

Rocco BUTTIGLIONE

SUWERENNOŚĆ NARODU PRZEZ KULTURĘ

Można zauważyć w dziejach Polski afirmację innej zasady suwerenności państwa, niż ta, która dominuje w dziejach politycznych Europy, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Chodzi tu o zasadę suwerenności narodu, o zasadę przewagi moralności i kultury nad polityką.

Podjęcie tego zagadnienia dziś na ziemi polskiej jest zadaniem szczególnie trudnym i zobowiązującym. Jeszcze trudniej podjąć je naukowcowi, nie-Polakowi, człowiekowi przybywającemu tu z odległego kraju, nie należącemu do Waszej kultury i historii. Trudność ta wypływa z faktu, że temat suwerenności przez kulturę jest tematem *par excellence* polskim. Określa on, w pewnym sensie, specyficzne powołanie, którego ten naród jest nosicielem w historii i za które zapłacił tak straszliwą cenę ofiar, cierpienia i krwi. Czyż w kontekście lat „Solidarności” i Papieża Polaka, a więc w wydarzeniach naszych dni, podobnie zresztą jak miało to miejsce wiele razy w Waszej historii, nie chodzi zasadniczo właśnie o to: o afirmację suwerenności narodu przez kulturę, dokonującą się przeciw ogólnemu prądowi kultury europejskiej, prądowi wbrew wszelkim różnicom bardziej jednolitemu zarówno na Wschód, jak i na Zachód od Polski, niż to można by myśleć, prądowi, który doprowadził do tego, że uznanie suwerenności państwa dokonało się przez siłę?

1. MOCĄ KULTURY CZY MOCĄ SIŁY, PRZEMOCY?

Walka pomiędzy tymi dwoma zasadami wypełnia całą nowożytną historię Europy i każda kultura narodowa odróżnia się i przybiera swą indywidualną formę w zależności od sposobu, w jaki to napięcie jest przeżywane przez dany naród. Twierdzę, że specyfika lub wręcz wyjątkowość polska polega na potwierdzeniu tej pierwszej zasady w całym jej radykalizmie.

Jak jednak ja, nie-Polak, mogę ośmielić się mówić do Was na temat tak bardzo Wasz własny?

Jedynym uzasadnieniem może tu być fakt, że nasze historie narodowe zbiegają się w jednej historii europejskiej. Dramat naszej kultury ma charakter w gruncie rzeczy jednoczący i sprowadza się, niezależnie od różnorodności proponowanych rozwiązań, do tego samego fundamentalnego zagadnienia. Co więcej, ten proces uświadamiania sobie istnienia wspólnego

dziedzictwa został w pewnym sensie przyspieszony i zradykalizowany poprzez wybór Papieża Polaka, a później poprzez wydarzenia związane z „Solidarnością”. Podczas swej pierwszej pielgrzymki do Polski Ojciec Święty powiedział, że Polska w naszych czasach stała się „Ziemią szczególnie odpowiedzialnego Świadczenia”¹.

Spróbujmy odczytać te słowa jako wezwanie do przemyślenia historii Europy w świetle polskich doświadczeń, a zarazem podjąć w wydarzeniach polskich problem całej Europy.

Historia Polski staje się więc miejscem rozważań o uniwersalnym znaczeniu. Rzeczywiście jest coś z prawdy w Heglowskim przekonaniu, że idea powszechna rozpoczyna swoje istnienie – lub powraca do istnienia – w konkretnie historii, a więc w określonym czasie i miejscu. Podstawowa prawda chrześcijańskiej koncepcji człowieka i społeczeństwa została poddana próbie w historii współczesnej, a właściwie na ziemi polskiej została potwierdzona jej słuszność i bogactwo.

Mówiąc o tych sprawach należy koniecznie uwolnić się od uprzedzeń, z różnych powodów jednakowo rozpowszechnianych zarówno w Polsce, jak i poza Polską. Mam tu na myśli zwłaszcza problem rzekomej marginalności Polski na forum międzynarodowym. Na Zachodzie marginalność ta jest ujmowana jako konsekwencja geograficznego usytuowania Polski, przez co Polska często bywa zaliczana do Europy Wschodniej, i jako taka obca dynamizmowi właściwemu Zachodowi.

Intelektualiści polscy z kolei zawsze energicznie i z dumą podkreślają swą przynależność do kręgu państw Europy Środkowej i do kultury zachodniej. Przekonanie to jednak jest obarczone ryzykiem zmniejszenia wrażliwości na fakt, że dzieje Polski toczyły się całkowicie odmiennie niż w innych krajach Europy Zachodniej. Także, aby jaśniej wyrazić tę samą myśl, muszę powiedzieć, że Polska bierze udział we wspólnym dialogu europejskich kultur narodowych wnosząc swą specyfikę, która jeszcze oczekuje pełnego do wartościowania. Byłoby błędem, gdyby Polacy zadowolili się zwykłym upodobnieniem do państw Europy Zachodniej, zamiast dawać swój specyficzny i niezastąpiony wkład do przewyciężenia kryzysu przeżywanego przez całą cywilizację europejską.

Jedność kultury europejskiej oraz udział Polski w tej kulturze nie powinny być ujmowane poprzez podobieństwo rozwiązań, ale przez wspólnotę problemów lub lepiej – wspólnotę problemu fundamentalnego. Sprawia to, że kultura europejska powinna być odczytywana w sposób dialektyczny, dynamiczny, jako miejsce walki o pojęcie sensu człowieka i histo-

¹ *Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka*, Plac Zwycięstwa, 2 czerwca 1979. Por. *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Città del Vaticano 1979, s.26.

rii. Różne proponowano rozwiązania tej zagadki. W każdej kulturze narodowej, w różnych okresach historycznych, niektóre z tych rozwiązań brały górę i charakteryzowały daną kulturę, przynajmniej na określonym etapie jej rozwoju. Nie przeszkadza to jednoczesnemu występowaniu innych rozwiązań, których nosicielami są pewne grupy społeczne składające niekiedy świadectwo z zadziwiającym oddaniem, graniczącym z ostatecznym poświęceniem. Te same rozwiązania, które w jednej kulturze narodowej znajdują się w mniejszości lub zdają się być całkowicie przegrane, mogą być wcielone w innej kulturze narodowej jako rozwiązanie wiodące. Tak na przykład w pewnej fazie dziejów kultury niemieckiej zastosowano z całą konsekwencją zasadę siły, co przecież wcale nie przeszkodziło ojcu Kentenichowi dać świadectwo innej interpretacji powołania narodu niemieckiego w ramach ogólnej kultury europejskiej².

W ten sam sposób mówienie o sensie historii polskiej, jako posiadającej znaczenie uniwersalne, nie oznacza odrzucenia historii jako historii odpowiedzialnych wolności ludzkich konfrontowanych z ich ostatecznym przeznaczeniem, w świetle którego wszystkie różniące się między sobą rozwiązania problemu ludzkiego, powstałe na gruncie historii Europy, są poddawane próbie, lecz zarazem ujawniają własną specyfikę stanowiącą ich swoisty wkład w kształtowanie kultury europejskiej.

Ten krąg rozważań z pewnością nie jest obcy polskim czytelnikom. Większość badaczy kultury polskiej zajmuje się refleksją nad specyfiką tego przeznaczenia. Aby pogłębić jego zrozumienie, niekiedy operują oni kategoriami mitycznymi³, niekiedy je odrzucają, dążąc do upodobnienia się do innych środowisk kulturalnych, uważanych – z pewnego punktu widzenia – za bardziej szczęśliwe⁴.

Pragniemy dzisiaj powrócić do tych problemów powodowani zarówno specyficznym, wyznaczonym mi tematem, jak i rocznicą wyboru Papieża Polaka, której ten cykl konferencji jest poświęcony i która domaga się refleksji nad historycznym znaczeniem tego wydarzenia.

Rozważymy zatem na wstępie pojęcie suwerenności, żeby wyodrębnić jego aporie i zrozumieć specyficzny sens afirmacji suwerenności narodu w stosunku do afirmacji suwerenności państwa. Zobaczymy tu, iż współczesna historia daje się odczytać jako potężna próba empirycznego potwierdzenia tezy o suwerenności państwa i o prymacie siły jako kryterium hermeneutycz-

² Por. H. Alessandri, *Pater Kentenich vor der kulturellen Problematik unserer Zeit*, w: *Integration, Herausforderung an eine Kultur des dritten Jahrtausends. Interdisziplinäres Symposium aus Anlass des 100 Geburtstages Pater Joseph Kentenichs*, Vallender-Schönstatt 1986.

³ Wystarczy wspomnieć o A. Towiańskim i o innych systemach teoretycznych polskiego mistycyzmu narodowego, któremu przeciwstawiała się wyważona i trzeźwa refleksja C. K. Norwida.

⁴ W pewnym aspekcie u W. Gombrowicza.

nym historycznego stawania się dziejów, lub przynajmniej umiarkowanej tezy o koniecznym paralelizmie pomiędzy prawdą i siłą.

Później spróbujemy w tym ogólnym obrazie zrozumieć znaczenie filozoficzne wydarzenia, jakim jest „Solidarność” i przewyciężenie ducha Jałty, które się w pewnym sensie już – nie bez oporów – dokonuje, nawet jeśli jest ciągle jeszcze podtrzymywane w sferze potęgi politycznej. Wyciągniemy na koniec niektóre wnioski o posłuszeństwie Bogu jako syntezie autentycznej suwerenności i najwyższej formy panowania. Mam nadzieję, że w kręgu tych rozważań, spostrzeżenia takie nie będą ani retoryczne, ani dewocyjne, przeciwnie – ukażą swą nagłą i niezbędną filozoficzną.

2. UWAGI O POJĘCIU SUWERENNOŚCI

Słowo „suwerenność” pochodzi od łacińskiego „superanus”: ten, który znajduje się ponad, na szczycie jakiegoś ciała politycznego i zatem nie uznaje ponad sobą żadnej innej władzy.

Superanus więc to monarcha *par excellence*, „superiorem non recognoscens”, kto nie uznaje nad sobą żadnego autorytetu ani władzy wyższej od siebie, kto zatem ma władzę tworzyć prawo.

