

## Sloterdijka krytyka mesjanizmu

Celem niniejszego artykułu jest analiza i interpretacja krytyki mesjanizmu Petera Sloterdijka, urodzonego w 1947 roku niemieckiego filozofa kultury, jednego z najczęściej komentowanych myślicieli współczesnych. Systematyczna rekonstrukcja Sloterdijkowskiej krytyki mesjanizmu jest przedsięwzięciem niełatwym nie tylko z uwagi na styl autora, lecz przede wszystkim dlatego, iż wymaga połączenia rozmaitych strategii interpretacyjnych stosowanych przez niego (cynizmu, tymoteizmu, atletyzmu, zelotyzmu etc.), których sam nie zwykł łączyć. Dopiero całościowe spojrzenie na te koncepcje pozwala pochylić uwagę krytyczne względem jego idei, czemu poświęcono ostatnie strony tego artykułu.

### Wymiary krytyki mesjanizmu

Mesjanizm stanowi fenomen kojarzony bądź to z religioznawstwem, bądź z literaturą, gdzie – w tym ostatnim przypadku – nader często redukowany jest do mesjanizmu polskiego, mesjanizmu Mickiewicza, Hoene-Wrońskiego i Towiańskiego. W dziedzictwie tym nierzadko upatruje się pewnej esencjalnej własności polskiej kultury, czemu niewątpliwie sprzyja kanon szkolnych lektur. W słynnych *Regułach dla ludzkiego zwierzyńca*, będących oficjalnie (bo w podtytule) odpowiedzią na *List o humanizmie* Heideggera, a nieoficjalnie częścią polemiki z Habermasem, Sloterdijk traktuje nowożytne kultury europejskie jako modele społeczeństwa literackiego, wspólnoty piśmiennych, odwołujących się do tego samego zasobu lektur<sup>1</sup>. Kanon lektur, porównany do obowiązkowej służby wojskowej, ma jednak – jak każdy kanon – charakter normatywny: nie tylko w tym sensie, iż posłużył on za podstawę programów

<sup>1</sup> P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, tłum. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 1 (4), s. 41.

szkolnych, ale że poprzez ten fakt stanowił narzędzie wielowiekowej ideologizacji i tworzenia narodowych tożsamości, będących nadbudową narodowych kanonów lektur. Każda próba rozprawienia się z mesjanistycznym kanonem lektur będzie zatem w Polsce próbą redefinicji kategorii „polskości”, „patriotyzmu”, „narodu”.

Mesjanizm jest jednak w pierwszym rzędzie historiozofią, mało tego: wyjątkową historiozofią, uformowaną w łonie judaizmu i chrześcijaństwa, która na trwałe ufundowała europejskie postrzeganie dziejów. Nie bez przyczyny za pierwszego historiozofa uchodzi św. Augustyn, który w swojej wizji państwa ziemskiego i niebieskiego rozwinął, nadając mu skalę społeczną, mesjanizm chrześcijański – mesjanizm Zbawiciela już obecnego, mającego jednak nadzieść w pełni chwały na końcu czasów. Owo oczekiwanie na „pełnię czasów” jest nie tylko uwikłaniem historii w teleologię, lecz nade wszystko wprowadzeniem w samo serce historii wydarzenia transhistorycznego, nadaniem faktem historycznym sensu daleko wybiegającego poza empirię. Tak rozumiany mesjanizm mimo całego swojego eskapizmu stanowi radykalnie pozytywną filozofię historii. Używając słów Franza Rosenzweiga, można powiedzieć, iż „orientuje” on czas i przestrzeń. Zdaniem Rosenzweiga, judaistyczny mesjanizm orientuje przestrzeń – wskazuje cel naszych dążeń, ostateczną Ziemię Obiecana. Poprzez łączność kolejnych Żydów z Abrahamem musi dokonać tego w czasie. Chrześcijaństwo odwrotnie – orientuje czas, oczekując na powrót Chrystusa. Przed chrystianizmem stoi jednak zadanie zjednoczenia ludzkości w jeden Kościół, przyszłą wspólnotę<sup>2</sup>. Obie religie mają wspólny kres, choć droga do niego jest rozdwojona. Nie wszyscy filozofowie są jednak tak optymistyczni co do korzyści płynących z dyfuzji mesjanizmu w obrębie europejskiej kultury ani co do zgody pomiędzy dwoma różnymi paradygmatami mesjanizmu. Należy do nich m.in. właśnie Peter Sloterdijk. Tropem Nietzschego będzie on kładł szczególny nacisk właśnie na genealogię tej idei, wielokrotnie powracając do jej judaistycznych źródeł. Czyni to ponadto dwutorowo: obok rekonstrukcji określonej mianem psycho-politycznej przeprowadza strukturalno-logiczną. Wśród głównych konsekwencji mesjanizmu wymienia zaś zelotyzm oraz cynizm polityczny. Analizuje także współczesne, świeckie awatary mesjanizmu: komunizm oraz koncepcję końca historii. Prezentacja jego krytyki mesjanizmu przybierze zatem postać analizy jego źródeł, konsekwencji i epifenomenów.

