Ferdinando ADORNATO

KAROL WOJTYŁA: JEDYNY (OSTATNI?) FILOZOF MORALISTA NASZEGO CZASU

Równowaga relacji pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością przesądzi w rzeczywistości o losie Zachodu w erze globalizacji. Prawdziwe ryzyko związane z mondializacją ekonomii i komunikowania się nie polega na skrajnym wzroście różnic pomiędzy bogatymi a ubogimi obszarami planety. Niebezpieczeństwo, o którym się dziś mało mówi, może dlatego, że jest bardziej subtelne i nieuchwytne, dotyczy kulturalnego szyfru cywilizacji, tożsamości samej cywilizacji.

Chciałbym przede wszystkim serdecznie podziękować Waszemu Uniwersytetowi za skierowane do mnie zaproszenie. Jest dla mnie wielkim zaszczytem i niewątpliwym przywilejem być Waszym gościem. Mówię te słowa przede wszystkim jako osoba: jeśli mogę jedynie mieć nadzieję, że fakt mojego pobytu w Waszym Uniwersytecie zasłuży pewnego dnia na skromne miejsce w Waszej pamięci, to pewne jest, że fakt spotkania z Wami pozostanie dla mnie i dla towarzyszącej mi małżonki wspomnieniem niezatartym. Po wtóre, mówię to jako intelektualista: nic nie mogło uczynić mojej pierwszej w życiu podróży do Polski wspanialszą niż rozpoczęcie jej właśnie od Lublina, pulsującego życiem ośrodka dziejów Europy, wiecznego symbolu, jak powiedział właśnie tu Papież-Wojtyła, związków pomiędzy Wschodem a Zachodem[1].

Przeszłość, która w tym mieście odcisnęła swe piętno poprzez wspaniałe fakty z ludzkiej historii, dzisiaj na nas patrzy i nas bada. Niepewna, tak jak my sami, czy będziemy zdolni naznaczyć przyszłość znakami wielkości człowieka, czy też pozostaniemy nadal więźniami śmiertelnego wpływu tego zaprzeczenia człowieczeństwa, które uczyniło wiek dwudziesty jednym z najbardziej mrocznych w dziejach. Jest to zadanie, które stoi przed nową zjednoczoną Europą, którą tak wielu spośród nas pragnie dzisiaj tworzyć, Europą wyłaniającą się na horyzoncie jako jedyna szansa definitywnego odejścia od dwudziestego wieku. To właśnie wokół tego zadania myśl filozofa, jakim jest Karol Wojtyła, zarysowuje się wyraźnie niczym drzewo na pustyni.

Świat katolicki, czasem z dumą, a czasem ze zmęczeniem, podejmuje swoje niezliczone próby „moralnego przekonywania", skierowanego tak do wierzą-

---

[1] Zob. J a n P a w e ł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 8(1987) nr 5, s. 11n. (przyp. red.).

cych, jak i do niewierzących. Świat laicki jest tak bardzo wrażliwy na intelektualny czar tego przekonywania, że niektóre jego nurty, bardziej dogmatyczne, reagują z irytacją, wielokrotnie oskarżając swoje szeregi o ustępstwa i zdrady, o „przypadki porażenia na drodze do Krakowa". Sądzę, że nie jest postawą mądrą podważanie rzeczywistości poprzez zamknięcie oczu na obiektywną prawdę rzeczy. A prawda – rzeczywisty stan rzeczy – mówi nam, że Jan Paweł II w ciągu ponad dwudziestu lat swego pontyfikatu, w swych encyklikach i wypowiedziach duszpasterskich, w podróżach po całym świecie i w wypowiedziach transmitowanych w mediach, ukazał się oczom współczesnych jako jedyny wielki filozof moralista naszych czasów. Można, co jest oczywiste i słuszne, zgadzać się w większym lub mniejszym stopniu z jego nauczaniem, lecz jest rzeczą błędną udawać, że nie widzi się „wstrząsu filozoficznego", który Wojtyła spowodował w świecie, troszcząc się o obudzenie go z odrętwienia moralnego, w jakie świat popadł, a częściowo nadal w nim trwa. Jego „heterodoksyjna ortodoksja", owa szczególna zdolność łączenia tradycji (z jej najbardziej rygorystycznymi stanowiskami) z nowoczesnością (z jej najśmielszymi sugestiami), pozwoliła wprowadzić z całą mocą na listę spraw dyskutowanych przez ludzkość podstawowe i ostateczne problemy egzystencjalne: czym jest życie, kim jest człowiek, skąd pochodzimy, dlaczego istniejemy, co to jest dobro i zło. Są to pytania, które wiek dwudziesty zniszczył poprzez swą zbrodniczą politykę, a społeczeństwa dobrobytu ciągle tłumią je swoją powierzchowną kulturą. Trzeba pamiętać, że są to pytania, które nigdy nie opuszczą ducha ludzkiego z tego prostego powodu, że niezmiennie należą one do tajemnicy naszej ziemskiej wędrówki. Nie przypadkiem były one przedmiotem uwagi największych umysłów ludzkości, takich jak na przykład Arystoteles i Kant. Tak było aż do nadejścia wieku dwudziestego, kiedy to po długim „wylęganiu się" pozytywizmu racjonalistycznego i myśli negatywnej etyka została faktycznie wykluczona spośród poważnych nauk filozoficznych i uznana za rodzaj wiedzy niepotrzebnej, jak gdyby miała do czynienia już wyłącznie z kwestiami teologicznymi, a nie ze sprawami dotyczącymi życia codziennego. Teren pod ten proces został przygotowany przez totalitaryzmy, które zniszczyły humanizm chrześcijański i myśl liberalną, fundamenty scalające ideę Europy, uderzyły zatem w serce wartości konstytutywnych dla Zachodu.

