

Małgorzata Kowalska

Katedra Filozofii, Uniwersytet w Białymstoku

Między wojną a pokojem O stosunku polityki do etyki według Kanta i Lévinasa

Pan Profesor Kuderowicz poważnie, fachowo i szczegółowo zajmował się (oczywiście między innymi) myślą Kanta. Ja w paru swoich pracach, dotyczących generalnie czego innego, do pewnych idei Kanta chętnie się wprawdzie odwoływałam, ale były to odwołania amatorsko ogólnikowe, by nie powiedzieć niepoważne. Profesor Kuderowicz przez pewien czas poważnie zajmował się problemem wojny i pokoju w filozofii. Ja nigdy nie zajmowałam się tym problemem wprost, z jednym, może dwoma drobnymi wyjątkami. Po raz pierwszy – przy okazji pewnego kongresu w Bolonii, poświęconemu tej właśnie problematyce, na który udałam się wraz z Panem Profesorem. Po raz kolejny, wkrótce potem, przy okazji opracowywania wykładów na kolokwium habilitacyjne. O tyle miało to znowu związek z Panem Profesorem, że był on jednym z recenzentów mojej habilitacji. Jeden z zaplanowanych wykładów miał dotyczyć „Etycznych i politycznych podstaw pokoju w filozofii Kanta”. Rada Naukowa, przed którą składałam kolokwium, wybrała jednak inny temat. Konspekt niewygotowanego wykładu, podobnie jak francuski konspekt wystąpienia konferencyjnego z Bolonii, pozostały w moich komputerowych zasobach jako rodzaj zaproszenia do nieistniejącego tekstu. Najpierw obiecywałam sobie, że oba konspekty przerobię na artykuł, ale czas płynął, a do zrobienia było zawsze coś innego.

Wydarzenia ostatnich lat, miesięcy i tygodni przydały problematyce wojny i pokoju aktualności. Poniższy tekst jest namiastką zaległego artykułu, którego w innej postaci zapewne nigdy już nie napiszę. To tylko garść uwag i impresji, wykorzystujących dawne konspekty, ale zapisanych tyleż obok nich, co na ich podstawie. Ośmielam się dedykować ten tekścik Panu Profesorowi tylko dlatego, że znam Jego wielką wyrozumiałość.

1.

Cóż bardziej z pozoru banalnego, a zatem i filozoficznie jałowego, niż idea pokoju, o której *ad nauseam* perorują politycy i publicyści? Jeżeli kiedyś była to idea filozoficzna i niebywała, jej wieloletnia kariera w dyskursie politycznej poprawności uczyniła z niej, jak się wydaje, przeciwieństwo idei, zwykły liczman myśli. Z drugiej strony, coś bardziej osobliwego, a więc i filozoficznie płodnego, niż kontrast między tym perorowaniem, między tą polityczną poprawnością, a ciągłym utrzymywaniem się wojny, ciągłą pokusą wojny i – co więcej – pokusą jej usprawiedliwiania? Stary i tylekroć wyśmiany slogan „wojny o pokój” okazuje się wiecznie żywy, ledwie upudrowany nową retoryką „wojny prewencyjnej”, „interwencji humanitarnej”, „walki z terroryzmem”. Oficjalnie, zawsze chodzi o „wojnę dla pokoju”. Pokój jest celem, wojna ma być środkiem. Mimo tylokrotnych doświadczeń wskazujących na to, że przemoc rodzi tylko przemoc. Niepodobna jednak całkiem odmówić dobrej wiary tym, którzy „walczą o pokój” zbrojnie. Zapewne przynajmniej część z nich szczerze pragnie pokoju – w przyszłości i na dłuższą metę. Zapewne tylko liczą się z realiami. „Realia”, czyli nieusuwalność wojny, drzemiącej nawet w pokoju i w samej nadziei na pokój. Z reguły chodzi bowiem o pokój na naszych warunkach. Pokój bez warunków, nie „walka o pokój” i nie pokój po naszym zwycięstwie, ale po prostu pokój, pokój bez wojny, pozostaje utopią. To znaczy wciąż jest tylko ideą moralną i filozoficzną. Mimo całego spospolitowania, jakiemu uległa w dyskursie politycznej poprawności, ideą niebywałą, ekstrawagancką i może absurdalną.

2.

Pragnienie pokoju można wywodzić z najniższych i z najwyższych pokładów człowieczeństwa albo z najmniej i z najbardziej społecznych aspektów ludzkiej natury. Podstawowa dwuznaczność idei pokoju – nadziei na pokój – polega w istocie na tym, że choć w pewnym sensie niesłychana i całkowicie utopijna, zakorzenia się także w tym, co zupełnie trywialne.

Na najniższym poziomie, który wystarczał Hobbesowi, pragnienie to jest pochodną strachu i instynktu samozachowawczego, synonimem potrzeby bezpieczeństwa. W imię bezpieczeństwa człowiek rozumiany

jako wiązka egoistycznych popędów gotów jest zrezygnować z części swej wolności – swej samowoli – i poddać się autorytetowi Lewiatana. Z tego punktu widzenia pokój nie tylko wyrasta z egoistycznych pragnień i kalkulacji, ale też jest dziełem *par excellence* politycznym. Do jego ustanowienia nie trzeba żadnej wymagającej moralności, żadnej idei ludzkiej godności czy braterstwa, żadnej bezinteresowności, żadnej wspaniałości, żadnej transcendencji – wystarczy całkowicie immanentna, przyziemna instytucja państwa i prawa. Tyle że pokój ustanowiony w ten sposób jest raczej zbrojnym rozejmem albo pacyfikacją. Nie usuwa wojny, tłumi ją tylko i przesłania. Wojna wciąż go podszywa nie tylko w tym sensie, że krnąbrne jednostki od czasu do czasu gwałcą prawo, przedkładając – co w plątaninie sprzecznych popędów składających się na ludzką naturę zupełnie normalne – wolę panowania nad wolę przetrwania albo popęd śmierci nad popęd życia. Dlatego państwo, jeżeli ma skutecznie powstrzymywać – a ostatecznie karać – samowolne użycie przemocy, musi być silne, pełniąc rolę ziemskiego absolutu. Tym samym jednak, zgodnie z klasyczną definicją, staje się synonimem zorganizowanego przymusu i ucisku. To znaczy machiną w istocie wojenną, potworem „walczącym o pokój” metodami, które w najlepszym razie stanowią przedłużenie albo zimną formę metod i taktyk wojennych. Nawiązując do znanej formuły Clausewitza, zgodnie z którą wojna jest polityką prowadzoną z użyciem innych środków, Foucault proponował swego czasu jej odwrócenie (które pozwala może tylko wydobyć na jaw jej „prawdę”): to polityka, każda polityka, w szczególności wewnętrzna, jest wojną, choć prowadzoną nieco innymi sposobami. Co więcej, pokój zapewniony w taki sposób – tj. wyłącznie politycznymi środkami i przez odwołanie się do egoistycznych pokładów ludzkiej natury – nie usuwa wojny także i w tym sensie, że w zasadzie nie narusza, choć je ogranicza i w pewien sposób kanalizuje, popędowego podłoża wojny: woli mocy, woli rywalizacji, woli zwycięstwa. Byle w zgodzie z prawem, byle w sposób „rozumny”, każdemu nadal wolno walczyć z innymi. Ta walka – ta uniwersalna konkurencja – zostaje nawet dźwignięta do zasady wszelkiego społecznego rozwoju. Nieprzypadkiem Hobbes-absolutysta był także liberałem, z żelazną konsekwencją rozwijającym logikę rozumnego egoizmu. Ale z tej perspektywy pokój nie jest naprawdę celem. Jest środkiem w służbie mocy, która go zapewnia i która go rozsądza.