<sup>2</sup> Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 484, 547, 650.

## Źródła mesjanizmu

Sloterdijk uważa, iż pierwotnym źródłem późniejszych koncepcji eschatologicznych i politycznych jest wyobrażenie rozgniewanego, zazdrosnego Jahwe: „<<Gromiący>> Bóg ingeruje wciąż w bieg ludzkich konfliktów alias historii; a ponieważ historia ludzi jest w znacznym stopniu synonimem tego, co irytuje Boga, do ingerencji dochodzi w trybie rozgniewania, tyleż na swoich, co na ich adwersarzy”<sup>3</sup>.

Wyrazem gniewu Boga są zsyłane przezeń wojny, zarazy, klęski głodu i katastrofy naturalne. Ostateczną szansą na wymierzenie niewymierzonych w doczesności kar staje się Sąd Ostateczny, motyw, który religia żydowska zaczerpnęła z mitologii egipskiej. Już w tym miejscu można pokusić się o odnotowanie narodzin historiozofii: nadzwyczajnych interwencji w obrębie przygodnych dziejów, nadania metafizycznego sensu dziejom oraz wyznaczenia ich celu. Sloterdijk jest jednak wstrzeźliwy i nie uważa, by wystarczyło to do mówienia o filozofii historii. Aby w obrębie kultury żydowskiej móc mówić o historii, była niezbędna koncepcja archiwum: mit Boga przechowującego w swojej nieskończonej pojemnej pamięci ludzkie winy. Mit ten ustanawia opowieść o Kainie i Ablu, a dokładnie obietnica, iż potomstwo Kaina pozostanie nietykalne, objęte zakresem Bożej ochrony. Myśl ta zbiegła się w czasie ze spisaniem przez Mojżesza religijno-obyczajowego prawa, widzialnego archiwum postanowień Pana Zastępów. W ten sposób, a jest to teza podstawowa także w kontekście późniejszych idei Sloterdijka, narodziny filozofii historii związały się z pewnym ładunkiem, kapitałem gniewu. Fakt długotrwałych niewoli, w które popadał później naród izraelski (asyryjskiej, babilońskiej, greckiej, wreszcie rzymskiej), sprawiły, iż gniew ów kumulowany był we wnętrzu niemogących się zbuntować żydowskich umysłów. Jego tymczasową rekompensacją były psalmy złorzeczące, a przede wszystkim – mowy proroków przeciwko narodowi wybranemu, *simpliciter*: autoagresja. Nieskuteczność tego rozwiązania wywołała pojawienie się koncepcji Mesjasza: syna Dawida, który wyrówna rachunki z mocarstwami ciemiężącymi naród wybrany. Sloterdijk pokazuje, iż świadomość przyjścia Mesjasza (a w przypadku chrześcijaństwa: jego powrotu) już za życia danej osoby była niezwykle silna: od proroka Daniela po Laktancjusza, Ojca Kościoła. W rezultacie pojawienia się idei Mesjasza rozwinęła się apokaliptyka: wizje Sądu Ostatecznego, raju, piekła z powołanym do istnienia Szatanem, wreszcie średniowiecznego czyścica. Ładunek tymotejski związany