Wiele lat temu Fryderyk Chabod w eseju, który potem zaliczono do klasyki[2], zarysował centralną zasadę tożsamości Europy w systemie skupiającym się wokół „świadomości" i „myśli", zasadę, której forma nie ogranicza się do nieruchomej geografii, lecz może być określona jako indywidualność historyczna i moralna. W jego dziele, pisanym w przededniu drugiej wojny światowej, wracała Heglowska idea Europy, według której Europa jest krainą przejścia od wolności nieograniczonej do jej realizacji osobowej. Wiek dwudziesty zdradził

[2] Zob. F. C h a b o d, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari 1961.

tę europejską tożsamość. Nazizm sam siebie przedstawiał jako spełnienie zachodniej metafizyki. Komunizm utrzymywał, że jest dziedzicem klasycznej filozofii niemieckiej. Nic bardziej fałszywego: obydwie ideologie totalitarne zniszczyły ideę osoby, która była autentycznym fundamentem kultury Zachodu. To nie klasy ani rasy, ani państwo, ani nauka są motorem i celem historii, ale człowiek, jednostka, osoba. Nie będzie więc żadnej nowej Europy, co więcej – nie będzie w ogóle Europy, jeśli na naszych ziemiach – od Atlantyku po Ural – nie zacznie znowu powiewać flaga z wypisaną ideą centralnej pozycji osoby. Lecz kto naprawdę walczy o ten cel? W polityce, na uniwersytetach, w mediach czyni się jedynie zamieszanie w sprawie przywrócenia w świadomości społecznej tego wielkiego horyzontu osobowej godności człowieka. Przykro to powiedzieć, lecz w obecnej chwili wśród klas rządzących dominują: umysłowe rozleniwienie, obojętność, niedocenianie, może nieświadome, wagi problemu. Niektórzy ulegają rozprzestrzeniającemu się etycznemu nihilizmowi, który jest dzieckiem przekleństwa rzuconego na Zachód przez totalitaryzmy, wołające: jeśli nie uwierzyliście w nas, nie będziecie w nic już wierzyć, ponieważ nie warto w nic wierzyć! Ilu jest dziś intelektualistów, przedsiębiorców i młodych ludzi myślących w ten sposób? Tak jakby śmierć ideologii miała automatycznie oznaczać śmierć idei, jak gdyby upadek „prawd totalitarnych" miał jednocześnie świadczyć o śmierci prawdy o człowieku!

Myśl Wojtyły weszła niczym klin do wnętrza tej mentalności, burząc ją. Jak promień światła, jak świeża kropla w świecie wywróconym na opak i duchowo jałowym myśl ta świadczy o niedającej się stłumić potrzebie moralnego zorientowania człowieka. Pozwala teologicznemu ezoteryzmowi i laickiemu pragmatyzmowi zrozumieć niepodważalny priorytet refleksji dotyczącej sposobu i celu ludzkiego działania, dramatyczną aktualność „pytania o sens", które daje się słyszeć na Wschodzie i Zachodzie, na Południu i Północy. Z tego właśnie powodu określam Wojtyłę jako jedynego filozofa moralistę naszego czasu. Obecnie naszym zadaniem, wspólnym dla wierzących i niewierzących, jest uczynić wszystko, co w naszej mocy, aby nie był on ostatnim filozofem moralistą.

Uniwersalność przesłania Wojtyły staje się jeszcze bardziej oczywista poprzez okoliczność, że chociaż osobiście przyczynił się on do definitywnego upadku ostatniego potwora dwudziestego wieku, sowieckiego komunizmu, nie ograniczył jednak swego przesłania do sprzeciwu wobec ideologii totalitarnych. Od samego początku swego pontyfikatu Jan Paweł II rzucił swoje wyzwanie także wolnym społeczeństwom zachodnim. Wzywał je do sprawiedliwości społecznej i do respektu dla godności ludzkiej w sytuacji wciąż wyraźnych nierówności ekonomicznych. Przywołał jakże starą i jednocześnie jakże nowoczesną ideę pracy jako najwyższej formy ludzkiej kreatywności, ukazując model gospodarki liberalnej, wolnej od błędu ślepego produktywizmu i rozpowszechnionej mentalności konsumpcyjnej. Jako alternatywę dla egoistycznego indywidualizmu przedstawił wartość wspólnoty, a przede wszystkim wartość

najbardziej podstawowej naturalnej wspólnoty, którą jest rodzina. Jeśli, jak twierdzi Wojtyła, Europa potrzebuje do oddychania dwóch płuc – Zachodu i Wschodu – to również każda osoba potrzebuje dwóch płuc, dwu ikon, ojcowskiej i macierzyńskiej, aby mogła wzrastać. Wobec dylematów wynikających z rozwoju nauki, wobec straszliwych wyborów narzuconych przez biotechnologię, Jan Paweł II niestrudzenie wzywa nas wszystkich do przestrzegania maksymy Immanuela Kanta: traktuj człowieka zawsze jako cel, nigdy jako środek!

Wojtyła nie myli się. Cała społeczność zachodnia ma dzisiaj potrzebę pownego odkrycia swych korzeni, odkrycia człowieka jako „imago Dei", jako obrazu i podobieństwa Bożego, syntezy pierwiastka partykularnego i uniwersalnego. Jeśli faktycznie partykularność i uniwersalność pozostają wzajemnie rozdzielone, znaczy to, że korzenie, rodzina, tradycja, język, naród odrywają się od wychowania moralnego, od aspiracji do praw i wolności należnych wszystkim. Wtedy też odżywają sprzeczne z nimi formy nacjonalizmu i kolektywizmu. Innymi słowy: jeśli się zapomina lub odrzuca ideę jedyności i wartości osoby, można łatwo popaść w nową ideologię totalitarną. Z drugiej strony, jeśli się zapomina lub odrzuca ideę uniwersalnego powołania człowieka, to nieuchronnie przyjmuje się przemoc i nietolerancję, a ostatecznie poglądy reakcyjne i barbarzyńskie. Dobro osoby może opierać się tylko na syntezie prawdy i wolności, partykularności i uniwersalności.