Pragnienie pokoju można również wiązać – tym razem za Nietzschem – ze słabością, z zanikiem woli mocy, a więc też woli tworzenia i troski o coś więcej niż nagie życie, z dekadencją skurczeniem się samego

życia, z pokusą nicości. Pokój tak rozumiany jest nie mniej od hobbesowskiego trywialny, stanowiąc jego rewers, ale też w równym stopniu pozorny. Jako synonim potrzeby „świętego spokoju” bez problemu godzi się z istnieniem wszelkiego rodzaju niesprawiedliwości i gwałtu – byle w stosownym oddaleniu od „pokojowo” nastrojonego podmiotu. Służy wojnie prowadzonej przez innych i w tym sensie znów jest tylko środkiem w grze mocy.

Ideę i pragnienie prawdziwego pokoju wypada zatem wywodzić skądinąd. Z tego, co w ludzkiej naturze w pewnym sensie nienaturalne, a przynajmniej niezgodne z egoistycznymi popędami i potrzebami, z czegoś, do czego tradycyjnie odwoływali się moralisci i myśliciele może zbyt pochopnie zwani utopistami, którzy nie ufali żadnym zmianom i projektem politycznym, żadnym instytucjom i żadnym ustrojowym rewolucjom, twierdząc, że dobro i pokój godny tego miana mogą płynąć tylko z wewnątrz, tylko z głębi ludzkich dusz. Albowiem tylko w duszach, tylko w jednostkowych sumieniach, chociaż upadły one w grzech, zachował się mimo wszystko ślad dobra: zdolność do wychodzenia poza swój interes, do współczucia, solidarności, miłości, nawet do poświęcenia. To z tych najlepszych, ale i najmniej oczywistych pokładów ludzkiej natury płynęłoby pragnienie prawdziwego pokoju. I nadzieję na nastanie pokoju można byłoby wiązać tylko z ich rozwinięciem, to znaczy tylko z „rewolucją moralną”, bez której wszelka zmiana polityczna oznaczać będzie jedynie inny rodzaj przemocy i wojny. Z tego punktu widzenia pokój nie jest sprawą polityczną, ale czysto moralną. A nawet nie jest sprawą i ideą z tego świata, lecz znakiem transcendencji.

3.

Rozdzielenie polityki i etyki jest zapewne skutkiem chrześcijaństwa. Nie znali go starożytni, dla których etyka rozumiana jako nauka o obyczajach, ale także jako sztuka „dobrego życia”, była głównie dopełnieniem polityki. Skądinąd wiele wskazuje na to, że nie zna go również islam, w którym polityka ma wyrastać bezpośrednio z etyki tożsamej z religią, co za sprawą dialektycznych przekładni ma i tę konsekwencję, że etyka-religia staje się polityczna. Aby etyka mogła oddzielić się od polityki, a nawet się jej przeciwstawić, trzeba było koncepcji podwójnej natury człowieka: ziemskiej i pozaziemskiej, empirycznej i transcendentnej. Moralność zespolona z religią oderwała się wówczas od polityki

w podwójnym sensie: zarazem się uwzniośliła, „utranscendentowała”, wykraczając poza potrzeby życia, a nawet je negując, i zsubiektywizowała się, wykraczając poza potrzeby i nakazy państwa. Nieco paradoksalnie (choć paradoks to zbyt w swoim rodzaju powszechny, by mógł naprawdę dziwić), rozdział między tym, co „boskie” i tym, co „cesarskie”, dość wyraźnie zarysowany w Ewangelii, ujawnił się nie w złotej epoce wiary (mimo Augustiańskiego rozróżnienia między państwem ziemskim i państwem Bożym i mimo formalnego odróżniania władzy duchownej od świeckiej w średniowieczu), lecz wraz z jej nowożytnym schyłkiem. W tym sensie Machiavelli jako „twórca nowoczesnej teorii polityki” nie tyle odszedł od chrześcijańskiej tradycji, ile rozwinął zawarty w niej dualizm. Od tej pory, także w kulturze zlaicyzowanej (rzecz jasna z licznymi wyjątkami), polityka staje się sprawą względną i doczesną, a moralność bezwzględną i wieczną, polityka zarządza egoizmami, a moralność postuluje bezinteresowną miłość, polityka ma do czynienia z empiryczną naturą człowieka, a moralność z jego metafizycznym powołaniem. Nie znaczy to oczywiście, że jedna nie ma i nie powinna mieć nic wspólnego z drugą, że polityki nie wiążą żadne normy poza skutecznością albo że moralność jest tylko sprawą prywatną. Znaczy to jednak, że mimo obszaru ząbienia się cele polityki i moralności rozumianej jako „czysta moralność” pozostają zasadniczo różne. W uproszczeniu: polityka zarządza wojną, moralność troszczy się o pokój. Mówiąc zaś nieco dokładniej, oddzielenie etyki i polityki odpowiada różnicy między dwiema ideami pokoju: trywialną i niesłychaną.

4.