Jego wola „*legis habet vigorem*” ma moc prawodawczą i jako taka nie podlega żadenemu trybunałowi, przed którym mogłaby być oskarżona, ani żadnej instancji, która mogłaby orzekać jej zgodność lub niezgodność z prawem. Wola najwyższego władcy jest wymierzana poprzez prawo, ale zarazem wymierza prawo, a więc, w pewnym sensie, decyduje o tym, co dobre, i o tym, co złe. Monarcha, władca jest zatem imperatorem, ale zarazem kimś, kto nie uznaje nad sobą żadnego imperatora i staje poza zasięgiem jego władzy⁵. Ta niezależność zewnętrzna jest ściśle związana także z absolutyzmem relacji do wewnątrz. Właśnie dlatego, że współczesny monarcha, czyli najwyższy władca, jest ponad prawem i jest twórcą prawa, jest on w stanie doprowadzić do tak drastycznej centralizacji i dysponować według swego upodobania zasobami królestwa. Gdy patrzymy na Europę XVII i XVIII wieku, widzimy, że ani ludność, ani obszar, ani możliwości ekonomiczne nie stanowią o potędze danych państw, stanowi o niej stopień centralizacji. Kraj, w którym przetrwały dawne autonomie średniowieczne, nawet jeżeli jest bardzo rozległy, bogaty i zaludniony, okazuje się nieporównywalnie słabszy, od kraju pod każdym względem mniejszego, gdy ten odda tylko do dyspozycji monarchy (księcia) i jego inicjatyw politycznych i militarnych wszystkie swoje możliwości. Żeby więc państwo osiągnęło swą pełną suwerenność, obywatele muszą uznać siebie za poddanych władcy, stać się częścią państwa⁶.

⁵ Por. J. Bodin, *Sześć ksiąg o rzeczypospolitej*, wstęp Z. Izdebski, Warszawa 1988, ks. I, rozdz. VIII.

⁶ Nie jest przypadkiem, że zasadę tę znajdujemy wyrażoną w sposób bardzo wyraźny u

Między państwami suwerennymi z natury rzeczy istnieje wojna: armie są ostatnim argumentem władców („ultima ratio regum” – jak zostało wypisane na armatach Ludwika XIV), Polska, po bolesnym okresie napaści z zewnątrz i wewnętrznych rozdarć, stała się ofiarą tak rozumianej suwerenności. Polska nie mogła (albo nie chciała) odbudować się jako państwo suwerenne w znaczeniu współczesnym. Próby zmiany dawnej konstytucji średniowiecznej według wzoru wielkich mocarstw napotkały tu silny opór, zdecydowany nie tylko utrzymać, ale nawet wzmocnić i rozszerzyć takie zasady organizacji państwa, które dają niezależność i przyznają szeroki zakres swobody inicjatywom różnych grup społecznych i jednostek terytorialnych. Mimo więc męstwa i patriotyzmu swych rycerzy Polska musiała siłą rzeczy zostać pokonana w walce ze swoimi lepiej zorganizowanymi, silniejszymi sąsiadami, którzy podzielili między sobą zwłoki jej państwowości.

Można więc stwierdzić, że w pewnym sensie Polska przełomu XVIII i XIX wieku utraciła jako państwo swą wolność i niepodległość, ponieważ nie chciała przyjąć nowego pojęcia suwerenności. Te same kryteria średniowiecznego ethosu rycerskiego odnajdujemy także w decydujących momentach polityki zagranicznej państwa polskiego, na przykład w wydarzeniach 1683 roku, kiedy Jan III Sobieski wybrał jako zasadę swego działania nie polską rację stanu, ale odpowiedzialność za chrześcijaństwo i za kulturę europejską. Tu znajdujemy korzenie osobliwości polskiej, nad którą chcemy się zastanowić. Za tę osobliwość musiał naród polski zapłacić bardzo gorzką cenę cierpień i krwi.

Słuszne jest więc pytanie, czy to tylko czysty nonsens doprowadził do narzucenia narodowi tak strasznego ciężaru bólu, czy było to zacofanie kulturowe i polityczna niewydolność, czy też raczej (obok tych elementów, które zawsze mają swoje znaczenie w historii) chodziło tu w pierwszym rzędzie o wolę pozostania wiernym wartościom wyższym.

3. SUWERENNOŚĆ PAŃSTWOWA I AUTONOMIA NARODU

A. Mickiewicz uznał Konstytucję 1791 roku za szczyt rozwoju całej historii Polski i przedstawił tę konstytucję i jej historię jako konstytucję i historię wolności⁷. Żeby zrozumieć należycie znaczenie i doniosłość tej tezy, musimy zatrzymać się nad niektórymi zasadniczymi problemami historii Europy XVI i XVII wieku, które w Polsce znalazły odmienne rozwiązanie niż w większości ówczesnych wielkich potęg.

Na pierwszy plan wysuwa się problem jedności religijnej kraju. Inkwizycja wypędziła z Hiszpanii tysiące Żydów i nędzarzy. Próby wprowadzenia

jednego z teoretyków rewolucji demokratycznej, jakim był J. J. Rousseau. Por. *Umowa społeczna*, Łódź 1948, rozdz. *Prawodawca*.

⁷ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, wstęp i komentarz M. Grabowska, Warszawa 1986.

tam reformacji zostały stłumione radykalnie ogniem i mieczem. We Francji w jedną noc, w straszliwą noc św. Bartłomieja, spróbowano zgładzić wszystkich hugenotów. Później wypędzono protestantów. W Wielkiej Brytanii katolicka ludność Szkocji i Irlandii została pozbawiona prawa do ziemi i tak skazana na śmierć głodową lub od miecza. Dobrze znany jest podobny los starocerkiewnych w Rosji. Można by mnożyć podobne przykłady.

Tych zbrodni dopuszczono się nie tyle oddając usługi Kościołowi, ile rodzącemu się już, choć będącemu wówczas ciągle jeszcze w powijakach, nowożytnemu państwu⁸. Scentralizowana władza państwowa miała za wszelką cenę zlikwidować wszelkie istniejące odrębności kulturowe i partykularyzmy na rzecz jednej – jednoczącej świadomości państwowej. Do osiągnięcia tego celu wykorzystwała ona także Kościół. Kiedy później, po Rewolucji Francuskiej, państwo zadeklaruje swą religijną neutralność i agnostycyzm, czy też stanie się wręcz antyklerykalne i antyreligijne, to nie wniesie to żadnych radykalnych zmian w jego początkowe nastawienie. Państwo pokaże po prostu, że zdało sobie sprawę z nieprzekraczalnej granicy dyspozycyjności Kościoła jako narzędzia jego kontroli ideologicznej, a z drugiej strony, niezwłocznie stworzy własne, kształtujące opinię publiczną, organy służące wpajaniu świadomości bezwarunkowego posłuszeństwa wobec państwa⁹.

Historia w Polsce przybrała odmienny nurt. Społeczeństwo Polski nie zgodziło się nigdy na alienację w państwie, by potem stawać się sobą poprzez państwo. Właśnie to jest w Polsce przyczyną siły społeczeństwa, a słabości państwa¹⁰. Dlatego też właśnie Polacy nie rozstrzygnęli swych różnic religijnych mieczem. Augsburskie „*Cuius regio eius religio*” – nie zdołało tu nigdy zapuścić korzeni. Reformacja natomiast została stopniowo pochłonięta przez Kościół katolicki, dzięki apologetyce typu Erazma.

Można nawet powiedzieć, że Polska nie zna właściwej kontrreformacji, jest natomiast realizatorką reformy katolickiej, która ostatecznie w kontrowersji z reformacją protestancką okazała się zwycięską.

W innych zaś krajach europejskich nowa mentalność państwowości jednoczącej i nowa organizacja państwa zostały wprowadzone w ogniu wojen domowych i religijnych. Wielkie prześladowania i straszliwe okrucieństwa,

⁸ Por. *L'inquisition espagnole XV – XIX s.*, red. B. Bennassar, Paris 1979.

⁹ W niemieckiej kulturze protestanckiej i w zależnej od niej filozofii zjawisko to przybiera formę integracji Kościoła i państwa oraz sekularyzacji religii, redukowanej coraz bardziej do pozycji czynnika uzasadniającego posunięcia władzy rządzącej. Formuła „powinien” zostaje wypełniona treścią prawa państwowego. Tu tkwi z pewnością jeden z korzeni współczesnej etyki opartej na ugodzie i opinii społecznej (zwanej etyką konsensualistyczną).

¹⁰ Ta siła społeczeństwa miałyby oczywiście także swoje strony negatywne. Niepowodzenia polskie można traktować jako konsekwencję złego użycia wolności społeczeństwa. Jednakże ta siła społeczna jest faktem, który określił historię tak różną od historii Europy, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie; por. Z. K r a s i ń s k i, *The Rise and Decline of the Reformation in Poland*, London 1838–1840.

które w tym celu zastosowano, naznaczyły koniec średniowiecza. Ponieważ represje i okrucieństwa były – przynajmniej zewnętrznie – motywowane religią i popełniane w imię Boga, podważyły one w ludzkiej świadomości związek pomiędzy sprawą Boga i sprawą człowieka. Natomiast w Polsce związek ten w dużej mierze pozostał nie naruszony i w mentalności społeczeństwa polskiego wiąże się z pojęciem wolności, która widzi człowieka w odniesieniu do Boga i nie uważa nigdy państwa za środowisko organizujące wszelkie działania ludzkie, ale za narzędzie, które powinno służyć narodowi i społeczeństwu.

Tak oto krystalizuje się idea, że nie państwo, ale naród jest i musi być suwerenny. Naturalnie pogląd ten spotyka się również w kontekście innych kultur. Przede wszystkim w czasach romantyzmu i później w okresie tworzenia się państw narodowych był on szeroko rozpowszechniony, szczególnie we Włoszech i w Niemczech. Jednak sposób rozwiązania kwestii narodowej we Włoszech i w Niemczech doprowadził do rzeczywistego uznania wyższości państwa nad narodem, co ostatecznie wyraziło się później w faszyzmie i nacjonalizmie. Tu idea narodu ma posłużyć irracjonalnemu odwróceniu pojęcia idei państwa. Naród wyraża się jedynie w państwie, ale z drugiej strony, zwalnia państwo z racjonalistycznego obowiązku bycia dla dobra, praw i interesów jednostek, pozwalając w pełni dojść do głosu zasadzie mocy woli kolektywu państwa¹¹.