W tym kontekście Wojtyła, zwłaszcza w encyklice *Laborem exercens*, przypisał pierwotną wartość pracy człowieka. Pierwotna wartość pracy ludzkiej nie rodzi się z pomiaru ilościowego jej produktu, lecz z racji twórczości ludzkiej, przede wszystkim z tej racji, że jest ona aktem moralnym. Antropologiczne podstawy sprawiedliwości społecznej, godności każdego człowieka i jego pracy stanowią radykalną alternatywę dla ideologii socjalistycznej w każdym jej wariancie. Widać jednak także, jak bardzo wartości te nie przystają do tendencji technokratycznych, produktywistycznych i monopolistycznych obecnych w społeczeństwie zachodnim. Amerykański filozof Michael Novak w słowie wstępnym do anglojęzycznego wydania pracy R. Buttiglionego *Myśl Karola Wojtyły* napisał, że osoba ludzka jest dla Wojtyły w istocie osobą działającą. „Podczas gdy zwierzęta zachowują się, osoby ludzkie działają. Czyn ma swój początek w życiu wewnętrznym, w postrzeganiu, w refleksji i w aktach decyzji, które mogą spełniać tylko osoby; akty te są wspólną właściwością (w sposób analogiczny) istot ludzkich, aniołów i Boga i są obce innym stworzeniom. Jan Paweł II – pisze dalej Novak – zaczął używać tej struktury pojęciowej w *Laborem exercens*, a potem w *Sollicitudo rei socialis*. W *Centesimus annus* doszedł do odróżnienia «podmiotowości społeczeństwa» i «podmiotowości jednostki», przekreślanych przez realny socjalizm. Następnie jego myśl skupiła się na idei, zgodnie z którą pierwszą przyczyną dobrobytu państw są zdolności kreatywne istoty ludzkiej. Pojęcie to dało Ojcu Świętemu możliwość rozpatrywania solidarności w kategoriach odpowiedzialności osobowej i inicjatywy, wskutek cze-

go – konkluduje Novak – pojęcie solidarności pozwoliło mu mówić o indywidualnym podmiocie w kategoriach uniwersalnej communio. Bez zintegrowanego podmiotu ludzkiego nie istnieje autentyczna wspólnota, a bez wspólnoty nie ma zintegrowanego podmiotu ludzkiego. Bez solidarności podmiotowość wynaturza się w swobodny indywidualizm. Bez podmiotowości solidarność wynaturza się w bezkształtny i bezmyślny kolektywizm"[3].

To właśnie z tego Uniwersytetu w roku 1987 Jan Paweł II skierował swój wspaniały apel w obronie ludzkiej podmiotowości, apel o to, aby nie pozwolić ani poznawczo, ani praktycznie zredukować człowieka do rzędu przedmiotów, aby zachować podmiotowość osoby w obrębie całej ludzkiej praxis, aby zabezpieczyć tę podmiotowość również w ludzkiej zbiorowości: w społeczeństwie, w państwie, przy warsztatach pracy czy w różnych formach zbiorowej rozrywki[4].

Marksizm-leninizm zniekształcił pojęcie pracy ludzkiej, traktując ją jako swoisty cel ostateczny, natomiast pewna ideologia kapitalistyczna uczyniła zeń towar pośród innych towarów. Również myśl chrześcijańska często sprowadzała ją do prostej działalności instrumentalnej, która miała służyć przeżyciu i bogaceniu się. Jan Paweł II natomiast ukazuje zarówno jej wymiar podmiotowy, jak i przedmiotowy, przypominając, że o wartości i godności pracy stanowi nie produkt, lecz raczej fakt, że tym, kto produkuje, jest człowiek. Przedsiębiorcy i pracownicy są wspólnie wezwani do uświęcenia tej ludzkiej sprawy, działając na rzecz dobra wspólnego, dzięki któremu zysk i praca mogą wzajemnie się uzupełniać, pod warunkiem, że wszyscy działają pod wpływem tego samego bodźca etycznego. W ten sposób splatają się dwie zasady, które zwykło się przedstawiać jako przeciwne: zasada własności prywatnej i zasada powszechnego przeznaczenia dóbr. Istotnie, własność prywatna, jeśli nawet zakłada wyłączność, na równi z pracą czerpie rację bytu ze swojego przyporządkowania służbie na rzecz wspólnoty. Zauważmy, że systemy, które nie uznają własności prywatnej, doprowadziły do ekonomicznej ruiny i moralnego upadku społeczeństw. I odwrotnie, tam, gdzie ekonomia rościła sobie prawo do zamykania oczu na etyczny wymiar działania, przekształciła się w prostą receptę na skuteczność i użyteczność. Ekonomia ta nie mogła realizować autentycznego rozwoju osobowego, ponieważ nie była zdolna do kierowania ludzkimi motywacjami pracy. Praca i przedsiębiorczość są przecież sprawą wolnego człowieka, dlatego też jedynie na skutek wymiany pomiędzy wolnymi ludźmi może zostać utkana sieć ludzkich relacji. Tylko społeczeństwo oparte na wolności może uznać podstawowe prawa (własności, umowy, konkurencji) i strzec tych

---

[3] M. N o v a k, *Foreword*, w: R. Buttiglione, *Karol Wojtyła. The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, Grand Rapids-Cambridge 1998, s. VIIn. (tłum. fragmentu – A. W.). (wyd. pol. R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, Lublin 1996).

[4] Zob. J a n P a w e ł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?*, s. 11n. (przyp. red.).

praw. Najbardziej zatem harmonijnym społeczeństwem jest to, które strzeże wartości osób. Jest to społeczeństwo, w którym rozwój ekonomiczny i postęp społeczny mają pozostawać w służbie godności osoby ludzkiej. Podsumujmy: u źródeł każdego bogactwa znajduje się podmiot: człowiek-twórca.