Postchrześcijańskie rozdarcie między polityką a etyką, między empiryczną a idealną i transcendentną naturą człowieka, jest doskonale widoczne w myśli Kanta. Nie jest to wprawdzie rozdarcie statyczne, o naturze dysjunkcji albo negacji czysto zewnętrznej. Rozdarcie nie wyklucza tu wewnętrznego związku i pewnego strukturalnego podobieństwa przeciwnych członów. Innymi słowy, kryje się za nim pewna dialektyka, w ramach której etyka i polityka nie tylko się sobie przeciwstawiają, ale też wspomagają się nawzajem. Jest to jednak dialektyka bez syntezy: moralność żadną miarą nie daje się zredukować do polityki. Przyjrzyjmy się temu nieco dokładniej, przywołując sławny tekst Kanta *Projekt wieczystego pokoju*.

Do pewnego stopnia różnica, nawet opozycja polityki i moralności, a także związana z nią różnica (opozycja) empirycznej natury człowieka i jego wymiaru metafizycznego czy transcendentnego, pokrywa się tu ściśle z opozycją wojny i pokoju. Pisze Kant (w miejscami poprawionym tłumaczeniu Szymona Bielskiego z 1797):

Przyznaję ja, iż jeśli nie ma ani wolności, ani ustawy moralnej, która stąd wypływa, jeśli wszystko, co jest i co się przytrafić może, jest tylko prostym natury mechanizmem, cała nauka praktyczna zamykać się będzie w polityce, to jest w sztuce używania tego mechanizmu do rządzenia ludźmi...¹

Wcześniej filozof uściśla, co rozumie przez ludzką naturę, a dokładniej przez stan natury:

Stan natury nie jest dla ludzi stanem pokoju, lecz wojny, jeśli nie otwartej, to przynajmniej zawsze gotowej do wybuchnięcia².

Skoro więc stan natury jest stanem wojny, a polityka wykorzystuje tylko mechanizm natury, to jest ona z istoty wojną, sztuką używania siły i przebiegłości. Moralność, ze swoim ideałem autonomii i szacunku dla wewnętrznej godności ludzkiej osoby, stanowiłaby przeciwieństwo tak rozumianej polityki. Nakazując traktowanie człowieka jako celu, z konieczności obejmuje ona ideał pokoju rozumianego, najogólniej rzecz biorąc, jako wzajemne uznanie się wolności z mocy stanowionego przez samą wolność rozumnego prawa. „...rozum – pisze Kant – potępia bez wyjątku wojnę jako drogę prowadzącą do roszczenia sobie jakiego prawa, a stan pokoju czyni koniecznym obowiązkiem...”³. Chodzi o rozum czysty, odczuwany od wszelkiego motywu utylitarne, synonim woli, której celem jest osiągnięcie autonomii, która urzeczywistnia się tylko w tej mierze, w jakiej, stanowiąc swoje prawo, wykracza poza wszelki interes empiryczny, poza wszelki egoizm. Czysty rozum praktyczny, czyli rozum moralny, jest przeciwieństwem rozumu instrumentalnego, który przejawia się w polityce jako sztuce wojny.

Pokój – nie tylko to, co Kant nazywa pokojem publicznym, to znaczy pokój między państwami i narodami, ale również pokój cywilny w obrębie jednego państwa – byłby więc sprawą moralności. Aby go zapewnić,

¹ Immanuel Kant, *Projekt wieczystego pokoju*, w 200-lecie wydania pracy Kanta, red. Jan Garewicz i Barbara Markiewicz, PTF, Warszawa 1995 (wydanie trójjęzyczne), Przydatek 1, s. 37b.

² Tamże, Część druga, s. 10b.

³ Tamże, Drugi artykuł istotny, s. 19b.

polityka musiałaby oprzeć się na prawie moralnym. Dlatego Kant rozróżnia „moralistów politycznych”, którzy zasady swojej moralności, a raczej pseudomoralności wyciągają z samej natury, czyli z empirii politycznej, i „polityków moralnych”, którzy w swojej działalności politycznej inspirowują się czystym prawem moralnym. „... prawdziwa polityka – twierdzi – nie może na krok jeden postąpić, żeby pierwej nie oddała hołdu moralności... moralność przecina węzeł, którego polityka rozwiązać nie może...”⁴. Dlatego też, nie posuwając się do platońskiego przekonania, że rządzić winni filozofowie, Kant postuluje (w *Artykule sekretnym*), aby rządzący zasięgał rady filozofów, którzy dzięki zawodowo bliskim kontaktom z czystym rozumem są też najbardziej kompetentni w materii moralności, a zatem i w materii pokoju. W każdym razie moralność czystego rozumu zyskuje status niezbywalnego fundamentu wszelkiej pokojowej polityki.

Jak jednak ten fundament mógłby być sprawczy, jak mógłby rodić skutki empiryczne, gdyby moralność rzeczywiście przeciwstawiała się polityce, gdyby była od niej oddzielona przepaścią? Wbrew krytykom, zarzucającym mu, że proponuje „chimery”, Kant nie chce być utopistą. W *Projekcie wieczystego pokoju* (podobnie jak w *Ideach do ujęcia historii powszechnej*) dokłada większych niż gdzie indziej starań, by pokazać, że jest realistą. Toteż pierwszemu ruchowi jego rozważań nieustannie towarzyszy ruch drugi, który zdaje się przeczyć pierwszemu.

W tym drugim ruchu Kant twierdzi, że między polityką i moralnością „żadnego nie masz przeciwieństwa”⁵, że, co więcej, sama natura prowadzi ludzkość do trwałego i powszechnego pokoju. „Warownikiem tego traktatu – czytamy w pierwszym akapicie *Dopełnienia* – nie kto inny jest, tylko dowcipna i wielka robotniczka (*natura daedala rerum*). Chód jej mechaniczny zwiastuje oczywiście wielki zamiar przyłożenia się do zakwitnięcia pomiędzy ludźmi, mimo ich intencji, zgody i pokoju z pośrodku nawet ich sporów, niezgód i zamieszania”⁶. Aby przeprowadzić swój zamiar natura, prefiguracja „chytrego rozumu”, posługuje się egoistycznymi skłonnościami do dominacji, które zderzają się ze sobą i w ten sposób wzajemnie się ograniczają i powściągają, albo których spontaniczne działanie rodzi – zgodnie z modelem Hobbesa – takie powszechne poczucie zagrożenia, taki chaos i taką nędzę, że wyczerpani ludzie w końcu postanawiają nadać sobie prawa i akceptują władzę polityczną, która zapewnia

⁴ Tamże, Przydatek pierwszy, s. 47b.

⁵ Tamże, s. 46b.