W dziejach Polski natomiast – być może dlatego, że przez długi czas naród żył bez państwa – pojęcie niezależności narodu od państwa, czyli tak zwanej autonomii subiektywnej, zostało umocnione i znalazło swój specyficzny wyraz w kulturze. Zarówno we Włoszech, jak i w Niemczech została zaproponowana podobna myśl (na przykład przez A. Rosminiego czy przez V. Giobertiego). Nie znalazła tam jednak dla siebie podatnej gleby¹². Jedną z przyczyn jej upadku jest przeciwstawność, jaka została wprowadzona w tych krajach między ideałem narodowym a ideałem religijnym.

W Niemczech, jak to wyraźnie zauważa G. Hegel, reformacja zburzyła jedność religijną narodu czyniąc z państwa, lub z kultury zdominowanej przez państwo, fundament jedności.

We Włoszech przeciwstawienie ideału narodowego ideałowi religijnemu, katolickiemu sprawia, że G. Mazzini nie umie połączyć niezależności narodu

¹¹ W swoim *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin 1954) G. Lukacs dobrze naświetlił tę funkcję nacjonalizmu w irracjonalistycznej myśli niemieckiej. Jednak źle zrozumiał on fakt, że w tym celu wykorzystano ideę narodu oczyszczoną z jej pierwotnego znaczenia, po uprzednim historycznym zdyskredytowaniu ruchów, które to znaczenie reprezentowały.

¹² Pomijając wszystko, na ile rozumiem ten problem, zdumiewa paralelizm zachodzący w serii zagadnień (a zwłaszcza w decydującej kwestii stosunku między społeczeństwem, narodem a państwem) rozwijanych przez myśl katolicką włoskiego okresu walk o niepodległość w XIX w. (Rosmini, Gioberti) a polskim kierunkiem, osiągającym swój szczytowy wyraz w myśli Norwida.

od państwa z prymatem kultury opartej na fundamencie religijnym. Ścisłej mówiąc, Mazzini zdaje sobie sprawę z konieczności podstawy religijnej dla kultury i dla narodu, ale ta podstawa w jego ujęciu jest pomyślana jako niekatolicka, i to jest przyczyną niepopularności jego idei, szczególnie po „piemonckiej” propozycji rozwiązania kwestii narodowej Włoch, opartej całkowicie na polityce siły¹³. Z tych to przyczyn Polska została wówczas w pewnym sensie osamotniona, co jest jej dramatem, ale było to osamotnienie w obronie – poprzez swą kulturę – pojęcia tego, co „polityczne”. I to jest jej chwałą. Wyznaczając „narodowi” i „społeczeństwu” priorytet w stosunku do państwa, Polska pozostała nie współczesna, owszem, ściśle związana z tradycją średniowiecza. Kiedy w XIX i później w XX wieku sprawa odrodzenia narodowego i budowy państwa narodowego stała także przed Polską na porządku dziennym jej dziejów, państwo polskie nie mogło – właśnie z przyczyny tego dziejowego dziedzictwa – być pomyślane jako kopia tylko ogólnego schematu rozwoju Europy. Musiało ono przygotować – w oczekiwaniach i nadziejach kultury polskiej – nowy okres kultury narodowej.

Polacy instynktownie odrzucili wschodnią formę rozwoju państwa współczesnego. Nikt – o ile wiem – nie wziął za wzór dla polskiej Konstytucji autokracji rosyjskiej. Tymczasem istnieje wówczas tendencja wzorowania się i stworzenia Karty narodu według modelu Rewolucji Francuskiej¹⁴. Ten polski jakobinizm został później przewyższony z powodu załamania się kosmopolityzmu rewolucyjnego w samej Francji. Kiedy wybuchnie powstanie 1831 r., Francja i inne państwa liberalne Europy Zachodniej nie pospieszą Polakom z pomocą. Właśnie w tamtych latach niektórzy Polacy zaczęli myśleć o polskiej rewolucji, która jakościowo miała przewyższać Rewolucję Francuską. Oni odwoływali się do kontrrewolucyjnych myślicieli francuskich, rozważali ich idee, aby dojść do nowej i oryginalnej syntezy¹⁵.

W centrum rozważań filozofii polityki współczesnej znajduje się, w pewnym sensie, Rewolucja Francuska. Z pewnego punktu widzenia jest ona rewolucją wolności ludzkich, proklamującą prawa człowieka z niespotykaną do tej pory mocą. Z innego punktu widzenia jest ona jednak rewolucją wzrastającej centralizacji, która przez swą strukturę państwową uzależnia całkowicie jednostkę od władzy. Człowiek przestaje istnieć jako człowiek,

¹³ Na temat Mazziniego zob. G. Imola, *Scritti editi ed inediti*. Wzajemne odniesienia między mazzinianizmem a kulturą polską, zachodzące poprzez dokonania ruchu „Młode Włochy” i „Młoda Europa”, zostały szerzej przedstawione w historiografii.

¹⁴ Trudno mi jednak powiedzieć, czy można w sposób sensowny przyjąć istnienie polskiego jakobinizmu. Wydaje mi się, że zainteresowanie Francją było raczej stałym elementem, związanym z pomocą, jakiej polska sprawa narodowa miała prawo oczekiwać od rewolucjonistów francuskich. Wyrażenie „jakobinizm polski” należy tu przyjmować z pewnym zastrzeżeniem.

¹⁵ Wydaje mi się, że w tym kontekście należy odczytywać całą tradycję, sięgającą początkami Mickiewicza.

a staje się tylko obywatelem albo, ściślej mówiąc, członkiem i kółkiem aparatu państwowego¹⁶. Ten podstawowy problem współczesnej demokracji został ujęty w sposób radykalny i przekonujący przez A. de Tocqueville'a¹⁷. Demokracja zakłada, że społeczeństwo kontroluje państwo. Centralizacja natomiast sprawia, że społeczeństwo zostaje wchłonięte przez państwo. Państwa współczesne nie akceptują ani społeczeństwa, ani Kościoła jako niezbędnych założeń swego bytu i dążą bądź do ścisłej ich kontroli, bądź nawet do całkowitego ich zniszczenia.

Rozumie się, że także Polacy doświadczyli skutków tworzenia państwa nowożytnego. W świadomości narodowej takie państwo pozostało narzędziem rozbiorców i okupanta, i nigdy społeczeństwo nie mogło się z nim utożsamić. Napięcie między państwem i społeczeństwem utrzymywało się o wiele dłużej niż w krajach, gdzie powstanie państwa narodowego doprowadziło do pewnej ich identyfikacji, oczywiście z przewagą daną państwu.

I dlatego w kręgu kultury polskiej takie słowa, jak „naród” czy „społeczeństwo” mają inny wydźwięk niż w Niemczech czy we Włoszech, nie mówiąc już o Francji i Wielkiej Brytanii¹⁸.

Dla Hegla społeczeństwo obywatelskie stanowi jedynie przejaw witalności nieomal zwierzęcej, ujawniającej się w handlu, interesach, materialnej reprodukcji istnienia. Witalność ta powinna być przewyciężona przez państwo¹⁹. Społeczeństwo nie ma żadnych wewnętrznych praw, które ograniczyłyby instynkty samozachowawcze jednostek oraz korzyści indywidualne, które mogłyby sprowadzić dynamikę społeczną do wspólnego dobra. Tak więc pojęcie społeczeństwa jest w dużej mierze negatywne i powinno być podporządkowane pojęciu państwa.

Polacy, nie mogąc liczyć na państwo kierowane przez obce mocarstwa, musieli stworzyć sobie także inną koncepcję społeczeństwa. Ona, podobnie jak średniowieczny tomizm, głosi, że społeczeństwo posiada własną moralność, która domaga się potwierdzenia i w pewnej mierze usankcjonowania przez państwo. Jednak państwo nie tworzy społeczeństwa. Jako

¹⁶ Odnośnie do kierunku uznania praw człowieka, Rewolucja Francuska dla marksizmu pozostaje na przeciwstawnej pozycji, co młody K. Marks silnie akcentował w *Kwestii żydowskiej* (w: *Pisma wybrane*, Warszawa 1977), mówiąc o tendencji centralistycznej, że stanowi ona przygotowanie poza marksizmem totalitaryzmu współczesnego.

¹⁷ Por. M. Levy, *De la democratie en Amerique*, Paris 1965.

¹⁸ Być może z powodu tego czynnika Maritain, którego analizy w pewnej mierze stanowiły podstawę naszej refleksji, dochodzi w końcu do błędnego rozumienia i niedoceniaenia elementu narodu. To może stanowi zarazem jeden z głównych motywów słabości jego koncepcji politycznej, nie pozwalających jej stać się prawdziwie skuteczną i popularną. W wyraźny sposób odgrywa tu rolę reakcja (uzasadniona historycznie) na wykorzystywanie elementu narodowego przez Action Francaise. Por. J. Maritain, *Man and the State*, Chicago 1951.

¹⁹ Por. G. W. F. Hegel, *Die Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*, Berlin 1981.

takie społeczeństwo ma prawo sprzeciwu wobec niemoralnego prawa i może dążyć do afirmacji i zachowania własnej moralności bez państwa czy obok państwa. „Praca organiczna” była próbą poszerzenia do granic możliwości autoafirmacji społeczeństwa.

Podobnie kiedy chodzi o słowo „naród”. We Włoszech i w Niemczech nacjonalizm przerodził się w rasizm i faszyzm. Słowo „naród” (szczególnie we Włoszech, bo nazizm woli słowo „lud”, a jeszcze bardziej „rasa”) stało się synonimem słowa „państwo”. Słowo „naród” w tym sensie jest wyrażeniem o zabarwieniu emocjonalnym na określenie struktur państwa, które dąży do rozszerzenia swych wpływów na wszystkich mówiących tym samym językiem, (choć do niego nie należących). Po przegraniu drugiej wojny światowej słowo „naród” utraciło i we Włoszech, i w Niemczech swe znaczenie i do dziś pozostaje otwartą kwestią, czy może istnieć patriotyzm włoski czy niemiecki²⁰. Utożsamienie narodu z państwem sprawiło, że naród ponosi odpowiedzialność za zbrodnie popełnione przez państwo, a samo pojęcie „naród” przechodzi głęboki kryzys.