Obierając za punkt wyjścia zasadę moralną, Wojtyła artykułuje współczesną, złożoną i bogatą hipotezę, która wiąże ekonomię, moralność oraz społeczność i daje zarys podstaw nowego postępowania politycznego. Zasady te mogą poprowadzić nas w kierunku „globalizacji o ludzkim obliczu", poprowadzić drogą, która nie sprzeciwia się nowej planetarnej współzależności, ale właśnie dzięki niej będzie upowszechniać dobrobyt i bogactwo na najbardziej ubogich obszarach ziemi. Zasady te mogą poprowadzić nas drogą, która oferuje ramy dla nowej światowej kultury solidarności i pomocniczości, duchowo zbliżającej do siebie ludzi. Z uwagi więc na te zasady należy uznać kluczowe znaczenie przesłania Wojtyły dla współczesnej cywilizacji i trzeba dostrzec, że wyłania się ono z odkrycia dokonanego z punktu widzenia moralnej antropologii filozoficznej. Niestety, analogiczny punkt widzenia wydaje się prawie nieobecny we współczesnej myśli laickiej. Można się zgadzać lub nie zgadzać z niektórymi, a nawet ze wszystkimi tezami Papieża. Nie wolno jednak zaprzeczyć, że jego wezwanie do powszechnego przywrócenia centralnej pozycji osoby dotyczy wszystkich, ponieważ dotyczy naszego humanizmu, wystawionego na próbę także przez globalizację.

Chciałbym przywołać w tym miejscu wykład Jego Eminencji Kardynała Camillo Ruiniego, przewodniczącego Włoskiej Konferencji Biskupów, który wygłosił on latem 1997 roku na sympozjum zorganizowanym w Neapolu przez Fondazione Liberal. Zaproponowano mu temat: „Etyka religijna, etyka laicka: nowe przymierze". Ruini wyszedł od przyjęcia rozróżnienia pomiędzy etyką religijną, która odnosi się do osobowego Boga, a etyką laicką, która zachowałaby swą ważność „także wtedy, gdyby Boga nie było". Po przedstawieniu zmiennych kolei relacji pomiędzy tymi etykami w historii europejskiej kardynał Ruini stwierdził: „Chciałbym przywołać Synod Biskupów Europy, który odbył się jesienią 1991 roku. W swej końcowej deklaracji zauważa on, że etyka uprawiana «jakby Boga nie było» przechodziła poprzez pewną linię krzywą: przez długi czas próbowała utrzymywać treści etyki chrześcijańskiej, ale w naszym wieku głęboko oddaliła się, często programowo, od chrześcijaństwa. Warto zauważyć – mówi Ruini – zbieżność wniosku Synodu z myślą Karla Löwitha, że świat historyczny, w którym mogła ukształtować się teza o tym, że każdy, kto ma ludzkie oblicze, posiada godność i przeznaczenie istoty ludzkiej, źródłowo nie jest światem zwykłej ludzkości, lecz światem chrześcijaństwa"[5].

---

[5] C. R u i n i, *Etica laica, etica religiosa: un nuovo patto*, w: *Laici o laicisti? Un dibattito su religione e democrazia*, red. V. Possenti, Firenze 2002, s. 138 (tłum. fragmentu – A.W.).

Tak więc uważam, że ze względu na nasze wspólne źródło, ze względu na humanizm, który znajduje się u podstaw naszych wolnych i liberalnych społeczeństw, oraz ze względu na nasze stopniowe oddalanie się od niego wszyscy, oczywiście nie tylko chrześcijanie, musimy się rozliczyć. Działania nasze dotyczą bowiem zawartości i sensu, teraźniejszości i przyszłości naszej cywilizacji. Jak bardzo zagadnienia te są kluczowe, ukazuje dyskusja na temat tożsamości europejskiej, która zrodziła się w związku z pracami Konwentu w sprawie przyszłości Europy: doszło do konfrontacji pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami powołania się na chrześcijańskie dziedzictwo we wstępnym dokumencie przyszłej konstytucji europejskiej. Dyskusja ta implikuje zasadniczy sąd o całej cywilizacji europejskiej, wizję tego, kim jesteśmy, tożsamości zarówno wierzących, jak i niewierzących. Można uważać za wymuszone bezpośrednie odwołanie się do Boga, lecz sprzeciwianie się umieszczeniu w Karcie odniesienia do tradycji chrześcijaństwa i humanizmu laickiego byłoby niemądrą postawą. Tradycje te odkryły centralną pozycję osoby jako podstawę „idei Europy". Żadna bowiem konstytucja nie może zostać uznana za własną, jeśli ogranicza się do czystej operacji konstytucjonalnej inżynierii, jeśli konstytucja ta nie odwołuje się do wspólnej tożsamości kulturowej i duchowej narodów, które ją podpisują. Odrzucając więc formułę o wspólnej tradycji w imię abstrakcyjnego laicyzmu, człowiek niewierzący nie tylko dystansuje się od religii, ale też od istotnego jądra wartości, które stworzyły te ziemie, na których żyjemy.

Równowaga relacji pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością przesądzi w rzeczywistości o losie Zachodu w erze globalizacji. Zagadnieniu temu trzeba poświęcić należną uwagę, aby nie popełnić niewybaczalnego błędu. Prawdziwe ryzyko związane z mondializacją ekonomii i komunikowania się nie polega, jak uważają zwolennicy ruchów sprzeciwiających się globalizacji, na skrajnym wzroście różnic pomiędzy bogatymi a ubogimi obszarami planety. Przeciwnie, jak pokazują ostatnie dziesięciolecia światowego rozwoju, planetarna współzależność w dziedzinie obiegu informacji, towarów i pieniądza nie może nie sprzyjać rozprzestrzenianiu się dobrobytu. Oczywiście, należy rozwijać nowe związki polityczne, inspirowane solidarnością i równowagą ekologiczną, lecz w sensie gospodarczym droga globalizacji jest drogą pozytywną. Niebezpieczeństwo natomiast, o którym się dziś mało mówi, może dlatego, że jest bardziej subtelne i nieuchwytne, dotyczy kulturalnego szyfru cywilizacji, tożsamości samej cywilizacji.