⁶ Tamże, *Dopełnienie 1*, s. 25b.

ich przestrzeżenie, ograniczając dziką wolność wszystkich, ale dając w zamian bezpieczeństwo i komfort niezagrażonego korzystania z wolności w określonych granicach. Sama natura wymusza, co więcej, by na dłuższą metę i ostatecznie między mną a innymi ustaliła się relacja wzajemności albo równowagi, albowiem zgodnie z całkowicie naturalną logiką nie mogę oczekiwać, że inni zapewnią mi to, czego sam nie chcę im zapewnić. Ta logika obowiązuje nawet „lud demonów”. Sama tylko egoistyczna kalkulacja może więc uczynić, nawet z demona, jeśli nie „człowieka moralnie dobrego”, to przynajmniej „dobrego obywatela”. W tym sensie nie tylko narodziny państwa jako takiego, ale też państwa republikańskiego, gwarantującego wszystkim takie same prawa, byłyby całkowicie zgodne z egoistyczną ludzką naturą. To, co umożliwia powstanie i sukces poszczególne państwa prawne, zapewniającego pokój cywilny, miałyby również umożliwić powstanie federacji państw, zapewniającej pokój powszechny. Wprawdzie w tym wypadku nie byłoby jednego rządu ni sądu egzekwującego przestrzeżenie prawa, ale logika równowagi sił oraz dobrze pojętego partykularnego interesu miałyby ostatecznie prowadzić do pokoju między państwami i do uznania takich samych podstawowych praw. Miejsce wojny zająłby handel. W ten sposób Kant zdaje się opowiadać po stronie polityki i politycznej etyki nie mającej nic wspólnego z czystą moralnością i z „noumenalnym” jądrem człowieczeństwa.

Ale to tylko pozór. Cała siła *Projektu wieczystego pokoju* polega na nieustannym napięciu między dwoma wymodelowanymi wyżej ruchami myśli, między „utopizmem” i „realizmem”.

Jest oczywiste, że Kant, cokolwiek mówiłby o naturalnych źródłach i gwarancjach pokoju, jest bardzo daleki od postulatu zdania się na naturę. Działa ona zbyt wolno i zbyt pośrednio, powoduje po drodze zbyt wiele zła, a co więcej, logika jej marszu jest tylko prawdopodobna. Pragnienie bezpieczeństwa jest naturalne, ale rywalizuje z nim również naturalna agresywność i wola dominacji. Wynik naturalnej gry popędów nie jest nigdy przesądzony. Podkreślając naturalne zaplecze, umożliwiające realizację, czy raczej pseudorealizację ideału etycznego, filozof chce niewątpliwie zmniejszyć odległość między etyką i polityką, ale bynajmniej jej nie znosi. Próbuje tylko pokazać, że czyste prawo moralne i z gruntu egoistyczna kalkulacja „demonów” mogą mieć punkt zbieżny, mogą ze sobą współpracować na rzecz, jeśli nie wspólnego, to chociaż podobnego celu.

Zanim podkreślimy różnicę, zatrzymajmy się przez chwilę nad tym punktem zbieżnym, nad tym podobieństwem. Jeżeli jakkolwiek współpraca między moralnością i polityką jest możliwa, czy nie dzieje się tak

dlatego, że w rzekomej czystości transcendentnego fundamentu już sama Kantowska moralność jest naznaczona polityką (naturą, empirią), że w gruncie rzeczy jest tylko idealizacją lub sublimacją polityki – zarówno w określeniu swoich celów, jak w swoim trybie działania i w samej swojej strukturze? To prawda, że pokój rozumiany jako bezwarunkowe poszanowanie osób bardzo się różni od pokoju będącego przejawem dobrze rozumianego egoizmu. Ale czy ten pierwszy nie jest sublimacją drugiego? Lub odwrotnie: czy ten drugi nie jest trywializacją pierwszego? I to trywializacją konieczną? Nie podobna wszak uszanować osoby, nie szanując także jej empirycznego życia i egoistycznej prywatności. I zarówno na mocy imperatywu z jego postulatem uniwersalności, jak w imię rozumnego egoizmu to, czego pragnę dla siebie, muszę przyznać też innym. Ponadto, o podobieństwie moralności i polityki decyduje sama natura prawa, które w obu przypadkach ma charakter przymusu, chociaż raz jest to przymus wewnętrzny, a innym razem tylko zewnętrzny. W obu przypadkach chodzi też o ogólne normy i chociaż stopień tej ogólności jest różny (w przypadku moralności – absolutny, w przypadku polityki zawsze ograniczony i względny), to o pokrewieństwie ich obu stanowi gwałt, jaki jednostka musi zadać – w imię prawa – swej empirycznej szczególności, a przynajmniej konieczność wykroczenia przez nią poza tę szczególność. Nie jest przypadkiem, że Kant był legalistą przekonanym, iż nawet złe prawo lepsze jest niż żadne. Rozważana z tego punktu widzenia, jego etyka okazuje się etyką w istotnym sensie polityczną.

A jednak, jako się rzekło, w żadnym razie do polityki nie daje się sprowadzić. Nawet jeżeli tylko sublimuje lub idealizuje niektóre cele, tryb działania oraz uogólniającą strukturę polityki, wykracza poza politykę właśnie jako jej sublimacja lub idealizacja. Można powiedzieć, że sublimacja polityki wprowadza radykalnie nową jakość, której nie da się wywieść z natury czy empirii. Sama możliwość takiej sublimacji odsyła do źródeł, które mieszczą się poza empirycznym doświadczeniem. Polityka nie sublimuje się sama z siebie; geneza jej sublimacji nie jest empiryczno-naturalna, odsyła do czegoś, co transcendentne. I odwrotnie, nawet jeżeli polityka na swój sposób zapowiada albo zawiera w załączku ideały moralne, których realizację umożliwia, ma własny ciężar i wykazuje stałą skłonność do zbaczania w stronę przeciwną niż moralność, to znaczy w stronę wojny. Z punktu widzenia zdolności do ustanawiania pokoju polityka pozostawiona samej sobie pozostaje w najlepszym wypadku dwuznaczna: przynosi pokój tylko względny lub taktyczny, który podminowują stłumione, ale nierozwiązane konflikty, za którym skrywają

się krzywdy, urazy i myśli o przyszłym rewanzu. Zarówno na płaszczyźnie międzynarodowej, jak na płaszczyźnie wewnątrzpaństwowej przynosi tylko rozejmy, zawieszenia broni i pacyfikacje z użyciem siły, skrywające wszystko to, co w stosunkach społeczno-politycznych niesprawiedliwe, co gwałci godność osób. Dlatego aby mieć charakter pokojowy, polityka, pisze Kant, „zginać powinna kolano przed moralnością”. Krótko mówiąc, moralność powinna zachować wobec polityki funkcję regulatywną. Tylko pod tym warunkiem można spodziewać się rzeczywistego postępu pokoju na świecie.