Polacy dobrze zdają sobie sprawę z braku korzyści i cierpień wynikających z faktu nieposiadania państwa. Może jednak mniej zdają sobie sprawę, jakim darem jest fakt bycia wciąż jeszcze narodem. Przez to nie chcę twierdzić, że naród i społeczeństwo nie potrzebują państwa. Naród i społeczeństwo bez państwa mogą ulec w każdej chwili dezorganizacji i podziałowi na skutek samowoli, jak to potwierdza zresztą także cała historia Polski. Mimo to państwo nie jest jedynym fundamentem, na którym naród buduje i utrzymuje swą tożsamość. Pozbawiona państwa Polska musiała wykształtować inne podstawy swej egzystencji narodowej. Pierwszą z nich jest kultura. Naród i społeczeństwo, w imię swej etyczności, musi wykształcić swą kulturę. Obyczaje ludowe muszą przyjąć formę uniwersalną i być oceniane w świetle prawdy uniwersalnej. W dialogu z innymi, naród musi zdawać sobie sprawę z własnego powołania, być świadomym, że ma swą własną szczególną drogę ku jedynej prawdzie o człowieku. Nacjonalizm, który później przekształca się w rasizm, sprawia, że naród nie jest nosicielem prawdy mającej charakter uniwersalny: prawda Niemca – w tej perspektywie – nie jest prawdą Polaka. Przeciwnie zaś, międzynarodowy kosmopolityzm głosi abstrakcyjną prawdę o człowieku, która może być dostępna dla teoretycznych badań, ale nie wchodzi w zasięg konkretnych doświadczeń ludzi, którzy zawsze żyją w kręgu danej kultury i przez nią są kształtowani. Przynależność do ludzkości konkretyzuje się wtedy, kiedy własną kulturę narodową rozumie się jako własną drogę ku jedynej prawdzie o człowieku, którą Opatrzność wyznaczyła każdemu narodowi według jego możliwości. W tej perspektywie na-

²⁰ Por. *Patriotismus in Europa*, red. K. Weigelt, Bonn 1988, zwłaszcza: R. Buttiglione, *Glaube und Familie. Patriotismus aus italienischer Sicht*, s. 101 i n.

ród i kultura narodowa są akcydentalną, ale konieczną konkretyzacją uniwersalnej natury człowieka. Ma to zasadnicze znaczenie, bo bez niej nie moglibyśmy mieć udziału w prawdzie o człowieku. To oczywiście nie pozbawia narodu *n e g a t y w ó w*.

Prawda o człowieku, którą każda kultura narodowa przekazuje, ma swą wymowę, ale także słabości i zakłada jakieś ryzyko. Dlatego też żadna kultura narodowa nie jest samowystarczalna i potrzebuje kontaktu, żywego i krytycznego dialogu z innymi kulturami. Kultury ubogacają się wzajemnie, ubogacają poprzez dzieła wyrażające ducha narodu, kształtując w ten sposób świadomość ludzkości.

Spółeczeństwo i naród znajdują w kulturze centrum, które działa alternatywnie wobec państwa, oczywiście, nie negując ani nie zastępując jego specyficznych zadań, afirmując jednak prawo do krytyki jego *p r a w*. Przez kulturę naród staje się zdyscyplinowany, zjednoczony, ale nie ujarzmiony. Ta dążność może być desperacka i z góry zdana na niepowodzenie. Może też być jakąś marzycielską rekompensatą niemożliwości bycia panami swego własnego państwa. Można jednak dopatrzeć się w niej zmagania w budowaniu podstaw nowej państwowości, jakościowo wyższej. W dziejach Polski wartość państwa narodowego nigdy nie została poddana dyskusji. Myślano o nim z żalem pełnym tęsknoty. Mimo to, chcieć zorganizować własne państwo wzorując się na innych, jest zawsze zubożające. Od początku celem marzeń Polaków było nie tyle państwo narodowe, ile *R z e c z p o s p o l i t a* wielu narodów. Intuicyjnie wyczuwa się, że chodzi tu o wysiłek utworzenia państwa prawa i wolności, które nastąpiłoby po okresie państw narodowych, zdominowanych przez zasadę potęgi i siły.

4. ZASADA SUWERENNOŚCI NARODU I JEJ FILOZOFICZNE ZNACZENIE

Reasumując, można zauważyć w dziejach Polski afirmację innej zasady suwerenności państwa, niż ta, która dominuje w dziejach politycznych Europy, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Moglibyśmy powiedzieć, że chodzi tu o zasadę suwerenności narodu, o zasadę przewagi moralności i kultury nad polityką. Łączy się z tym niezależność społeczeństwa. Chodzi tu o dwie zasady średniowieczne. W średniowieczu król nie był suwerenem we współczesnym znaczeniu. Był on odpowiedzialny na zewnątrz wobec całego chrześcijaństwa, a od wewnątrz wobec różnych grup społecznych reprezentowanych przez sejm.

Za sławnym filozofem włoskim stwierdzę, że zasada wyższości narodu wobec państwa może być wyrażona zasadą wyższości Kościoła wobec Państwa. Przywracając moc starej zasadzie średniowiecznej, B. Croce, który nie był katolikiem, a wręcz przeciwnie – jednym z głównych przedstawicieli świata kultury przeciwnej Kościołowi we Włoszech, wyraził tę za-

sadę syntetycznie mówiąc o wyższości sumienia wobec siły. Kościół nie jest rozumiany tu w znaczeniu konfesyjnym, ale jako działanie społeczne, poprzez które ujawnia się sens istnienia świata i jego dziejów jako całości. Naród staje się, według myśli Hegla, społeczeństwem, kiedy oprócz uprawiania interesów prywatnych odkrywa prawdę i jedność, do której w polityce dochodzi się walką.

Niegdyś polska wyjątkowość mogła być oceniona negatywnie. Państwo utożsamiało się z nowoczesnością, z postępem, z dobrem. Dziś mamy inne kryteria oceny i inny horyzont historyczny. Zasada suwerenności państwa zrodziła epokę imperializmów i totalitaryzmów, które doprowadziły do dwóch wojen światowych. Europa wyszła z nich materialnie i moralnie zniszczona. Popioły, w dosłownym znaczeniu, uprzątnięto i nastąpiła nowa era dobrobytu ekonomicznego, Jednak popioły moralne pozostały i nadal dalecy jesteśmy od przezwyciężenia kryzysu kultury. W tym kontekście, doświadczenie polskie, które kiedyś mogło wydawać się marginesowe i przestarzałe, nabiera nowej wymowy, co więcej, staje się punktem odniesienia. Wiąże się to ściśle również ze współczesnym kryzysem filozofii. Filozofia immanentyzmu, na przykład w ujęciu Hegla, jest przekonana o konieczności paralelizmu między siłą a sprawiedliwością i prawem. Już B. Spinoza twierdził, że każdy ma tyle prawa, ile ma siły. To samo twierdzenie powraca również u wielkiego dialektyka ze Stuttgartu. Nie należy jednak myśleć, że Hegel popiera totalitaryzmy czasów nowożytnych oparte na sile. Wręcz przeciwnie, Hegel jest przekonany, że we współzawodnictwie dziejów i środków politycznych ostatecznie dobro okaże się silniejsze. Historia kultury i historia władzy w świetle tej koncepcji powinny przebiegać równolegle. Naród, który przez swą skuteczną moc oddziaływania wciela swą wolę w państwo, daje kulturze najwięcej. Tę samą myśl o koniecznym paralelizmie pomiędzy władzą a kulturą podejmuje marksizm. Silną staje się ta klasa, która jest zdolna wyrazić wyższą kulturę. Tak myśl Hegla została przeniesiona na klasy społeczne. Jednak paralelizm między kulturą i władzą pozostaje nie tylko nie zakwestionowany, ale jest wzmocniony przez teorię relacji między bazą i nadbudową. Ta zbieżność siły i racji jest nieodzowną cechą filozofii immanentnej, dla której historia świata, siłą rzeczy, jest jednocześnie sądem świata, ponieważ nic, poza i ponad samym wydarzeniem historycznym, nie może stanowić kryterium jego oceny²¹.

Po okresie pełnego rozwoju filozofii immanentnej, stojącej u podstawy wszystkich ideologii XX wieku, które poprzez wojny światowe doprowadziły Europę do samobójstwa, nastąpił okres jej kryzysu. Przede wszystkim egzystencjalizm, który zakwestionował paralelizm racji i siły, podważył racjonalność dziejów współczesnych (pojmowanych w znaczeniu immanentnym).

²¹ Por. pierwszy rozdział Heglowskiej *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, w: *Weltgeschichte*, Berlin 1970.

Egzystencjalizm jednak nie zdołał przewyciężyć czystego indywidualizmu i idącego w ślad za nim nihilizmu.

I właśnie dlatego marksizm mógł wchłonąć w końcu sam egzystencjalizm, który obnażył najpełniej kryzys człowieka Europy. Kryzys ten marksizm usiłował odnieść jednak wyłącznie do kryzysu intelektualnego burżuazji, przez co zdegradował najgłębszy sens odkrycia metafizycznej samotności człowieka w świecie i zasłonił istotne źródło kryzysu tych wszystkich filozofii, które tę samotność ludziły socjologiczną wykładnią mentalności burżuazyjnej, od której to mentalności miał być wolny proletariatus oraz ludy Trzeciego Świata.

Dziś ta alienacja, która w latach pięćdziesiątych dotyczyła tylko określonych grup inteligenckich, rozszerzyła się i stała się na Zachodzie zjawiskiem powszechnym. Marksizm – jako ostatnia forma immanentyzmu – przegrał. Tak oto znaleźliśmy się ponownie w sytuacji kryzysu, właściwego latom pięćdziesiątych, a dzisiejszy powrót do F. Nietzschego jest w gruncie rzeczy zarazem powrotem do A. Camusa i do J. P. Sartre'a z pierwszego okresu²².

Wracamy więc do egzystencjalizmu, zapominając jednak o rozwoju tej filozofii w łonie marksizmu, który – mimo nadziei związanych z tym mariażem – też już zdążył upaść. Nie wolno nam przeto przejść obok tej niezwyklej lekcji dziejów. Daje nam ona szansę odczytania i zrozumienia sytuacji współczesnego człowieka. Człowiek dzisiejszy znalazł się pomiędzy nihilizmem, który nie może już ludzić żadną filozofią immanentną (syntetycznie wyraził to F. Dostojewski swym: „Jeśli Bóg nie istnieje, wszystko jest dozwolone”), a możliwością nawrócenia religijnego, które – na płaszczyźnie interpretacji historii – zrywa z paralelizmem racji i siły oraz ze związaną z nim ideą postępu, żeby na nowo odkryć transcendentną ideę Opatrzności, Boga-Ojca – Pana dziejów, a w niej wolność ludzi, którzy mogą wybierać, lecz wybierając muszą wybrać dobro albo zło, przy czym tylko dobro wybrać powinni. W tej perspektywie Bóg osądza dzieje, a nie dzieje same siebie.