Nerw życia publicznego determinowany jest istotnie poprzez związek z czasem minionym i przeszłym. Zależy on od więzi, jaką zbiorowa świadomość jest w stanie utrzymać pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością (pomiędzy konserwatyzmem, pragmatyzmem i projektem przyszłości). Idealna wspólnota potrafi ustalić słuszną równowagę pomiędzy tymi trzema odcinkami historycznymi, czyniąc społeczność swego rodzaju „nieprzerwaną rodziną". Z pewnością nie jest zdrowe społeczeństwo, które nie okazuje zainteresowania

własną przeszłością. Okazuje się też niezdolne do projektowania przyszłości. Ilekroć wydarzenia historyczne powodowały zerwanie takiej równowagi (zerwaniem najbardziej oczywistym jest rewolucja), społeczeństwa płaciły zawsze najwyższą cenę. Świat komunikacji, w którym żyjemy i w którym będziemy żyć coraz bardziej globalnie, chociaż żywi się jak chlebem retoryką przyszłości, ukazuje oczywistą tendencję do spłaszczania naszego systemu relacji czasowych, narzucając pewien rodzaj d y k t a t u r y t e r a ź n i e j s z o ś c i. Społeczeństwa tradycyjne żyły z umysłami zwróconymi ku swym źródłom. Społeczeństwa zrodzone wraz z rewolucją przemysłową były zaprojektowane w kierunku przyszłości. Społeczeństwa będące dziećmi globalnej informacji ryzykują, że same zamkną się w klatce wiecznej teraźniejszości, w filozofii „z dnia na dzień". Paradoksalnie właśnie cywilizacja archiwów elektronicznych, świat wielkich banków danych, system, który wykazuje niezmierną zdolność do magazynowania wiadomości, okazuje się najbardziej skłonny do przecinania czasowych relacji pomiędzy wydarzeniami. Gigantyczna pamięć przechowywana w archiwach jest wszakże stale do naszej dyspozycji. Być może jesteśmy nazbyt zadufani w jej bliskość i powoli przyzwyczajamy się do tego, że nie czynimy z niej użytku w życiu codziennym. Wystarczy przyjrzeć się dynamice mediów: to, o czym pewnego dnia przestaje się mówić, jakby przestaje już istnieć. Prawdziwe jest tylko to, co wydarza się w obecnym dniu. W ten sposób wręcz po mistrzowsku organizuje się ignorancja w stosunku do tego, co się wydarza, bo natychmiast zapominamy to, co już zdołaliśmy poznać. To już nie doświadczenie ani poznanie, lecz nowość jest ową czczoną muzą, która panuje nad naszą kulturą masową. N o w y f a k t chce przybrać to znaczenie, które do tej pory cywilizacja przyznawała f a k t o w i h i s t o r y c z n e m u. Można powiedzieć, że ludzie przyzwyczajają się do tego, że traktują wszelkie poznanie i wszelką etykę jako przemijające, a każde stadium swej działalności i swych relacji jako prowizoryczne. To, w co wszyscy wierzyli przez długi czas, dzisiaj wydaje się bez znaczenia. Pewności, która pochodziła ze zgodności świadectw wielu osób, przeciwstawia się dziś obiektywność danych skatalogowanych, kontrolowanych i interpretowanych przez grono specjalistów. Trzeba zrozumieć, jak ten kierunek, w którym się poruszamy, jest w stanie zmienić samą tożsamość naszej cywilizacji. Jeśli ludzie żadnym nawykiem umysłowym nie będą związani z przeszłością, przekształceniu ulegną same kategorie formacji i wychowania.

Kurczenie się naszych relacji z przeszłością nie jest jednak przygotowaniem do przeciwnego dążenia w stronę przyszłości, nie przyczynia się do wzrostu naszych zdolności projektujących. W rzeczy samej każdy projekt funkcjonuje, jeśli potrafi się odnaleźć wobec względnej różnorodności i ograniczonej liczby nieprzewidzianych zdarzeń. Do dwudziestego wieku było to łatwe: wszystkie wydarzenia, spośród których umysł mógł układać swój projekt, należały do znanego gatunku. Człowiek cieszył się wszakże tym, że n i e p r z e w i d y w a l n e było o g r a n i c z o n e, co nadawało wielką wartość historii.

Uczyła ona, że bieg życia można zaprojektować w oparciu o to, co już się wydarzyło. Oczywiście, nasi ojcowie nie negowali znaczenia przypadku, lecz traktowali go jako wyjątek. W dwudziestym wieku, z powodu ogromnego postępu w dziedzinie naukowo-technicznej, nieprzewidywalność zaczęła rozszerzać swą władzę nad życiem ludzi. Dzisiaj, gdy naczelną siłą produkcyjną stała się komunikacja, a motorem każdego urządzenia jest inteligencja, nasze zdolności przewidywania są coraz bardziej ograniczone, ponieważ inteligencja nie jest przewidywalna, nawet przez samą siebie. Paradoksalnie, im bardziej nadajemy światu cechy naszej inteligencji, tym mniej staje się on poddany naszemu projektowaniu. Wyjątek stał się regułą. Bezład, wielopłaszczyznowość, zachłanność i niekontrolowalność inteligencji stają się bezładem, wielopłaszczyznowością, zachłannością i niekontrolowalnością świata. Pomimo trendów i megatrendów rozpoczęła się era wielkiej tymczasowości. Jesteśmy coraz bardziej ciekawi, dokąd zmierzamy i nieustannie pytamy o wszelkie możliwe jutro. W rzeczywistości jednak, podobnie jak w epokach pozostających pod presją bezpośrednich potrzeb, coraz mniej jesteśmy zdolni widzieć. Życie staje się samopożeraniem opanowanym przez chaos i osieroconym przez Przeznaczenie, o którym mówią już tylko religie. Coraz więcej ludzi cierpi na chroniczny deficyt prognoz, zadowalając się kojącymi poradami horoskopów, zastępując przez new age gwiazd nieobecność wartości ziemskich, których już nikt nie potrafi odczytać.