Transcendencja moralności w stosunku do polityki ma swoją drugą stronę, o której w tekście *Projektu wieczystego pokoju* Kant ostrożnie milczy, ale którą uznawał w innych miejscach: ideał moralny można urzeczywistnić tylko w nieskończoności, a więc, w realnej historii, nigdy. Autentyczny pokój – pokój jako wzajemne uznanie się rozumnych wolności i traktowanie każdego człowieka jako podmiotu, jako celu samego w sobie – utrzymuje się na horyzoncie historii w charakterze idei regulatywnej. Każdy pokój polityczny, zarówno w skali państwa, jak w skali międzynarodowej, będzie tylko mniej lub bardziej odległym odbiciem i karykaturą tej idei. Nie znaczy to, że wszystkie rodzaje pokoju politycznego, wszystkie rodzaje pacyfikacji, są sobie równe. Idea regulatywna dostarcza właśnie kryterium pozwalającego oceniać wartość każdorazowego *status quo*, to znaczy mierzyć odległość, jaka dzieli każdy faktyczny pokój od postulowanego ideału. Ale ideał pozostaje transcendencją.

5.

Kantowski dualizm, choć na swój sposób dialektyczny, budził, jak wiadomo, opór Hegla, którego spekulacja miała na celu rozprawienie się ze „złą dialektyką” i nieodłączną od niej abstrakcyjną nieskończonością. Cokolwiek sądzić o tej próbie, za znaczący trzeba uznać fakt, że perspektywa Kanta nie tylko doczekała się – po Heglu i przeciwko Hegłowi – rehabilitacji, ale że, co więcej, niektórzy myśliciele współcześni, wyciągając wnioski z dwudziestowiecznych „totalitaryzmów” (które można definiować jako reżymy dokonujące całkowitej redukcji etyki do polityki), uznali jej dualizm za nie dość radykalny. Takim myślicielem był przede wszystkim Lévinas.

„Pokój – pisał w konkluzji swojej fundamentalnej książki *Całość i nieskończoność* – nie jest tym samym, co koniec walk, które ustają z braku

jednej z walczących stron, w wyniku klęski jednych i zwycięstwa drugich, to znaczy na cmentarzach lub w globalnych imperiach przyszłości. Pokój musi być moim pokojem, pokojem w relacji, która wychodzi od Ja i zmierza do Innego, w pragnieniu i w dobroci, w których Ja wciąż istnieje, ale bez egoizmu”⁷. A już w *Przedmowie*, zapowiadając dalsze rozważania, stwierdzał:

Prawdziwy pokój wymaga źródłowej i oryginalnej relacji z bytem. Historycznie rzecz ujmując, moralność przeciwstawi się polityce i przekroczy funkcje roztropności oraz kanonów piękna, ukazując swój bezwarunkowy i powszechny charakter, kiedy eschatologia mesjanicznego pokoju zastąpi ontologię wojny⁸.

Pokój jest więc ideą eschatologiczną, mesjaniczną, metafizyczną i w niekonfesyjnym sensie słowa religijną albo „po prostu” moralną – w przeciwieństwie do politycznej i ontologicznej. Znaczy to dosłownie, że pokój nie należy do sfery tego, co jest, do bytu rozumianego jako całość ziemskiego i historycznego istnienia, ale do „absolutnej transcendencji” i „nieskończoności”. Do tego, co w nieco późniejszych tekstach Lévinas będzie nazywał wprost „poza bytem”, „inaczej niż być”. Byt i bycie stają się bowiem synonimami nie tylko immanencji i „tego samego”, ale też egoizmu Ja, które troszczy się o swój byt i właśnie jako takie nie jest zdolne do prawdziwie pokojowej relacji z Innym. W *Całości i nieskończoności* mowa wprawdzie o „źródłowej i oryginalnej relacji z bytem”, ale wyjątkowość tej relacji polega właśnie na tym, że wyprowadza ona Ja poza jego egoistyczne bycie w stronę tej absolutnej zewnętrżności (i w tym sensie, jak można jeszcze powiedzieć, absolutnego bytu), jaką jest Inny, Bóg w postaci bliźniego, któremu Ja jest wszystko winne, za którego jest absolutnie odpowiedzialne i któremu ma służyć, nie dbając o siebie i nie dbając o wzajemność.

Prawdziwy pokój zakłada zatem relację asymetryczną, w ramach której Inny jest Panem lub Mistrzem, a Ja zostaje wezwane do bezinteresownej dobroci, do poświęcenia siebie. W odróżnieniu od, a nawet w przeciwieństwie do Kanta, Lévinas nie sądzi, by wystarczającym (choć z pewnego punktu widzenia już całkiem utopijnym) warunkiem pokoju było prawo moralne nakazujące absolutną uniwersalność przyjmowanych

⁷ Emanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 369.

⁸ Tamże, s. 4–5.

maksym, a zatem też ich wzajemność. Powszechność, powiada Levinas, jest z konieczności anonimowa i w tym sensie bezosobowa, bezduszna, a nawet tyrańska; nie szanuje wyjątkowości osób, lecz podciąga każdego pod to samo ogólne pojęcie, czyni z konkretnego Innego egzemplarz „człowieka w ogóle” i element bezimiennej całości. Natomiast zawarta w uniwersalnym prawie zasada zwrotności i wzajemności jest wciąż egoistyczna i ostatecznie czyni z nakazu moralnego nakaz warunkowy, tj. obowiązujący pod warunkiem, że chroni również moje własne prawa, czyli mój egoizm. Prawdziwy pokój wymaga bezwarunkowej dobroci, to znaczy bezwarunkowej rezygnacji przez Ja z własnych praw, absolutnej bezinteresowności. Jednym słowem: wymaga świętości. Idea prawdziwego, czyli bezwarunkowego pokoju jest w najdosłowniejszym tego słowa znaczeniu świętym szaleństwem.

