Terza navigazione*, Roma 2004; tegoż *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Roma 2016; tegoż, *Ritorno all’essere. Addio alla metafisica moderna*, Roma 2019 [wyd. polskie *Powrót do bytu. Pożegnanie z metafizyką nowożytną*, przekł. J. Merecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2020].

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury - państwowego funduszu celowego.