Tym przemianom towarzyszy prawdziwy d e f i c y t w s p ó l n o t o w y. Coraz mniej oczywiste staje się dla obywateli, które instytucje są uprawnione do strzeżenia i przekazywania etyczno-politycznej tożsamości we współżyciu publicznym. Przyzwyczajeni do otrzymywania impulsu z „centrum", zdezorientowani zauważamy kruszenie się wszelkiej „centralności". Tak więc wobec zmierzchu funkcji państwa jako etyczno-politycznej unifikacji i wobec blaknięcia tradycyjnych ośrodków przekazu wartości coraz bardziej konieczna okazuje się radykalna zmiana naszej filozofii publicznej, a mianowicie konieczny jest przekaz zakresu i jakości władzy ze sfery politycznej do sfery obywatelskiej. Niewyobrażalne jeszcze do wczoraj rozmiary odpowiedzialności rządu powinny być przejęte bezpośrednio przez członków społeczeństwa. Jeśli jest prawdą, że społeczna kompleksowość nowych powiązań globalnych wymyka się spod kontroli państw, to musi pojawić się siła, która sprawi, że etyka odpowiedzialności, o którą państwo troszczy się źle, stanie się bezpośrednio przedmiotem działania społeczeństwa. Jeśli chodzi o lekarzy, naukowców, nauczycieli, pracowników telewizji, pracowników przemysłowych i innych, to w zakresie formowania się wartości społecznych bardziej decydujące są dziś wybory poszczególnych jednostek, deontologie grup zawodowych, działanie wspólnotowe i prywatne zorientowane ku dobru wspólnemu aniżeli działanie władz centralnych i lokalnych. Chociaż ustawy zezwalają na ukaranie przemysłowca za dewastację środowiska naturalnego (o co już teraz jest trudno) lub

operatora mediów za to, że nie troszczy się o konsekwencje moralne i społeczne nadawanych programów, na przykład adresowanych do dzieci, w wielu przypadkach okazuje się, że prawo jest dzisiaj niewydolne wobec złożoności i wielości możliwych wykroczeń, a poza tym sama kara jest słabym pocieszeniem dla tego, komu wyrządzono krzywdę. Krzywda ta nie zaistnieje lub zostanie ograniczona tylko wówczas, gdy poszczególny nadawca będzie odczuwał w swym sumieniu ciężar odpowiedzialności etycznej za swoje wybory wobec obecnego i przyszłych pokoleń. Chodzi o zburzenie rozpowszechnionego przekonania, które dotychczas towarzyszyło naszej filozofii publicznej, że na instytucjach przedstawicielskich spoczywa odpowiedzialność za rozwój obywatelski, a społeczeństwo ma być wyłącznie miejscem realizowania prywatnych interesów jednostek. Utrzymywanie się tego stanu rzeczy sprawiłoby, że społeczeństwa weszłyby na trwałe w fazę rozdarcia swej tkanki wspólnotowej. Społeczeństwo otwarte przekształca się z ideału w konieczność. W ciągu najbliższych dwudziestu, trzydziestu lat powinniśmy dokonać przejścia naszego społeczeństwa od modelu kulturalnego welfare state (państwa dobrobytu) do modelu welfare community (wspólnoty dobrobytu). Musimy zacząć budować „społeczeństwo etyczne".

W jaki sposób będziemy mogli tego dokonać, jeśli nie będziemy umieli na nowo uznać centralnej pozycji moralności w życiu społecznym, ekonomicznym i publicznym? Jeśli nie będziemy potrafili przywrócić filozofii moralnej na jej naturalne miejsce królowej filozofii? Jeśli nie będziemy potrafili zorganizować przyszłości, zagubiwszy nici, które wiążą nas z przeszłością? Jeśli nie zrealizujemy tej idei Europy, która jedyna może pozwolić nam, po wyrwie spowodowanej przez dwudziesty wiek, poczuć się „rodziną nieprzerwaną"?

Immanuel Kant utrzymywał, że ponad rozumem teoretycznym jest rozum praktyczny, a więc ludzkie działanie realizujące transcendentalną naturę człowieka. Ta specyficzna władza sprawia, że człowiek jest nie tylko na sposób naturalny zanurzony w relacjach z rzeczami zmysłowymi, lecz potrafi wznieść się ponad nie, oglądając je i świat jako całość. Stąd pochodzi jego zdolność do autodeterminacji. Jak wiadomo, Kant łączy taką władzę z rozumem, a nie z wiarą. Jego filozofia moralna nie jest filozofią religijną, lecz filozofią „jeśli Boga nie ma". Przez wieki filozofia moralna czyniła przedmiotem swej refleksji zdolność człowieka do wychylania się w kierunku czegoś, co można określić jako całość. Przez wieki refleksja ta zajmowała najwybitniejsze umysły ludzkości. Dopiero w wieku dwudziestym zaczęto ją uważać za pewien rodzaj filozofii drugorzędnej. Z jednej strony została ona zepchnięta do granic ezoteryzmu teologicznego, z drugiej zaś ciągle jest poddawana konwencjonalizmowi, utylitaryzmowi i relatywizmowi. Filozofia laicka coraz bardziej przemieniała się z filozofii „jeśli Boga nie ma" w filozofię „jakby Boga nie było". Jeśli jednak wyklucza się możliwość duchowego bytu najwyższego, jeśli człowiek nie chce już uznawać swej przygodności i przekształca się w absolut, aby zostać bogiem,

nazywa swój rozum „bytem najwyższym" – wszystko staje się dozwolone. Postępowanie moralne bowiem nie może nie odnieść się do tego, co człowiek zawsze nazywał „prawdą", nie może być utożsamiane z realizacją korzyści czy konieczności praktycznej.