Nie sposób zaproponować idei pokoju – i w ogóle etyki – bardziej niepolitycznej, bardziej, co więcej, anty-politycznej. Anty-politycznej zarówno w tym sensie, że stanowiącej przeciwieństwo wszelkiej „roztropności”, kalkulacji, strategii, a nawet prawa, nie mówiąc o sile, jak i w tym sensie, że nie mającej nic wspólnego z zarządzaniem ludzką zbiorowością. Pokój jako synonim dobroci i poświęcenia jest tu relacją ściśle osobową i całkowicie bezpośrednią, niezapośredniczoną przez żadną uprzednią wspólnotę (nawet wspólnotę rozumu, wolności czy osób), relacją „twarzą w twarz” między konkretnym Ja i konkretnym bliźnim, który jest też kimś absolutnie innym od Ja.

Tak rozumiany pokój Lévinas rygorystycznie odróżnia od „techniki równowagi społecznej”, od harmonijnego społeczeństwa i państwa, od sprawiedliwych instytucji, od praworządności i przestrzegania równych praw. Nawet w najbardziej zrównoważonym i najsprawiedliwszym społeczeństwie sama zasada prawa – z definicji ogólnego, a więc bezosobowego – narusza podstawowy warunek pokoju, jakim jest bezinteresowna dobroć. Nawet najsprawiedliwsze państwo może sankcjonować egoizm jednostek, które skrycie – albo i otwarcie – rywalizują ze sobą i traktują się w sposób instrumentalny, z drugiej zaś strony stanowi „tyranię powszechności”. Innymi słowy, nawet najsprawiedliwsza polityka mieści się nieuchronnie po stronie ontologii, po stronie immanencji, całości lub bytu z właściwą mu *inter-esse*-ownością. To znaczy po stronie wojny, która jest „podstawową oczywistością”.

Mimo to, mimo tego radykalnego dualizmu, Lévinas nie twierdzi, że etyka nie ma żadnego związku z polityką i że każda polityka jest od niej jednakowo odległa. Twierdzi, przeciwnie, że etyka stanowi fun-

dament polityki, nawet jeśli polityka nieuchronnie od tego fundamentu się odrywa. Jest też miarą polityki, pozwalającą odróżnić politykę gorszą od lepszej. Jest źródłem sensów, do jakich odwołuje się polityka troszcząca się o sprawiedliwość, źródłem sensu pluralizmu, uniwersalizmu, równości, wreszcie pokoju. Pozwala dostrzec, że pluralizm nie jest tylko wielością współistniejących egoizmów, lecz przede wszystkim etycznym faktem inności Innego. Uniwersalizm nie jest tylko wspólnotą prawa, lecz powszechną kondycją etycznej zależności od Innego, pochodną powszechnego wezwania do dobroci. Równość nie jest zwykłą równością wobec prawa albo równością praw, lecz równością zobowiązań wobec Innych. Tym samym pozwala dostrzec, że pokój nie jest tylko stanem społecznej równowagi i praworządności, lecz stanem, oczywiście utopijnym, w którym każdy służy wszystkim i wszyscy każdemu. Podobnie jak u Kanta, etyka stanowi ideę regulatywną polityki, pozwalając ją krytykować, ale też reformować i przywracać ją jej zapomnianym, transcendentnym źródłom.

Jeżeli jednak etyka ma związek z polityką, choćby jako jej zapomniany fundament i jako jej idea regulatywna, znaczy to, że – znów jak u Kanta – między jej utopijnym wymogiem a realizmem polityki istnieje, mimo dzielącej je przepaści, jakiś punkt styczny albo jakaś mediacja. I rzeczywiście, zarówno w *Całości i nieskończoności*, jak i – a nawet przede wszystkim – w późniejszych tekstach (w szczególności w *Inaczej niż być albo ponad istotą*) Lévinas uznaje istnienie takiej mediacji. Jest nią Trzeci, czyli inny bliźni, inny od Innego, z którym aktualnie pozostaję w relacji, ale będący również moim bliźnim, a jednocześnie bliźnim Innego. Choć jestem w sensie etycznym podporządkowany konkretnemu Innemu, którego w tej relacji można nazwać Drugim, nie może mi być obojętne, w jaki sposób odnosi się on do Trzeciego. Mnie drugi człowiek może nawet prześladować, ale nie powinien krzywdzić trzeciego, który jest także moim bliźnim. W konkretnej sytuacji muszę zatem porównywać Drugiego i Trzeciego, odnosić się do nich obu i do relacji między nimi, aby zareagować właściwie i – jeśli trzeba – powstrzymać, choćby siłą, agresję Drugiego. A ponieważ innych zawsze jest wielu, ich porównywanie i odnoszenie się do nich zależnie od sposobu, w jaki odnoszą się do siebie nawzajem, jest nieodłącznym elementem każdej sytuacji etycznej. W ten sposób dochodzi, jak mówi Lévinas, do ciągłej „korekty asymetrii”, w jakiej pozostaję w abstrakcyjnej sytuacji z jednym Innym, to znaczy do korygowania mojej etycznej zależności od konkretnego Innego, do uogólnienia zobowiązań etycznych, a w końcu do zasady wzajemności, jeśli

nie między Ja a innymi ludźmi (Ja bowiem wciąż jest zobowiązane do bezinteresowności), to przynajmniej między nimi. W ten sposób etyka prowadzi do polityki uniwersalnych i równych praw. W tym sensie, w jakim prawo, powszechność i zasada wzajemności mają już naturę polityczną, polityczność okazuje się zawarta w samej etyce, a przynajmniej stanowi jej konieczną konsekwencję. Ponieważ innych jest zawsze wielu, etyka radykalnej asymetrii nie może nie przekształcić się w symetrię wzajemnych obowiązków i uprawnień. Tę zaś powinno gwarantować dobrze urządzone państwo.

Nawet etyka Lévinasa, z założenia eschatologiczna, obejmuje więc moment polityczny. Ale znaczy to tylko tyle, że pozwala ugruntować pewien rodzaj polityki – politykę, by tak rzec, najmniej polityczną, najbardziej utopijną, dążącą do ustanowienia sprawiedliwości rozumianej nie jako zwykła praworządność, lecz jako jednakowe uszanowanie wszystkich jednostek, wszystkich innych. Taka polityka, stanowiąca proste przedłużenie etyki, może przejawiać się tylko jako ciągła kontestacja faktycznie istniejącej polityki, faktycznych rozwiązań instytucjonalnych, faktycznego państwa i społecznego *status quo*. Może być tylko polityką permanentnej moralnej rewolucji, której efekty nigdy nie będą na miarę ideału, a nawet zawsze będą tylko jego karykaturą. „Jakby chodziło o sprawiedliwość, która okazuje się stara i ułomna, gdy tylko powstają instytucje mające jej strzec (...); jakby drugiego człowieka szukano – albo zbliżano się do niego – w inności, do której nigdy nie zdoła dotrzeć żadna administracja; jakby przez sprawiedliwość w drugim człowieku miał otworzyć się wymiar, który wszelka biurokracja, choćby o rewolucyjnych korzeniach, zamyka przez samą swą ogólność...”⁹.