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*, tłum. A. Żychliński, Warszawa 2011, s. 82.

z tymi wizjami był równie wielki, co gniew spowodowany brakiem nadejścia oczekiwanego końca. Wizje te były, w Nietzscheańskim i Schelerowskim sensie tego słowa, czystym resentymem. Jako przykład można podać Tertulianowski opis „Bożych widowisk”, czekających zbawione dusze, będący prostą transformacją rzymskich igrzysk i cyrków, na których ginęli chrześcijanie<sup>4</sup>.

Sloterdijk nie poprzestaje jednak na owej, jak to określa, psychopolitycznej genezie idei mesjanizmu. W *Gorliwości Boga* pragnie on „rozszyfrować pewien program logiczny, który przed wszelkim dodatkowym ładunkiem psychicznym postępuje według ściśle określonej gramatyki”<sup>5</sup>.

Pierwszym warunkiem owej struktury jest sumoteizm – wybór Jednego Boga. Za Tomaszem Mannem Sloterdijk powtarza, iż judaizm, tj. pierwsza religia realizująca historycznie ów paradygmat, stanowi konsekwentną odpowiedź na pytanie: komu lub czemu człowiek ma służyć? Bóg Abrahama jest bowiem niedostępnym, zazdrosnym Bogiem, przewyższającym bóstwa okolicznych narodów. Czcząc Go, ma się udzielać w jego suwerenności: pogląd ten zrodził ideę narodu wybranego. Z tego ostatniego wynika gorliwość i „odurzenie wolą służby”<sup>6</sup>. Pozorna pokora ma świadczyć o gorliwości względem Najpotężniejszego, w zamian za co otrzymuje się część boskiej władzy. Uznając, że warto być wasalem tak wielkiego Suwerena, Abraham musi jednak odrzucić wszystkich pozostałych, czego przejawem była najpierw monolatria, a po niewoli babilońskiej – surowy monoteizm. Zdaniem Sloterdijka, „nie może być monoteizmu bez zazdrości o pozycję”<sup>7</sup>. Kolejne monoteizmy zapragnęły „żerować” na wyjątkowości judaizmu, swoją własną oryginalność upatrując w reinterpretacji idei gorliwości i służby. I tak, św. Paweł wykracza poza etnocentryzm, kierując swoje nauki do Greków i Rzymian, pragnie ich zebrać w jeden lud, stąd słowo kościół – εκκλησία – oznacza właśnie „ze-branie”. Islam z biedy nieoryginalności uczynił cnotę „późnego rozjaśnienia”, jak odważnie pisze Sloterdijk. Uznał się za ostatnie i najpełniejsze objawienie, anektując poprzednie monoteizmy. Potencjał militarno-polityczny islamu sprawił, iż z wojen religijnych uczyniono mający potwierdzić to święty akt.

Warto wspomnieć, iż Sloterdijk uważa, że między monoteizmami, opartymi na idei służby i gorliwości, zachodzi nieuchronny konflikt. W sposób analityczny wyodrębnia on i ilustruje historycznymi przykładami osiemnaście typów konfliktów międzyreligijnych: 1) chrześcijański antyjudajizm, 2) chrześcijański

<sup>4</sup> Tertulian, *O widowiskach. O bałwochwalstwie*, tłum. S. Naskręt, A. Strzelecka, Poznań 2005, s. 56–57.

<sup>5</sup> P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 118.

<sup>6</sup> P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 67.