Tak oto w świetle tego kryzysu filozoficznego immanentyzmu rozumie się dopiero w pełni znaczenie dziejów Polski dla kultury Europy. Można wręcz powiedzieć, że dzieje Polski są gałązką wyrastającą z korzenia obumierającego, w pewnym sensie, pnia Europy. Model polski każe krytycznie spojrzeć na utrwalone relacje w schemacie „państwo-Kościół” i „kultura-polityka”. Według tego modelu hierarchicznie najwyżej znajduje się Kościół (w znaczeniu, o którym już mówiliśmy) i kultura. Na-

²² Można by powiedzieć, parafrazując znany tytuł A. Camusa, że rewolucjonista poszukuje dzisiaj odpowiedniego motywu dla swej postawy. Po niepowodzeniu próby marksistowskiej rozwiązania tego problemu za pomocą pojęć socjologicznych czy ekonomicznych, obecnie identyfikuje się istotę rewolucji z płaszczyzną etyki. Właściwe (i uprzedzające) sformułowanie etyczne problemu znajduje się u T. Różewicza w wierszu *Spadanie czyli o elementach wertykalnych i horyzontalnych w życiu człowieka współczesnego*.

stąpiło to w sposób nieunikniony, ponieważ zakres udziału Polski w świecie kultury i potęgi (przynajmniej w czasach współczesnych) jest nierówny i asymetryczny (i może właśnie to tłumaczy trudność i niemożliwość przebicia się i wejścia w dzieje zdominowane przez Heglowską filozofię historii). Pozostając przy immanentnej interpretacji dziejów, wzorowanej na filozofii Hegla, trzeba określić to, co się dzieje w Polsce, jako marginesowe. Gdy jednak wyjdzie się poza ten schemat, to, co się w Polsce dzieje, nabiera wielkiej wagi.

5. WOBEC KRYZYSU OBIEGOWEJ (IMMANENTNEJ) INTERPRETACJI WSPÓŁCZESNEJ HISTORII

Może to nie przypadek, w każdym razie ma głębokie znaczenie fakt, że zarówno wybór Papieża Polaka, jak i wydarzenia sierpnia 1980 roku, miały miejsce właśnie w chwili zdania sobie sprawy z oczywistości kryzysu immanentyzmu w kulturze europejskiej. Lata następujące po 1968 r. naznaczone są dużym ożywieniem marksizmu, który stał się spadkobiercą egzystencjalizmu. Powstają różne formy marksizmu, mniej lub bardziej ortodoksyjne, od których domaga się, aby jednocześnie zapobiegały szeroko rozpowszechnionej alienacji egzystencjalnej. Proces ten doprowadza do pojawienia się ekstremizmu zbrojnego i do terroryzmu.

Obecnie przeżywa się schyłek tych wszystkich modeli, którymi posłużył się marksizm chcąc wykazać jedność istniejącą między teorią i praktyką. Marksizm, jako teoria praxis, po klęsce doświadczenia politycznego tej teorii nie ma już żadnych szans przetrwania. Przeciwny realnemu socjalizmowi nie może być autentycznym socjalizmem, ponieważ musiałby założyć istnienie wiecznej prawdy, niezależnej od historii, co przecież sam odrzuca. Będąc zaprzeczeniem realnego socjalizmu, może stać się tylko – w łonie marksizmu – socjalizmem wyimaginowanym²³. Stąd też schyłek modeli politycznych nabiera bezpośrednio znaczenia filozoficznego. Próba krytyki rzeczywistych dziejów socjalizmu nie może być wyrażona adekwatnie za pomocą terminów marksistowskich, skoro na przykład marksizm „chiński” przeciwstawia się marksizmowi „rosyjsko-sowieckiemu”, doktryna Fidela Castro zaś przeciwstawia się doktrynie Stalina. Nie znajdując żadnego punktu oparcia w świecie komunistycznym, krytyka ta musi się stać etyczna i właśnie w tym punkcie jest nieuniknione opuszczenie marksizmu²⁴. W jakim znaczeniu? Z jakimi perspektywami?

²³ Por. K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, część poświęconą „prawdziwym socjalistom”.

²⁴ Odkrycie tego ciemnego zaułka marksizmu „zachodniego” jest wielką zasługą „nowych filozofów” francuskich, wśród których zob.: B. Henry-Levi, *Il testamento di Dio*, Milano 1979.

Dokładnie w chwili, kiedy te pytania stają się coraz bardziej naglące, na tle wydarzeń historii świata pojawia się, poprzez wybór Papieża Polaka i „Solidarność” – ponownie Polska.

Wydarzenia te mogą być widziane w perspektywie kryzysu marksizmu, ale w pewnym sensie ich interpretacja sięga daleko głębiej. Jeśli marksizm, jak twierdzi G. Lukacs, jest punktem szczytowym europejskiego racjonalizmu (tzn. immanentyzmu), to jego kryzys jest kryzysem całej, związanej z nim tradycji kulturowej. Z drugiej strony Lukacs twierdzi, że jedyną możliwą alternatywą wspomnianego racjonalizmu był irracjonalizm. Według Lukacsa wszystkie siły przeciwne racjonalizmowi musiały znaleźć ujście w irracjonalizmie. Ta teza jest próbą transpozycji w świat filozofii politycznej twierdzenia, według którego wszystkie siły antykomunistyczne muszą koniecznie przekształcić się w faszyzm. Obecnie jednak widzimy, że istnieje inna niż irracjonalizm alternatywa²⁵. Racjonalizm oraz irracjonalizm to, owszem, alternatywy, lecz tylko w ramach filozofii, która odrzuca transcendencję. Istotnie dla takiej filozofii albo istnieje immanentny rozum w dziejach, albo w ogóle nie istnieje. Inaczej ma się rzecz, jeśli chodzi o filozofię, która uznaje otwarcie rozumu ludzkiego na transcendencję. Dla takiej filozofii stosunek między rozumem a historią jest *p r o b l e m a t y c z n y*. Prawda transcendentna dąży do urzeczywistnienia się w dziejach, ale nigdy nie utożsamia się z dziejami, które są odblaskiem walki pomiędzy uobecnianiem obiektywnej, transcendentnej prawdy a próbą jej negacji przez akt wolnego podmiotu. Lukacs połączył zresztą irracjonalizm nie tylko z faszyzmem, ale także z kapitalizmem. Brak sensu dziejów pozostawiał wolne pole dla woli potęgi i afirmacji jednostki, które są tak charakterystyczne dla jednostki odosobnionej. W tej perspektywie, w pewnym sensie, synteza Hegla, która wyrażała się w Państwie, zostaje odrzucona, ale wyzwolone w ten sposób społeczeństwo jest społeczeństwem indywidualnych egoizmów. I znów, taką perspektywę wyznacza filozofia odrzucająca transcendencję. Istotnie. Taka filozofia nie jest w stanie zrozumieć więzi międzyludzkiej, więzi, która rodzi się z wolności kierującej się prawdą transcendentną, nie utożsamiającą się ani z władzą społeczną, ani z władzą państwową. Zupełnie inaczej ma się rzecz w realistycznej filozofii afirmującej transcendencję. Dla takiej filozofii możliwe, a nawet konieczne jest przyjęcie czynnika jednoczącego ludzi niezależnie od siły, czynnika, który siłę tę ukierunkowuje, a zarazem ją osądza. Absolutnie zaskakujące wszystkich zjawisko „Solidarności” urzeczywistniło, w samym środku kryzysu kultury zachodniej, możliwość al-

²⁵ Z perspektywy, którą rozwijamy, aktualny kryzys należy uznać za kryzys racjonalizmu i irracjonalizmu. Są to dwie możliwe formy myśli negującej lub stawiającej w cudzysłów transcendencję, a wraz z nią realizm. Na temat tej perspektywy zob. pionierską pracę A. Del Noce, *Il problema dell' Ateismo*, Bologna 1964.

ternatywnego odczytania dziejów Europy i otwarło przed jej przyszłością nową nadzieję.

6. UWAGI DOTYCZĄCE FILOZOFICZNEGO SENSU SOLIDARNOŚCI

„Solidarność” stała się pierwszym wielkim zrywem robotniczym przeciw państwu marksistowsko-leninowskiemu. Zryw ten przybrał formę, która zdaje się posiadać autentyczny i właściwy sens filozoficzny. Pod pewnym względem ujawnia on definitywny rozdźwięk między teorią i praktyką w łonie marksizmu kontestowanego tym razem właśnie przez robotników – tych więc, dla których wspomniany system chciał pełnić funkcję świadomości refleksyjnej²⁶. Z drugiej strony, robotnicy negowali marksizm właśnie jak o robotnicy. W sytuacji, gdy porażka marksizmu prowadzi do sukcesu ideologii kapitalistycznej w jej czystej postaci, a więc do zwycięstwa hedonizmu i konsumizmu burżuazyjnego, polski zryw dokonuje się z pozycji robotnika: podmiotu pracy, i w imię solidarności. Z koncepcją solidarności związana jest zdolność do wzięcia drugich w opiekę i gotowość przyjęcia za nich odpowiedzialności. Mocą kultury solidarności więc, klasa robotnicza uświadamia sobie swoją odpowiedzialność za cały naród i jednocześnie tę odpowiedzialność przyjmuje na siebie. Klasa, jako pojęcie, została pierwotnie wyróżniona w pewnym sensie na bazie pojęcia ludu, drogą abstrahowania z niego scalającej idei jedności kulturowej i dobra wspólnego. Idee te zostały skrytykowane przez marksizm jako idealistyczne i iluzoryczne formy wyrazu ideologii burżuazyjnej. Obecnie odżywają one na nowo w sposobie myślenia i w mentalności autentycznej klasy robotniczej.