„Normalna” polityka, dla której pokój znaczy w końcu tyle, co powierzchowny społeczny spokój, choćby kryły się za nim wielkie nierówności, krzywdy i nieustanna walka egoizmów, pozostaje przeciwieństwem etyki. Chociaż korzeniem człowieczeństwa i korzeniem samej subiektywności jest według Lévinasa bezwarunkowa odpowiedzialność za Innego (w której nikt nie może mnie zastąpić i która właśnie dlatego czyni mnie kimś wyjątkowym), to twierdzi on również, że w swoim empirycznym bytowaniu człowiek jest przywiązany do swojej tożsamości egoistą. Dlatego ludzkie pragnienie pokoju w praktyce przybiera postać karykaturalną. Dlatego nadzieja na prawdziwy pokój może być tylko nadzieją

⁹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 55.

eschatologiczną. I dlatego powinna być przede wszystkim osobistym wymogiem moralnym – ponad polityką i ponad prawem.

W odróżnieniu od Kanta, Lévinas nie był legalistą. Za bardziej zgodne z moralną inspiracją uważał ruchy społecznej kontestacji – nawet młodo-dzieńczo niedojrzałej, „głupiej” – niż zadowoloną z siebie prawomyślność. Nie znaczy to, iż nawoływał do ciągłego burzenia Bastylii (po którym odtwarza się tylko porządek tyranii). Ale na pewno do nieustannego burzenia moralnego spokoju i samozadowolenia, przekonania do własnych racji, praw i „wartości”. Moralny niepokój związany z zakwestionowaniem siebie jest możliwy, bo mimo całego ciężaru egoistycznego bycia w sobie i dla siebie człowiek nie tylko ma zdolność otwierania się na Innego, ale w istotnym sensie jest samym tym otwarciem i, w jeszcze głębszym sensie, tym naznaczeniem przez Innego, tą elementarną podatnością czy wrażliwością „bardziej bierną niż wszelka bierność”, która w obliczu Innego nie pozwala pozostać obojętnym. Moralność jest więc możliwa, chociaż dążąc do „zwierzęcego” szczęścia, zamykamy się nią – to znaczy na Innego, który burzy spokój – w świecie własnych potrzeb i myśli. Jej wezwanie przecina naszą tożsamość jak ostrze. Dlatego wpuszczamy je skwapliwie w otulinę prawa, stępujemy jego ostrość o pancerz polityki. Czynimy z niego tylko moment naszego życia i współżycia z innymi. Mimo wszystko to ten moment sprawia, że nie możemy bez troski pomijać innego albo usuwać go z drogi. To również dzięki niemu każda odpowiedzialna polityka przynajmniej deklaratywnie troszczy się o pokój – składając hołd dobru nawet w swej obłudzie. Mimo przepastnej różnicy dzielącej politykę od etyki na tym polega *sui generis* ograniczona dialektyka między nimi.

6.

Dwoista natura człowieka albo, mówiąc mniej podniosłe, współistnienie w nim egoizmu i wrażliwości na innego, albo, jeszcze inaczej, to, co Kant nazywał „aspołeczną towarzyskością”, sprawia, że źle znosimy wojnę, ale – bez największego wysiłku i samozaparcia – nie jesteśmy zdolni trwać w pokoju. Na ogół żyjemy więc między pokojem a wojną, dokonując różnych kompromisów między nimi. „Różne kompromisy” to lekko powiedziane. W praktyce, zresztą także w teorii, nie jest obojętne, na czym konkretnie kompromis polega. Z reguły kompromisy są niestabilne i ze wskazaniem na wojnę, to znaczy prowadzą do wojny otwartej,

a oparte są już na wojnie – rywalizacji, wyzysku, dominacji – ukrytej. Dzieje się tak zarówno na poziomie relacji między jednostkami, jak na poziomie relacji grupowych, między częściami społeczeństwa, między społeczeństwami, narodami, państwami, regionami. Ale to wciąż ogólniki. Jak odróżnić kompromis akceptowalny od nieakceptowalnego? Albo wojnę zwaną sprawiedliwą, a przynajmniej uzasadnioną, od niesprawiedliwej? Moralność niewątpliwie dostarcza wskazówek, ale w zderzeniu z gęstwiną niejednoznacznych faktów wskazówki przestają pokazywać wyraźny kierunek. Ani Kantowski imperatyw, ani Levinasowska odpowiedzialność za Innego nie pozwalają jednoznacznie rozstrzygnąć, czy inwazja na Irak albo na Afganistan, naloty na Serbię albo nowa wojna w Libanie dają się moralnie usprawiedliwić, czy nie. Ocena zależy tu od tego, jakie lub czyje prawa uznajemy w końcu za ważniejsze albo którą stronę konfliktu uważamy za bardziej poszkodowaną. Choć osobiście byłam i jestem zdecydowaną przeciwniczką wszystkich tych wojen – pruderyjnie nazywanych „interwencjami” – i odmawiam im miana sprawiedliwych, nie posuwam się do twierdzenia, że wszyscy ich zwolennicy czy obrońcy mają nieczne intencje i grzeszą zwyczajną obłudą. W tej materii – w tej wojennej rzeczywistości – wszystko jest „kontrowersyjne”. I ostatecznie łatwiej te kontrowersje rozstrzygać na płaszczyźnie politycznej niż moralnej, na przykład zarzucając siłom interwencyjnym brak wyobraźni, krótkowzroczność, nieznamość przeciwnika, nieudolność. A w charakterze ostatecznego argumentu dokonując kalkulacji i porównania liczby ofiar przy różnych możliwych scenariuszach wydarzeń, chociaż z moralnego punktu widzenia taka buchalteria, skądinąd zawsze wątpliwa, bo operująca tylko rachunkiem prawdopodobieństwa, jest – nawet gdyby opierała się na najbardziej oczywistej arytmetyce – bezsensowna i zdroźna.