<sup>7</sup> P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga...*, s. 40.

antyislamizm, 3) chrześcijański antypoganizm, 4) muzułmański antychryścianizm, 5) muzułmański antyjudaizm, 6) muzułmański antypoganizm, 7) żydowski antychryścianizm, 8) żydowski antyislamizm, 9) żydowski antypoganizm, 10) chrześcijański antychryścianizm (np. protestantyzm przeciw katolicyzmowi), 11) muzułmański antyislamizm, 12) żydowski antyislamizm, 13) ateizm chrześcijański (czyli wyrosły na gruncie chrześcijaństwa), 14) ateizm muzułmański, 15) ateizm żydowski. Jak widać, Sloterdijk w przeciwieństwie do np. Huntingtona nie spogląda na religie jako na kulturowe monolity, ale dostrzega konflikty niszczące je od wewnątrz; ateizmu nie traktuje zaś jako czysto intelektualną postawę, lecz jako bunt przeciw konkretnej religii. Uważa przy tym, iż „nie zmienia w ekspansywnym ukierunkowaniu ich programów, jeśli ich potencjał ofensywny w pewnych warunkach historycznych pozostał w spoczynku”<sup>8</sup>. Przeciwnie, w czasie pokoju tworzy się wiele koncepcji teologicznych, które – mówiąc językiem Freuda – sublimują to pragnienie wojny: idea predestynacji, piekła, *civitas Dei* czy przede wszystkim idea nawrócenia: „dla większości neofitów nawrócenie zaczęło się od zbrojnego zaproszenia do modlitwy”<sup>9</sup>.

Drugim punktem logicznej struktury zelotyżmu jest obok sumoteizmu monarchizm, tj. przekonanie, że Bóg nieskończenie przewyższa ludzi i z tej racji może roztoczyć panowanie nad całą ludzkością. Pojawia się idea transcendentnego królestwa: teokracji Jahwe, królestwa Chrystusowego, wszechwładzy Allacha. Monarchizm cechują asymetrie: Bóg zna myśli człowieka, ale nie odwrotnie itp. Jedną z tych asymetrii nazywa Sloterdijk ekstremizmem woli posłuszeństwa: człowiek, choć kochany przez Boga, jest jego niskim sługą. Preferuje się najsurowsze przepisy, gdyż stanowią test posłuszeństwa. Gorliwa służba wymaga ofiar, w tym ofiar z rozumu: rodzi to irracjonalizm, a ostatecznie – fanatyzm. We własnej znikomości utwierdzają człowieka apofatyczna teologia i anihilacyjny mistycyzm. Aby umożliwić poświęcenia, afirmuje się śmierć i tworzy wizje pośmiertnego życia. Nawet prorok nie mówi swoim głosem, lecz głosem Boga: jest tylko nic niewartym naczyniem. Religia wprowadza „jednowartościową logikę”: tylko jedno z dwóch może być słuszne, *secundum non datur*.

W obrębie sumoteistyczno-monarchistycznej struktury Mesjasz, nadchodzący bądź powracający Król, sprowadzony zostaje do potwierdzenia wybrania, co do którego wszyscy wybrani są już przeświadczeni. Łącząc obie genealogie Sloterdijka, można powiedzieć, iż w dobie kryzysu religii gniew prześladowanych znajduje ujście w idei mesjanizmu i związanej z nim idei narodu wybra-

<sup>8</sup> Tamże, s. 76.

<sup>9</sup> Tamże, s. 106.

nego/civitas Dei; w dobie panowania, ten sam gniew znajduje ujście w wojnach religijnych. Gorliwość służby mająca umniejszyć człowieka w jego własnych oczach stanowi resentymentalny kamuflaż jego żądz zemsty. Nieprzypadkowo mistyk św. Bernard z Clairvaux był tym samym człowiekiem, który poparł apel papieża Urbana II owocujący wyprawami krzyżowymi. Wtedy przywrócenie Królestwa Bożego na ziemi rozumiano zresztą całkiem dosłownie.

Powstaje pytanie: czy z tej sytuacji jest jakiegokolwiek wyjście? Sloterdijk proponuje kilka rozwiązań. Po pierwsze, uznać, że Najwyższy ma tylko sens graniczny. Po drugie, odrzucić mit biernego objawienia i zaakceptować wielowartościowość religii. Po trzecie, porzucić język hierarchii i zdobyć się na ironię. Czy uważa jednak, że są to realne *farmaka*? Wydaje się, że nie. Twierdzi, że monoteizm potrzebuje istnienia ateistów na zewnątrz i heretyków wewnątrz, aby być sobą. Jedynie liberalizm i poruszenie zelotyzmu: idei wybrania i monopolu na prawdę, może nas uratować<sup>10</sup>.