„Nie lękajcie się!"[6] – mówi do nas Papież-Wojtyła. Miejcie zatem nadzieję. Czy można jednak mieć nadzieję, niezależnie od tego, czy się wierzy, czy się nie wierzy? Czy można wyzbyć się lęku, jeśli nie wierzy się w coś, co jest niewątpliwie wspólne, jeśli nie ma się przekonania do wspólnej filozofii moralnej, która nam mówi, co jest dobre, a co złe? Oto wielkie pytanie, które głowa Kościoła katolickiego kieruje do nas wszystkich, także do przedstawicieli myśli laickiej. Jeśli natomiast wyrzekamy się tego wszystkiego i opieramy działanie ludzkie na korzyści, na konieczności, na samych danych umowy lub na wygodzie, to czyż nie otwierają się znów na oścież drzwi lęku? Czyż lęk rzeczywiście nie karmi się myślą, że nie ma prawdy i sprawiedliwości, a ostatecznymi kryteriami ludzkiego czynu są korzyść i siła? Ostatecznie zaś, czy lęk nie jest drogą, która niszczy każdy plan cywilizacji i prowadzi do niezgody, nienawiści, wojny i barbarzyństwa?

W związku z tym musimy naszą refleksję skierować ku jeszcze innej kwestii: czy wystarczy oprzeć się na kulturze wolności, która utwierdziła się w Europie po drugiej wojnie światowej i która przyświecała naszym społeczeństwom aż do końca ubiegłego wieku? Antyfaszyzm i antykomunizm sprawiły, że Europa wyszła z krainy ciemności, odzyskując nadzieję i demokrację. Skoro pozwoliły nam one odzyskać wolność, czy można z takim samym przekonaniem stwierdzić, że były zdolne doprowadzić ją, a wraz z nią nas samych, do jej pierwotnego źródła moralnego? Czy nie jest prawdą raczej to, że po wojnie zapanowały relatywizm i utylitaryzm moralny, będące konsekwencjami odejścia od transcendentnego dyskursu moralnego, które w ubiegłym wieku otworzyło furtkę dla zaćmienia rozumu i rozkiełznania totalitaryzmów? I czyż nie jest prawdą, że pełzający nihilizm, ogarniający nasze społeczeństwa, jest wskaźnikiem tego, że tragiczna epoka, którą – wydawałoby się – mamy za sobą, nie została całkowicie przezwyciężona?

Czy zatem kluczowe pytanie nie jest następujące: czy nie jest faktem, że Europa nadal żyje w fazie postfaszystowskiej i postkomunistycznej, która oczywiście odrzuca te ideologie i systemy, ale jeszcze nie odnalazła kulturalnego i moralnego środka ciężkości, aby móc definitywnie oderwać się od cieni przeszłości? Wielki włoski filozof, Augusto Del Noce, pisał pod koniec lat siedemdziesiątych, że antyfaszyzm na początku był opozycją moralną. Przeciwdziałać faszyzmowi dzisiaj to, jego zdaniem, eliminować to wszystko, co może wzbu-

---

[6] J a n P a w e ł II, *„Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi"* (Przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu, Rzym, 22 X 1978), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), Poznań-Warszawa 1987, s. 15.

dzać doń sympatię lub ożywiać rodzaj nostalgii pośmiertnej za czymś, czego większość dzisiejszych Włochów nie znała. Taka przyczyna jest związkiem, absolutnie fałszywym po linii zasady, a jednak powszechnym po linii faktu, pomiędzy antyfaszyzmem a permisywizmem oraz jego synonimami: rozpadem, nihilizmem, ponieważ totalitaryzm i permisywizm nie są dwoma stanowiskami przeciwnymi, jak się uważa, lecz dwoma obliczami tego samego błędu. Del Noce twierdzi, że pęknięcia trzeba szukać pomiędzy prefaszyzmem a faszyzmem, a nie pomiędzy faszyzmem a postfaszyzmem; to zaś, co można dostrzec dzisiaj, to kontynuacja procesu rozpadu starego systemu za sprawą faszyzmu i postfaszyzmu[7].

Przypominam te słowa nie tylko dlatego, że wydają się one szczególnie oświecające, nie dlatego też, że wypowiedział je wybitny filozof włoski, który bardzo długo podlegał ostracyzmowi ze strony konformizmu kulturowego, lecz również dlatego, że znalazły one swój wyraz w roku 1978, kiedy to – w sytuacji oczekiwania wobec rozpoczynającego się wówczas pontyfikatu Jana Pawła II – okazało się, że pozostają one w szczególnej zgodności z myślą Papieża. Od tamtej pory wiele rzeczy uległo zmianie. Musimy jednak pytać, czy słowa te nie są nadal aktualne; musimy pytać, czy Europa nie jest nadal postfaszystowska i postkomunistyczna, czy nie jest ona kontynentem, który definiuje swoją tożsamość tylko na drodze negatywnej, nie potrafiąc oprzeć jej – jak było to w przeszłości – na prawdzie pozytywnej. Czy nie jest to kontynent, który w konsekwencji potrafi przeżywać swą wolność tylko jako nadbudowę pozbawioną jakiejkolwiek więzi z prawdą i dlatego jest nieuchronnie wystawiony na uleganie nihilizmowi? Refleksja ta jest równoważna z pytaniem: czy tak zwana myśl słaba może być prawdziwym przezwyciężeniem ideologii totalitarnych? Czy prawdziwą alternatywą nie jest powrót do myśli mocnej? Mocnej – ponieważ zakotwiczonej w pojęciu prawdy i opartej na centralnej pozycji osoby i jej sumienia.