Podobnie jak egzystencjalny niepokój wobec rzeczywistości staje się doświadczeniem ogółu, a nie tylko niewielkich kręgów intelektualistów, tak i zatroskanie o sens pracy i jej godność – które odnajdujemy w najwcześniejszych sformułowaniach teoretycznych Ruchu Robotniczego – odradza się ponownie w skali masowej. Wraz z marksizmem mieliśmy do czynienia, w pewnym przynajmniej sensie, z podwójnym osłabieniem tego Ruchu. Z jednej strony zatracił on pojęcie narodu i poczucie odpowiedzialności za naród, ze względu na to, że materializm nie zezwalał na uświadomienie sobie i właściwe określenie wymiaru kulturowego, na którym zasadza się wspomniana odpowiedzialność. Z drugiej strony alienacja pracy była interpretowana zasadniczo w kategoriach wyzysku ekonomicznego, a nie w terminach utraty sensu pracy i braku sprawiedliwości. Samo pojęcie sprawiedliwości jest oczywiście wykorzystywane przez propagandę marksistowską, ale – jak

²⁶ Dla pogłębienia następnych uwag pozwalam sobie zaproponować moją pozycję *L'uomo ed il lavoro*, Bologna 1982.

to wyraźnie widać w polemice K. Marksa z P.J. Proudhonem²⁷ – ma ono podstawy teologiczne (jakkolwiek tylko na poziomie teologii naturalnej), czego marksizm nie może zaakceptować. Bez nadprzyrodzonego porządku wartości i Boga, który jest ich fundamentem, a zarazem gwarantem, nie można mówić o sprawiedliwości w sensie właściwym. Z drugiej strony, w perspektywie nadprzyrodzonej problem alienacji człowieka, a w szczególności alienacji pracy, nie musi być pomijany. Może on być wyrażony – operując kategoriami Augustyńskimi – jako wymóg życia z pracy posiadającej sens i poprzez którą możliwe jest uczestnictwo w autentycznej wspólnocie – to znaczy we wspólnocie ludzkiej.

Kardynał Wojtyła w jednym ze swoich przemówień zaproponował nową koncepcję alienacji, która zasługuje na rozwinięcie i zarazem dostarcza klucza do zrozumienia wydarzenia „Solidarności”²⁸. Stwierdził on mianowicie, że wyalienowanym jest ten, kto nie żyje i nie może żyć życiem pojmowanym jako dar, jako uczestnictwo w wolnej wspólnocie ludzkiej. Praca jest miejscem, w którym ów dar z siebie wyraża się w sposób konieczny i uprzywilejowany, ponieważ poprzez pracę człowiek kształtuje w pewnym sensie samego siebie. Wynika z tego, że praca nie może być organizowana jedynie w zależności od wymogów produkcji jak największej ilości przedmiotów materialnych (handlowych), ale raczej w zależności od stworzenia każdemu pracującemu możliwości wykorzystywania własnej mądrości i odpowiedzialności. W rzeczywistości człowiek pragnie doświadczać i rozwijać w pracy własną osobowość. Jest więc rzeczą słuszną ustawiać pracę na osiągnięcie w niej także celów podmiotowych i moralnych. Zarazem prawdą jest, że owa podwójna celowość może być osiągnięta jedynie razem, jako komplementarna całość. Praca wyalienowana jest ze swej natury mniej produktywna niż praca wolna, ponieważ największym potencjałem produkcyjnym jest sam człowiek, angażujący w pracę własną odpowiedzialność i inteligencję.

W tym miejscu rodzi się poważny problem. Współczesna organizacja produkcji osiąga olbrzymi wzrost efektywności pracy zależny od współdziałania tysięcy ludzi w ramach wielkich kompleksów produkcyjnych. Jakkolwiek w ostatnich latach dostrzega się przeciwną tendencję, wspieraną przez niektóre elementy rewolucji informatycznej i telematycznej, to nadal

²⁷ Por. na przykład krytyka Marksa wobec poglądów P. J. Proudhona w: *Miseria della filosofia*. Zob. też alternatywną pracę Proudhona *Système des contradictions économiques ou la philosophie de la misère* oraz rozprawę *De la justice dans la Revolution et dans l'Eglise*. Ateizm Proudhona nie jest koherentny, jak słusznie zauważył Marks, ponieważ zrodził się ze skrajnego antyklerykalizmu, czyli z krytyki Kościoła, prowadzonej w imię idealów nadprzyrodzonych i chrześcijańskich.

²⁸ K. Wojtyła, *Participation or Alienation?*, „*Analecta Husserliana*” t. 6, 1977, s. 61–73. Zob. też na ten temat, oczywiście, encyklikę *Laborem exercens*, nr 6–7.

pozostaje prawdą, że wspomniana koncentracja produkcji jest jednym z silniejszych wyznaczników współczesnej ekonomii.

Z tego zaś problemu wypływa bardziej szczegółowe zagadnienie, mianowicie: jak to jest możliwe, żeby tysiące ludzi współpracowało we wspólnym przedsięwzięciu godząc się zarazem, aby każdy czuł się samotnym kółkiem w całym systemie, a jednocześnie zachowywał świadomość własnej, specyficznej odpowiedzialności za pracę wspólną? Pytanie to można postawić także w inny sposób: Czy jest w ogóle rzeczą możliwą uczestniczenie w zbiorowym wysiłku bez wyrzeczenia się własnej osobowości, a więc bez alienacji przez własną pracę? Albo czy alienacja nie jest ceną, jaką koniecznie trzeba zapłacić za dzisiejszą produkcję masową? Wydaje się, że klucz do odpowiedzi na te pytania leży w pojęciu uczestnictwa i solidarności. Właściwym podmiotem do kierowania wielkimi współczesnymi przedsięwzięciami – w sposób nie autorytarny – może być jedynie wielka wspólnota ludzi pracy, którzy poprzez wzajemny dialog w różnych dziedzinach i na różnych poziomach procesu produkcyjnego określają cele i formy pracy. Nie jest to możliwe bez specyficznego wkładu kulturowego, w pewnym sensie – bez rewolucji kulturowej. Potrzeba dziś takiego – kulturowego *par excellence* – modelu człowieka, który by nie był anarchicznym indywidualistą, ale też i nie rozplątywał się w masie. Człowieka, który byłby świadomym przekazicielem osobowej odpowiedzialności przed Bogiem za wszystkie czyny swego życia i który jednocześnie byłby świadomy potrzeby udźwignięcia tej odpowiedzialności zawsze razem z innymi²⁹. Taki człowiek jest zdolny brać udział w życiu wielkich przedsiębiorstw bez popadania w alienację, on także potrzebuje podtrzymania świadomością, że nie jest członkiem tylko wspólnoty pracy. Przynależność bowiem do niej może być przeżywana w sposób odpowiedzialny dzięki przynależności także do innych wspólnot – do rodziny, narodu, Kościoła. Taki człowiek potrzebuje świadomości posiadania nadprzyrodzonego powołania, które zobowiązując do udziału w każdej z tych wspólnot, idzie w pewnym sensie dalej niż każda z nich (z możliwym wyjątkiem dla Kościoła), ponieważ rodzi się z samego Boga.

Na poziomie dyscypliny pracy powraca to samo zagadnienie, które dostrzeżliśmy omawiając kwestie związane z państwem. Chodzi mianowicie o zasadnicze pytanie: czy możliwe jest przewyciężenie anarchii przez solidarność czy też raczej przez autokratyzm? Oczywiście, mówiąc o tym, nie zamierzamy zamykać oczu na płaszczyznę zainteresowań socjologii pracy i organizacji przedsiębiorstwa, zawartą *implicite* w naszej dyskusji. Taki człowiek, o którym mówimy, domaga się w sposób zdecydowany pewnego typu przedsiębiorstwa, w którym traktowanie

²⁹ Na temat takiego ustawienia problemu por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, rozdz. VII.

pracy umożliwiałyby rzeczywiste, a nie tylko retoryczne, zarówno tworzenie wspólnoty ludzi pracy, jak też doświadczanie godności, wykorzystywanie inteligencji i wykazywanie się odpowiedzialnością za pracę.

Wobec kryzysu marksizmu, a nawet zaniku (przynajmniej na Zachodzie) cech charakteryzujących klasę robotniczą (w marksistowskim znaczeniu tego pojęcia), wypada – zdaniem niektórych – stwierdzić koniec Ruchu Robotniczego, jako całkowite zwycięstwo indywidualizmu burżuazyjnego. Wydarzenie „Solidarności”, jak mi się wydaje, określa raczej alternatywną hipotezę – dotyczy ona nowego etapu w historii Ruchu Robotniczego, wracającego do okresu początkowego solidaryzmu, który był krytykowany i zastąpiony przez doktrynę marksistowską. Nowy okres pozwala w zasadzie przywrócić znaczenie kultury, odrzuconej w okresie marksistowskim. Wraz z przywróceniem tego znaczenia przechodzi się od socjologicznego pojęcia klasy czy społeczeństwa obywatelskiego do kulturowej koncepcji narodu. Przywrócenie tego znaczenia pozwala też przejść od pojęcia alienacji w sensie ekonomicznym do nowej, bardziej zwartej formuły tej kategorii.

Znaczenie kultury zostaje przywrócone (jak mi się wydaje, na tym polega jego wielka nowość) nie ponad, ale w ramach pojęcia pracy. Na tym też m.in. zasadza się wielki wkład encykliki *Laborem exercens*. Należy zauważyć, że zawiera ona przepracowane wnioski wynikające z doświadczenia polskiego, zwłaszcza w potraktowaniu aktu pracy ludzkiej jako działania o wymiarze wewnętrznym, etycznym i kulturowym. Poprzez nie człowiek pracy wykonując swe zajęcia buduje kulturę i kształtuje humanistyczną postawę w sobie i w innych. Zadaniem intelektualnym nie jest więc ukazywanie prawdy innej i alternatywnej wobec praktyki, ale ujawnienie prawdy praktyki, sensu, jaki w niej jest ukryty. Jest to często sens dramatyczny i poniżony, nie zawsze odnoszący triumf w dziejach, ale mimo to jedynie on pozostaje motorem historii – jedynym źródłem dynamizmu umożliwiającym budowanie i rozwój.