## Konsekwencje mesjanizmu

Główną konsekwencję mesjanizmu rozpatruje Sloterdijk na długo przed ostatnimi pracami z zakresu filozofii religii, bo już w pochodzącej z 1983 roku słynnej *Krytyce cynicznego rozumu*. Wychodzi w niej od stwierdzenia, iż cała tradycja krytyki ideologii (przede wszystkim szkoła frankfurcka, lecz w szerszym sensie nawet całe Oświecenie) jest cyniczna, gdyż podważaniu systemu kapitalistycznego towarzyszy praktyczne wpasowanie się w jego struktury. Owa „oświecona fałszywa świadomość” jest, najprościej rzecz ujmując, życiem wbrew głoszonym ideałom. Cynizmowi Sloterdijk przeciwstawia kynizm: inspirujący się Diogenesem ironiczny gest podważenia wszelkich struktur<sup>11</sup>. Praktycznie jednak gestom tym nie towarzyszy żadna próba rewolucji, a raczej brak iluzji co do możliwości jakiegokolwiek zmiany, porzucenie krytyki na rzecz „świadomego życia”<sup>12</sup>. W drugiej części dzieła Sloterdijk śledzi kardynalne i sekundarne formy cynizmu: jego manifestacje w obrębie europejskiej (zachodniej) kultury. Jedną z tych form nazywa *cynizmem politycznym*, tj. ironicznym stosunkiem do panującej władzy, przekonaniem, że wszystkie tyranie przemijają, a tym, co pozostaje, jest przymierze narodu wybranego z Bogiem. Cynizm ów jest jednocześnie wynalezieniem politycznej tożsamości, co aż nadto adekwatnie ilustrują dzieje narodu żydowskiego: „Świat dziedziczy od Żydów *ideę*

<sup>10</sup> P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj*, s. 87.

<sup>11</sup> P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wrocław 2008, s. 19–25.

<sup>12</sup> Tamże, s. 77.

résistance. Żyła ona w narodzie żydowskim pod postacią tradycji mesjanistycznej, z nadzieją wyglądającej obceanego króla-zbawiciela z domu Dawida<sup>13</sup>.

Przesłanie Jezusa wpisywało się w ruch oczekiwania antyrzymskiego Mesjasza, który wydał Szymona bar Kochbę i wielu innych. Chrześcijaństwo przejęło dziedzictwo żydowskiego podważania prawomocności władzy rzymskiej, co odbiło się prześladowaniami. Kwintesencją cynizmu politycznego chrześcijaństwa była wspomniana już dualistyczna historiozofia św. Augustyna, przesądza- jąca triumf Kościoła nad ziemskimi mocarstwami. Jego historycznymi przeja- wami były średniowieczne krucjaty i nowożytna inkwizycja. Równoległym prą- dem były chrześcijańskie formy cynizmu: średniowieczny ascetyzm, kiedy przy pomocy „pani kostuchy energicznie upominano wyniosłych panów życia”, oraz nowożytny protestantyzm, na czele z Lutrem nazywającym papieża „diabelskim wieprzem”<sup>14</sup>. Cynizm polityczny nie opuścił także współczesnej Europy: anty- semityzm Hitlera stanowił efekt strachu przed „cynicznym Żydem”, z drugiej strony, żydowskie pochodzenie Marksa i Trockiego wpłynęło na ich rewolucyjne hasła. Prowadzi to do pytania o współczesne, ześwieczone formy mesjanizmu.