Tak więc akceptacja wyzwania, które stawia Wojtyła, oznacza dla wszystkich, wierzących i niewierzących, zgodę na postawienie także tego pytania, zgodę na dyskusję o tym, czy może istnieć prawdziwa wolność człowieka bez oparcia jej jednocześnie na solidnej prawdzie. Czym byłaby rzeczywiście wolność, gdyby zagubiła swą najbardziej rdzenną zdolność do wyboru pomiędzy dobrem a złem? A jeśli wolność byłaby wolnością czynienia zła, czy mogłaby nazywać się jeszcze wolnością? Czy można powiedzieć, że głosicielami wolności byli ludzie Hitlera i Stalina, dokonujący swych wyborów w konsekwencji zdławienia swego człowieczeństwa? A czy można rozumieć jako wolne działanie ludzkie, które nie jest w stanie rozpoznać się jako wypełnienie normy uniwersalnej i w tym sensie jako uniwersalnie akceptowalne? Postępuj zawsze tak, abyś innych uważał za cel, a nie środek do własnego celu, mówił Kant. Kochaj

---

[7] Zob. A. D e l N o c e, *Fascismo e antifascismo: errori della cultura*, Milano 1995.

bliźniego jak siebie samego, mówił Chrystus. Liberalizm i chrześcijaństwo opierają się na centralnej pozycji osoby, a centralną pozycję osoby dostrzega się tylko wtedy, gdy teoretycznie i praktycznie uznaje się związek między prawdą a wolnością.

Jest to ważne stwierdzenie także dlatego, że nikt nie może powiedzieć, że moc „niesłychanego" definitywnie znikła z historii. Ktoś twierdzi nawet, że atak na bliźniacze wieże w Nowym Jorku jest wyrazem nihilizmu współczesnego społeczeństwa. Można, oczywiście, o to się spierać. Powiedziałbym nawet, że dyskusja jest naszą powinnością, abyśmy przezwyciężyli tendencję prowadzącą do rozproszenia, obojętności i do relatywizmu. Sprawcy tej bestialskiej zbrodni nie są bezpośrednimi synami faszyzmu czy komunizmu, ani nawet spadkobiercami żadnej filozoficznej degeneracji europejskiej. Nie można jednak nie zauważyć tego, że są oni przecież synami pewnej kultury, która nie stawia w centrum wartości osoby. Nie można także nie dostrzec tego, że weszli oni w kontakt z naszymi społeczeństwami, z ideami oraz z technologiami naszej cywilizacji. Sprawia to, że problem staje się nadzwyczaj złożony. Trudno bowiem wyobrazić sobie pewnego rodzaju nową „kolonizację etyczną". Z drugiej strony nie wolno nam ignorować faktu, że globalizacja nie będzie solidarna, jeśli będziemy unikali przypominania wszystkim, że wartości naszej historii nie są wartościami o „ograniczonej suwerenności", lecz są uniwersalnymi wartościami ludzkiej obecności w świecie. Dyskusja ta staje się jeszcze trudniejsza z uwagi na to wszystko, o czym była mowa do tej pory, a mianowicie z uwagi na fakt, że my sami, a przynajmniej niektórzy z nas, nie pamiętamy o naszych wartościach. Wszystko to wystawia nas na niezmierne ryzyko.

Praktyczne, materialne skutki działań społeczeństw zachodnich, także w swym potencjale destrukcyjnym, wynikają z prób realizacji wartości osoby i jej wolności. Gdy skutki takie rozpowszechniają się, nabierając charakteru uniwersalnego, globalnego, trzeba, aby również ich założenia zostały uniwersalnie poznane na drodze dialogu. Inaczej naszą ziemię może pokryć mrok. Jest to wielka odpowiedzialność Zachodu. Zachód weźmie ją na siebie tylko wówczas, gdy oprócz wynalazków technicznych i dóbr materialnych, nauczy się uznawać własne wartości. Oto dlaczego Zachód jest wezwany do odkrycia własnej duszy i objawienia jej innym.

Kardynał Jean-Marie Lustiger pisał: „Nasza epoka stoi przed pokusą zastąpienia osobistego sumienia i odpowiedzialności za swe wybory siłą praw obywatelskich. Sumienie i wolność zostają zredukowane do wymiaru legalności i polityki. Tak uważali sofiści. Sokrates zaś umarł ponieważ odrzucał tę opinię. Niektóre epoki stały się naiwne poprzez chęć mierzenia legalności i polityki jedynie według reguły sumienia. Nasza epoka, dokonując przeciwnej redukcji, staje się cyniczna. Jest to tryumf Machiavellego na skalę planetarną". Sądzę, że w rzeczy samej zadanie ludzkości, wierzących i niewierzących, polega na powrocie do Sokratesa. Sądzę, że Papież-Wojtyła prosi nas, abyśmy umieli to

zrobić. Myśl laicka, która powróciłaby do pytań Sokratesa, byłaby bardziej świeża i mniej naiwna. Tak jak świeże i pozbawione naiwności jest przesłanie Jana Pawła II.

Chodzi, jak widać, o sprawę niezmiernej wagi, o horyzont, którego być może jeszcze nie dostrzegamy. Już jednak samo postawienie trafnych pytań jest rzuceniem światła na naszą przyszłość. Papież-Wojtyła postawił – i stawia nam – słuszne pytania. Stał się dla nas wszystkich bodźcem, strażnikiem, przewodnikiem. Dlatego dziś jawi się jako jedyny wielki filozof moralista naszych czasów. Powtórzę raz jeszcze: naszym zadaniem jest uczynić wszystko, aby nie był ostatnim.

Tłum. z języka włoskiego *ks. Alfred Wierzbicki*