Historię bowiem w rzeczywistości rozwija tylko ten, kto potrafi wznieść się ponad myślenie nastawione na bezpośrednią korzyść i umie angażować się po stronie prawdy i dobra, których owoce zostaną dostrzeżone niekiedy dopiero przez przyszłe pokolenia³⁰. Rzeczywista skuteczność wpływania na historię jest więc związana z odpowiedzialnością za prawdę i dobro; może ona także prowadzić do akceptacji historycznej porażki, ponieważ prawda i dobro trwają wiecznie. Istnieje zwycięstwo, będące sukcesem świata, a pozostające na płaszczyźnie aktywności politycznej i militarnej. Istnieje jednak również zwycięstwo, które „zwycięża świat”, ponieważ uobecnia w świecie „początek”, kryterium, mocą którego wszystkie rzeczy nabierają swej warto-

³⁰ Por. krypt. A.J. [K. Wojtyła] *Wigilia wielkanocna 1966*, „Znak” 18(1966) nr 4, s. 435–444.

ści, a bez którego wszystkie są pozbawione sensu. Zwycięstwa osiągnane w wymiarze ziemskim dzięki polityce i zastosowaniu siły na tym samym poziomie są zaprzepaszczone, te drugie pozostają na zawsze, stają się twórczym kultury narodu, który czerpie z nich nieograniczoną motywację do życia i do zdążania z nadzieją ku prawdzie człowieka. Tego typu zwycięstwami są dokonania św. Stanisława czy Ojca Kolbe. Ale są nimi także dokonania ojca, który wyniszcza swoje życie, aby dzieci mogły żyć i zdążyć ku przyszłości po śladach tej obietnicy dobra, która konstytuuje kulturę w każdym człowieku i w każdym narodzie. Ze świadomości tego zwycięstwa i z jego wartości historycznej rodzi się także inny sposób prowadzenia walki politycznej. Całe pokolenia w historii Europy wierzyły w siłę konstruktywną nienawiści. Sądziły, że należy doprowadzić przeciwności do maksymalnego napięcia, aby następnie móc osiągnąć ich rozwiązanie gwałtownymi metodami. W tej optyce gubi się jedno, co jest zarazem najważniejsze: nie widzi się samobójczego oddziaływania nienawiści na serce i na wewnętrzne życie zwycięzcy, podobnie jak nie widzi się destrukcji osobowej istnień ludzkich i wartości moralnych, które takie postępowanie w sposób konieczny wywołuje. Jest to zresztą nieuniknione w ramach koncepcji świata, który nie uznaje autonomii tych wartości. Ta właśnie ideologia walki i wojny totalnej, która nie jest bynajmniej właściwa tylko marksizmowi³¹, doprowadziła do pierwszej i drugiej wojny światowej, a później do Jałty, czyli do podziału – by już nie rzecz rozbioru! – świata przez silnych na tzw. strefy wpływów – i do problematycznego pokoju w cieniu atomowej zagłady.

7. WYKROCZYĆ POZA JAŁTĘ

Zastój Europy po zakończeniu drugiej wojny światowej opierał się na tej samej zasadzie siły, która kierowała wielkimi przemianami w okresie 1914–1945. Mówiąc prościej, pojęcie wojny totalnej uczyniło możliwą, i dającą się w ogóle pomyśleć, produkcję broni masowej zagłady. W ten sposób dialektyka siły osiągnęła taki poziom, że jej kontynuacja doprowadziłaby do zagłady rodzaju ludzkiego³². Jałta jest, w pewnym sensie, punktem dojścia stojącym w opozycji do tego procesu. Kult siły, który rościł

³¹ Ta sama zasada (odniesiona do jednostki, a nie do narodu) bazuje na niekontrolowanej konkurencji czystego liberalizmu, podobnie jak i (w odniesieniu do państw) militarizmu i skrajnego nacjonalizmu oraz doktryn bezpieczeństwa narodowego. Jeszcze przed Marksem głosili ten pogląd Clausewitz (*Vom Kriege*), Hobbes i Trzymach w *Republice* Platona.

³² Być może przede wszystkim G. La Pira jest tym myślicielem, który najgłębiej zrozumiał, że era atomowa oznacza w sensie filozoficznym koniec absolutny heglowsko-marksistowskiej koncepcji dialektyki jako wojny. W tym kierunku poszło nauczanie papieży – Jana XXIII i Jana Pawła II oraz Soboru Watykańskiego II. W tej kwestii pozwalam sobie odesłać do *Guerra e Politica nel pensiero cattolico moderno. Un approccio cristiano al rapporto fra politica e guerra*, w: *La guerra nel pensiero politico*, red. C. Jean, Milano 1987.

sobie prawo do interpretacji i faworyzowania rozwoju historii, został w tym przypadku ograniczony do usankcjonowania na zawsze przypadkowej równowagi historycznej i co więcej – wręcz do jej sakralizowania. Rzeczywiście, porządek ustalony w Jałcie opierając się na zasadzie siły nie może być kwestionowany bez nowej wojny światowej i katastrofy atomowej. Polski ruch robotniczy znalazł się jednak w obliczu powinności zakwestionowania tego porządku i de facto mógł go zakwestionować dlatego właśnie, ponieważ pryncypialnie wykluczył płaszczyznę siły w swym działaniu, a stanął na płaszczyźnie tego, co godziwe i słuszne. W czasie owych przemian sierpniowych wciąż odwoływano się do tak ukształtowanej świadomości zarówno własnych zwolenników, jak i swych przeciwników. Na tę świadomość liczone, na niej budowano. Przemiany te odniosły też przede wszystkim moralne zwycięstwo.

Tymczasem cynicznie nastawiona władza musi ustawicznie usprawiedliwiać w jakiś sposób własne działanie i użycie siły³³. Potrzebuje wciąż odwoływać się do kłamstwa. Polski ruch robotniczy zwalczał kłamstwo prawdą i odbierał przez to hegemonom Jałty jakikolwiek pretekst dla interwencji, w imię zagrożonego bezpieczeństwa dobra ludzi pracy. Nie przeszkodziło to, że w końcu taka interwencja w grudniu 1981 r. nastąpiła, ale miała ona nieco inny charakter i ostatecznie jedynie przyspieszyła narastanie własnych problemów wewnętrznych potężnego hegemonu. Każdemu nowemu powiewowi wiatru przemian w Polsce słusznie towarzyszy pytanie, czy będzie on sprzyjał czy też opóźniał próbę reformy w Związku Radzieckim. Trzeba jednak niekiedy odwrócić perspektywę i zapytać: Czy możliwa byłaby reforma rosyjska, czy możliwy byłby Gorbaczow, gdyby wydarzenia z Gdańska nie obnażyły z całą bezwzględnością kryzysu systemu supremacji ideologicznej także u władz radzieckich? Czy Gdańsk i *Laborem exercens* nie otworzyły nowej ery, zastępującej erę marksistowsko-leninowską w dziejach Ruchu Robotniczego i w dziejach wyzwolenia całej ludzkości? Zasada „non-violence” stała się elementem konstytutywnym wspomnianej praktyki w formie nie ideologicznej, ale moralnie i politycznie jak najbardziej konkretnej. Zasada „non-violence” oznacza kontrolowanie wszystkich sytuacji, w których mogłaby przeważać nienawiść i pragnienie zemsty, oznacza troskę o zachowanie równowagi między sprzecznościami tak, aby można było znaleźć godne człowieka rozwiązanie. Wspomniana zasada oznacza też pamięć, że w każdej sytuacji nie wolno na pierwszym miejscu stawiać walki, osiągnięcia zwycięstwa politycznego, ale raczej oznacza zabieganie o zwycięstwo moralne, gdyż ono jedynie buduje przyszłość narodu³⁴.

³³ Por. *Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XVIII Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 1985 roku*, [Watykan 1985].

³⁴ Wydaje się, że taki jest właśnie sens zaproponowanego przez *Laborem exercens* zastępowania pojęcia „walki klas” terminem „walka o sprawiedliwość”. W praktycznym bowiem sensie w pojęciu walki klas zawiera się forma wojny totalnej.

Wszystko, co dotąd powiedziano, staje się możliwe tylko wówczas, gdy równocześnie z wysiłkiem ascezy osobistej i społecznej, podejmuje się starania o nadanie większego znaczenia prawdzie, a nie sile. Ten rodzaj ascezy w Polsce, w wyniku szczególnie bolesnej historii narodu i dzięki trudowi tego, kto historię tę nauczył się odczytywać – pozwala rozumieć i zachowywać w pamięci narodu wymiar masowy. Czy nie na wierności wobec tej właśnie historii polega obowiązek owego „szczególnie odpowiedzialnego świadectwa”, o którym Jan Paweł II mówił do Polaków w czasie swojej pierwszej pielgrzymki?

8. SŁUŻYĆ BOGU ZNACZY KRÓLOWAĆ

Polska weszła do historii europejskiej jako naród niepodległy. Poprzez akt chrztu została jej przyznana hierarchia kościelna niezależna od niemieckiej, a królestwo polskie weszło do rodziny narodów chrześcijańskich poddając się bezpośrednio władzy Chrystusa – bez pośrednictwa feudalnych związków z cesarzem narodu niemieckiego. Być suwerennym, w tym kontekście, oznacza być odpowiedzialnym bezpośrednio przed Bogiem. Stąd też wywodzi się stare powiedzenie: służyć Bogu znaczy królować. Króluje ten, kto służy Bogu. Pojęcie królewskości (które w starożytności znaczyło to samo, co obecnie pojęcie suwerenności) implikuje więc sens egzystencjalnej zależności od prawdy, oznacza też prymat narodu i kultury, o którym mówimy od początku.

Pojęcie królewskości zawiera w sobie dwa ściśle przynależne do siebie elementy. Z jednej strony król jest tym, który nosi miecz. Z jego pomocą jest w stanie odeprzeć wszelkie próby zniewolenia własnego ludu, a także może egzekwować posłuszeństwo swego ludu. We współczesnym sposobie rozumienia suwerenności znajdujemy oba te elementy: mowa jest o suwerenności ukierunkowanej na zewnątrz i suwerenności ukierunkowanej do wewnątrz. Z drugiej strony jednak król ma także inną powinność, nawet bardziej znaczącą, która stanowi w pewnym sensie najbardziej wewnętrzne jądro królewskości. Król jest tym, który orzeka prawdę i urzeczywistnia sprawiedliwość. W prawie orzekania prawdy jest zawarte etyczne usprawiedliwienie suwerenności. Chodzi mianowicie o noszenie miecza po to, aby móc głosić prawdę i urzeczywistniać sprawiedliwość. Miecz chroni przed tym, kto chciałby zaakceptować kłamstwo tak, jakby było prawdą. Prawda, która zostaje potwierdzona przez władcę, nie jest wszakże osiągnięta mieczem. Różnica pomiędzy królem a tyranem na tym właśnie polega, że w przypadku króla miecz pozostaje na usługach prawdy, której obiektywne istnienie jest uznane jako norma – ona jest ostatecznie władczynią. Suwerenność państwa jest wówczas na usługach suwerenności narodu, a z kolei suwerenność narodu pozostaje na usługach suwerenności prawdy.