## Ześwieczone awatary mesjanizmu

Do głównych współczesnych ześwieczonych form mesjanizmu należą re- wolucyjne ruchy, które narodziły się w drugiej połowie XIX wieku: anarchizm i komunizm. Bakunin, definiując rewolucję, pisał: „Pojęcie rewolucji mieści w sobie dwa zupełnie różne fakty względem czasu: *początek*, czas niszczenia zastanych form społecznych, i *koniec*, budowę, tzn. tworzenie całkowicie no- wych form z tego amorfizmu”<sup>15</sup>.

Zdaniem Sloterdijka, oczekiwanie finalnej eksplozji przypomina nadzieję chrześcijan wypatrujących powrotu Pana. Anarchistycznej nadziei nadejścia amorficznego, egalitarnego zwieńczenia dziejów towarzyszy ten sam zelotyzm: rewolucjoniści nie mogą, wobec stojących przed nimi zadań, snuć już teraz marzeń o, jak pisze Bakunin, „rajskiej budowli przyszłego życia”<sup>16</sup>. Mimo kon- fliktu, jaki miał miejsce między Bakuninem a Marksem, konfliktu, który do- prowadził do rozłamu w Pierwszej Międzynarodówce, także Marks pozostawał pod znacznym wpływem narracji mesjanistycznej. Nie dotyczy to bynajmniej

<sup>13</sup> Tamże, s. 251.

<sup>14</sup> Tamże, s. 304–305.

<sup>15</sup> M. Bakunin, *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*, Frankfurt–Berlin–Wien 1983, s. 101–102.

<sup>16</sup> P. Sloterdijk, *Gniew i czas*, s. 141–142.

tylko jego koncepcji komunistycznego stadium dziejów ludzkości, lecz samych podstaw jego filozofii społecznej:

Istotny fundament godności znaleziono teraz w żądaniu, aby ludzie – jako twórcy własnej egzystencji – posiadali także prawo do korzystania z rezultatów swojej działalności. Wskutek tego dało się zauważyć semireligijne wypełnienie pojęć „pracy”, „klasy robotniczej”, „procesu produkcji” i tym podobnych, które nadawały koncepcji proletariatu, będącej początkowo tylko terminem krytyczno ekonomicznym, pewien mesjański charakter<sup>17</sup>.

Świadomość klasowa nie jest jednak, jak chciałby tego ortodoksyjny Lukacs, realnością psychologiczną, lecz thymosem, kumulowanym gniewem, przekutym w gotowość do wojny domowej. I choć pojęcie to ma jawnie antropologiczny charakter, zostało zredukowane do wymiaru czysto politycznego: partii dysponującej, w przeciwieństwie do szeregowych proletariuszy, dojrzałą świadomością klasową, swoistego katalizatora światowej rewolucji, realizującego dziejową konieczność i misję.

Sloterdijk dostrzega echa mesjańskiej historiozofii także w heglowskiej idei „końca historii”, podjętej współcześnie przez Fukuyamę:

Poważny dyskurs o „końcu historii” powinien [...] przeświecić niewyjaśniony stosunek świeckiej i technologicznej cywilizacji Zachodu względem trzech mesjańskich eschatologii wywodzących się z bliskowschodniego myślenia religijnego – żydowskiej, chrześcijańskiej i islamskiej<sup>18</sup>.

Co ciekawe, Sloterdijk zauważa, iż spektrum odpowiedzi udzielanych na pytanie o koniec historii sprowadzają się do tego, czy można o nim już mówić, czy nie. W tym sensie stanowią one dalekie echo dwóch wersji mesjanizmu: chrześcijańskiej, która jest eschatologią Mesjasza już-przybyłego, oraz żydowskiej, będącej eschatologią Mesjasza jeszcze-nie-nadeszłego. Zupełnie nieprzypadkowo chrześcijanin Fukuyama broni tezy o obecnym końcu historii<sup>19</sup>, zaś wychowany w tradycji żydowskiej Derrida uważa, iż walka o przejęcie Jeruzalem wciąż trwa<sup>20</sup>. O zależności Zachodu od mesjańskiej narracji przekonuje fakt, iż jedynym wyjściem z perspektywy końca historii jest geopolityka wojny z terroryzmem, prowadzona pod szyldem obrony liberalnej demokracji (tej samej, która miała przecież zakończyć wszelkie „dzieje”), kolejna epifania Augustyńskiej wizji państwa niebieskiego i ziemskiego.