Czy z powyższego wynika, że wymagająca moralność, już ta według Kanta, tym bardziej według Lévinasa, jest pięknoduchowską fantazją, tak bardzo oderwaną od „życia”, że w codziennym działaniu zupełnie nieprzydatną? Kłopoty z jednoznaczną oceną wojny w Afganistanie, Jugosławii, Iraku, Libanie i tylu innych miejscach stanowią może najlepszy, choć czysto negatywny dowód na to, że moralność ma zaiste mało wspólnego z twardą rzeczywistością i polityką, a pokój bez wojny jest ideą naprawdę nie z tej ziemi.

Zapewne dla uzasadnienia wielu, może większości życiowych decyzji i do wydawania wielu szczegółowych ocen przydaje się etyka bardziej trzeźwa, bliższa polityki, respektująca „nasz interes”, „nasze racje”, „nasze wartości”. Zapewne takiej etyki dostarcza nie tyle nawet heglizm,

ile utylitaryzm. Możliwe są zresztą różne krzyżówki moralno-polityczne, a historia idei, w tym także historia filozofii, oferuje wiele ich wariantów. Nie będąc aniołami ani bydłętami, musimy wypracowywać strategie właściwe bytowi „pośredniemu”. „Pośredniość” to interesująca kategoria. Można rozumieć ją po pascalowsku jako rozpięcie nad otchłanią, między skrajnymi biegunami, których nie sposób do siebie zbliżyć. Albo nieskończoność, albo nicość, albo religia albo polityka, choć stale oscylujemy między dwiema i choć istnieją „figury”, w których jedna odbija się w drugiej i drugą przypomina. „Pośredniość”, a raczej właśnie dwoistość ludzkiej natury według Kanta i według Lévinasa jest zgodna z pascalowską dialektyką paradoksu, z logiką, jeśli nie tragedii, to przynajmniej dramatu. Ale „pośredniość” można też rozumieć, za Montaigne’em, a jeszcze bardziej za Wolterem, w sposób o wiele bardziej kojący, jako synonim „średniości”. Byt średni nie jest rozdarty, tylko świadomy swoich ograniczeń; nie nadaje się na noumen, jeszcze mniej na świętego. Jego etyka jest rozsądnie przykrojona go granic, które może objąć polityka. Jego pokój jest z konieczności interesowny i znakomicie współlistnieje z wojną (o pokój).

C’est la vie. Obawiam się, że nie znam nikogo, kto na co dzień przejmowałby się imperatywem kategorycznym, tym bardziej nikogo, kto poświęcałby się dla pierwszego lepszego innego. Jeżeli jednak te etyki, nie tylko surowa etyka Kanta, ale też szalona etyka Levinasa budzą w nas – a przecież budzą – jakiś rezonans, dzieje się tak niewątpliwie dlatego, że wyraźnie zarysowują one, każda na swój sposób, horyzont naszych najlepszych, choć najmniej zdroworozsądkowych postulatów i pragnień, jeśli nie możliwości. Horyzont z pewnością utopijny, ale w tym sensie niearbitralny, że dający się wyprowadzić z tego, co jednak w nas się odzywa. Z tęsknoty za innym światem, nie mającym nic wspólnego z tym, który jest. Ale też z nieczystego sumienia, z poczucia, że jeśli tego świata nie ma, choćby w mikroskali, w stosunkach z najbliższymi bliźniami, to także i przede wszystkim z mojej winy.

7.

Na koniec wróćmy do punktu wyjścia. Dyskurs pokoju upowszechnił się zwłaszcza w Europie. Deklaracje polityków, potępiających zarówno akty terroru, jak i siłową na nie odpowiedź, współbrzmia z nastrojami społecznymi, znaczne odłamy europejskiego, a zwłaszcza „staroeuropejskiego” społeczeństwa są bowiem nastawione pacyfistycznie. W odmien-

nym stosunku do wojny i pokoju zaczęto nawet upatrywać jedną z podstawowych różnic dzielących współczesną Europę i USA. Jedni widzą w tym moralną przewagę Europy, drudzy (rzecz jasna zwłaszcza Amerykanie) tylko jej słabość, wyraz kulturowej dekadencji i triumfu biologiczno-hedonistycznej wartości życia nad wszystkimi innymi wartościami. Można powiedzieć, że spór toczy się w istocie o to, czy i na ile europejskie potępienie wojen płynie z idealistycznego pojmowania pokoju, który zakłada, po kantowsku, bezwzględne poszanowanie prawa (w tym przypadku zwłaszcza międzynarodowego, np. rezolucji ONZ) i/lub, po levinasowsku, wrażliwość na cierpienie innych (Afgańczyków, Irakijczyków, Libańczyków itd.); czy też, lub na ile, potępienie to płynie ze zwykłego strachu (motywacja „hobbesowska”) albo z nihilistycznej indolencji (casus Nietzscheańskiego „ostatniego człowieka”). Innymi słowy: czy triumfująca w Europie idea pokoju ma charakter utopijny, czy trywialny? Czy Europejczycy wzywają i sami gotowi są do poświęceń w imię prawa lub w imię Innego, czy tylko bronią „świętego spokoju”, chętnie przysmykając oczy na zło tak długo, dopóki ich bezpośrednio nie dotyczy? Są to pytania ważne nie tylko z moralnego i nie tylko z teoretycznego punktu widzenia. Od odpowiedzi na nie zależy „sens”, ale także konkretna przyszłość Europy. Ponieważ europejski pacyfizm jest mi bliski, chętnie udzieliłabym odpowiedzi idealizującej europejskie nastroje, ostrożność nakazuje mi jednak powstrzymać się przed wygłaszaniem zdecydowanych opinii. Zakończę więc realistycznie, ale optymistycznie. Jeśli w dominującej dziś w Europie niechęci wobec wojen motywacja czysto moralna jest przemieszana, w niejasnej proporcji, z całkowicie trywialną, właśnie to typowe dla „pośredniości” przemieszanie dobrze rokuje utrzymaniu *przybliżonego* pokoju przynajmniej w bliskiej nam części świata. Z przemieszanych, „pośrednich” pobudek, po trosze idealistycznie szlachetnych, przede wszystkim jednak inspirowanych przez rozumny egoizm, wyrosła już sama idea zjednoczonej Europy. Podobnie jak idea „Europy socjalnej”, która od pewnego czasu przeżywa wprawdzie potężny kryzys, ale wciąż inspiruje. Pozwala to na ostrożną nadzieję w stylu Kanta, że chociaż nic w tej materii nie jest przesądzone, paradoksalna spółka moralnej „prostoty gołębi” i politycznej „roztropności węży” będzie nadal pracować na rzecz pokojowej przyszłości, i to na płaszczyźnie nie tylko międzynarodowej, ale też społecznej.