<sup>17</sup> Tamże, s. 145.

<sup>18</sup> Tamże, s. 46.

<sup>19</sup> Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

<sup>20</sup> Por. J. Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, tłum. S. Lüdemann, Frankfurt am Main 1995, s. 85–125.



## Wątpliwości

Krytyka mesjanizmu Sloterdijka ma zatem charakter kompleksowy, choć dla wielu może być nadto heurystyczna, tak iż nie sposób odnaleźć fenomenu, którego by nie wyjaśniła. Pojęciem, które sprowadza do jednego mianownika żydowski exodus, inkwizycję, komunizm i wojnę w Iraku, można posługiwać się w dowolny sposób. Nie wydaje się, by w oparciu na pominiętych przez Sloterdijka przykładach nie dało się skonstruować wizji krańcowo odmiennej, a i interpretacja przezeń przytoczonych nie jest tak jednoznaczna. Sam Sloterdijk zdaje sobie chyba z tego sprawę, ciągle na nowo podejmując analizę religii. W jego ostatniej książce *Musisz życie swe odmienić* nie cynizm, nie gniew i nie gorliwość, a ćwiczenie stanowi słowo klucz do interpretacji opisanych fenomenów. W książce tej Sloterdijk otwiera się zresztą na religie Wschodu: hinduizm i buddyzm<sup>21</sup>. Drugą wadą analiz tego filozofa jest zupełne pomijanie czynników gospodarczych i, paradoksalnie, politycznych, które znacznie skomplikowałyby analizę: to raczej struktury polityczne są tu wynikiem pewnych względnie stałych struktur świadomości zbiorowej. Sloterdijk, który wielokrotnie powołuje się na Nietzschego w charakterze swojego mistrza, nie uważa, by poza *genealogią moralności*, analizującą mniej albo bardziej psychologiczne mechanizmy konfliktów międzyludzkich potrzebne były dodatkowe narzędzia. Nie cofa się nawet przed reifikacją pojęcia gniewu, zaś czytelnik *Gniewu i czasu* nie może oprzeć się wrażeniu, że czasy, w których działali Mojżesz i Trocki, zasadniczo się od siebie nie różniły. Po trzecie, ujęcie Sloterdijka jest jednoznacznie pesymistyczne, nie dostrzega bowiem w mesjanizmie – a w ostatecznym rozrachunku w religiach w ogóle – potencjału pozytywnego. Dziwi to tym bardziej, iż mesjanizm, jako narracja z gruntu subwersywna, powinien zostać zaliczony w poczet kynizmu. Dlaczego, zdaniem Sloterdijka, protestantyzm jest kyniczny, a krucjaty już nie? Promujący model religii państwowej luteranizm jest przecież „wkłuczający”, w świetle definicji Niemca – cyniczny, zaś wyprawy krzyżowe, rewolucja bolszewicka, itd. doprowadziły do realnej zmiany panujących stosunków społecznych. Wątpliwości tych jest z pewnością więcej. Trzy zasadnicze wystarczą, by pokazać ograniczenia tak jednostronnej krytyki mesjanizmu. Nie oznacza to wszakże, iż nad argumentami Sloterdijka nie warto się w ogóle pochylić. Koncepcje filozoficzne żyją przecież tak długo, jak długo wzbudzają emocje, nawet gdyby miały to być wyłącznie resentymentalny gniew.

<sup>21</sup> Por. P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, Warszawa 2014, s. 369–375.

## **ABSTRACT**

### **Sloterdijk's Critique of Messianism**

The aim of my paper is to reconstruct Peter Sloterdijk's critique of messianism. Sloterdijk distinguishes two sources of messianism: monotheistic zealousness and cumulation of ire. The main consequence of messianism is political cynicism. Communism and the discourse of the end of history are main secularized manifestations of messianism. Article ends with some critical remarks on Sloterdijk's view.