Nie wszystkim ludziom przysługuje prawo noszenia miecza, ale wszystkim ludziom została udzielona możliwość dostrzegania prawdy. Poznając prawdę, będąc jej wiernym, otwarcie ją głosząc, świadcząc jej publicznie, każdy człowiek może uczestniczyć w godności królewskiej³⁵. Co więcej, istnieje wyższa forma królewkości od tej, która jest udziałem władców państwowych. Jest ona udziałem tego, który mówi prawdę bez wykorzystywania miecza. To jest właśnie ów Król pokoju, o którym mówią prorocтва Starego Testamentu i który jest biblijnym typem Chrystusa. Męczennik doświadcza zawsze królewkości w tym właśnie sensie, a przez swój akt wznosi się ponad wszystkich noszących miecz i ich osądza³⁶.

W życiu narodu cechą charakterystyczną Kościoła i kultury jest realizowanie tego specyficznego typu królewkości. Zdolność do rozpoznania go i respektowania jest właściwa jedynie dla państwa nietotalitarnego, które wie, iż nie stanowi celu samego dla siebie, ale że jest narzędziem na usługach narodu.

W jednym z fragmentów *Republiki* Sokrates naucza, że właściwie zorganizowane państwo powinno opierać się przede wszystkim na ludzkim duchu. Dla Aureliusza Augustyna tym państwem zbudowanym na duchu był Kościół, przyjmujący specyficzną formę istnienia w rzeczywistości ziemskiej³⁷.

Kościół to nie tylko liturgia, kult i hierarchia. Jest on bowiem także potężnym ruchem na rzecz wyzwolenia osoby ludzkiej, dynamizującym życie każdego narodu. Ten wymiar istnienia Kościoła jest domeną zwłaszcza świeckich. To oni są odpowiedzialni za kształt państwa ziemskiego, o ile to możliwe, odwzorowującego państwo wieczne. Fakt, że państwo duchowe już jest obecne, że jest ustawicznie budowane i przyozdabiane przez Boga, wyzwala chrześcijanina od troski o osiągnięcie sukcesu za wszelką cenę, od osiągnięcia go za cenę zdrady istotnego sensu własnego ideału. Tym samym jednak chrześcijanin staje się bardziej świadomy potrzeby złożenia świadectwa w historii ludzkiej.

Do czego służy miara? Oczywiście do mierzenia. Nie ma sensu przechowywanie jej w ukryciu i odmawianie wykorzystania do oceny tego, co się dzieje. W szczególny sposób czyni to filozofia praktyki, która w pewnym sensie stoi po stronie encyklik *Laborem exercens* i *Sollicitudo rei socialis*. Miara nadprzyrodzona nie odbiega daleko od historycznej, ale nic nie tracąc ze swej nadprzyrodzoności, pozostaje w wewnętrznym związku z pracą ludzką i jest miarą immanentną konkretnego aktu ludzkiego.

³⁵ Por. Wiersz Norwida *Królestwo*.

³⁶ Myślmy o „Słudze Jahwe” Iz 42, 1 i nast.; 49,1 i nast.; 50,4 i nast.; 52, 13 i nast.; por. też Mt 26, 67; 27, 30.

³⁷ To jest w pewnym sensie wielki temat *Państwa Bożego*.

Dotąd dostrzegaliśmy znak nadprzyrodzoności w historii, polegający na podporządkowaniu suwerenności państwa suwerenności narodu. Państwo wykorzystuje własną zewnętrzną suwerenność w celu obrony wolności wewnętrznej narodu służącej samostanowieniu. Jednocześnie państwo wyrzeka się stosowania siły jako narzędzia rozwiązywania konfliktów międzynarodowych, czyli rezygnuje z polityki siły. Wyrzeka się także panowania siłą w zakresie polityki wewnętrznej.

Powinniśmy jednak w tym punkcie zrobić krok dalej w naszej drodze myślowej. Pytamy mianowicie o specyficzny sens suwerenności narodu przez kulturę. Mamy tutaj do czynienia z wielką analogią do indywidualnego życia człowieka. Cóż bowiem oznacza dla człowieka bycie suwerennym albo na czym polega doświadczenie własnej królewskości? Suwerenny jest ten, kto nie pozwala się szantażować i nie przysięga fałszywie wobec władzy. Nie będzie on dążył do starcia z władzą, nie będzie pozostawał w młodzieńczej iluzji, że to on jest zawsze silniejszy. Nie będzie rzucał samobójczego wyzwania przeciw władzy, ale jednocześnie nie zaakceptuje mówienia, że fałsz jest prawdą albo że prawda jest fałszem. Podstawą mądrości politycznej jest zdolność unikania – pozbawionej nadziei na sukces – konfrontacji ludu z władzą, ale i zdolność wykluczania sytuacji, w których by lud się demoralizował, sprzeniewierzał prawdzie, tracił zaufanie do prawdy, a w końcu stawał się uległym wobec siły, władzy³⁸. W jednostce królewskość winna zmierzać w dwu kierunkach. Chcąc być mianowicie wolnym, człowiek powinien odrzucić wyzwanie siły pochodzące ze strony władzy i zaoferować swą pomoc zagrożonej prawdzie, a także pomoc samej władzy.

Powinien być jednak zdolny również do przeciwstawienia się (co jest sprawą bardziej decydującą) wyzwaniu swych wewnętrznych namiętności³⁹. Człowiek godny królowania, jak mówi Platon, to ten, kto poznaje prawdę dzięki mądrości, jest gotów do zaangażowania się po jej stronie i nie odstępuje od tego opowiedzenia się nawet pod presją siły (to właśnie

³⁸ To jest problem indywidualizowania zachowań świadczonych na rzecz prawdy w obliczu władzy, w sposób całkowicie jednoznaczny; zachowań, które mogą być właściwe całemu ludowi, bez niepotrzebnego narażania się na rozlew krwi. Męczeństwo pozostaje oczywiście w polu widzenia, nawet jeżeli oznacza to sytuację krwawą. W tym przypadku jednak nie szuka się go, lecz – wręcz przeciwnie – unika, zwłaszcza w odniesieniu do całego ludu. Jedną tylko rzeczywistość ma większą wartość od krwi ludu – jest nią duch narodu. Wobec tego szacunku dla prawdy i odmowy uznania kłamstwa świadczonej wobec władzy (która go potrzebuje, by istnieć), absolutną granicę stanowi sytuacja, w której nie można pójść dalej bądź przejść na drugą stronę bez zdrady własnego ludu dążącego do ocalenia. Jako przykład negatywny takiej postawy por. postępowanie Piłata opisane J 18, 38 i Kajfasza J 18, 14 „Lepiej jest, aby jeden zginął za naród”. Temu stwierdzeniu przeciwstawiają się bezpośrednio słowa Jezusa J 18, 9 „Nie straciłem nikogo spośród tych, których mi dałeś”.

³⁹ Por. S. Grygiel, *Profanacja albo kontemplacja i sakrament*, „Znak” 27(1975) nr 253.

stanowi charakterystyczną cechą cnoty męstwa), jest gotów podporządkować jej swoje pragnienia zmierzające do ich zaspokojenia jedynie w zgodzie z prawdą, a nigdy przeciw niej (na tym polega wytrwałość i wstrzeźliwość). Mądrość, męstwo, wstrzeźliwość – razem stanowią sprawiedliwość, która jest w pewnym sensie ich syntezą. Podobnie i naród jest suwerenny wówczas, gdy posiada te cnoty⁴⁰.

Mocą tych cnót (tj. ostatecznie mocą posłuszeństwa prawdzie, co stanowi ich syntezę) naród może być suwerenny wobec władzy państwowej, którą zwalcza, albo wobec władzy obcego państwa niszczącego państwo narodowe. Siła narodu niszczona w wymiarze ziemskim odradza się za każdym razem w płaszczyźnie kultury. Czymże jest w rzeczywistości kultura, jeżeli nie właściwym kształtowaniem człowieka w człowieku, to znaczy troską o jego cnoty, które właściwie kształtują nas jako ludzi? Człowiek lub naród, pozostając w wierności prawdzie nawet pośród prześladowań, zachowuje swoją suwerenność. Z drugiej strony człowiek lub naród sprzeciwiając się prawdzie i sprawiedliwości nie jest suwerenny i nie może zachować swej suwerenności, nawet jeżeli posiada w swych rękach władzę czynienia wszystkiego, co chce. Człowiek albo naród pozostający w niewoli swych namiętności i bez nabytej umiejętności samoopanowania i samoposiadania, które jedynie mogą zapewnić posłuszeństwo wobec prawdy, żyje w niewoli bardziej upokarzającej niż ta, jakiej wymaga podporządkowanie się nawet najsurowszej władzy politycznej czy wojskowej. Człowiek taki lub naród zachowuje poprzez kulturę właściwy sąd o dobru i złu, a więc zachowuje integralność własnych uwarunkowań ludzkich⁴¹. Bardzo wyraźnie zostało wykazane to przez Platona w VII księdze *Republiki*. Tyran, który nie jest panem samego siebie, nie może być wolny, nawet gdyby stał się władcą świata. Żyje on bowiem w wewnętrznym rozdwojeniu, ponieważ żyje według nakazów siły, a nie według rozumu. Poza tym panowanie w jego wnętrzu brutalnej siły jest pogłębione przez strach. Wie, że popełnia niesprawiedliwość i wywołuje swym postępowaniem uzasadnione niezadowolenie i sprzeciw. Wie, że wielu chciałoby zmusić go do naprawienia popełnionego zła i wyrzecz na nim swoją zemstę. Jedynym sposobem na to, aby nie ponieść konsekwencji za popełnione przestępstwa, jest więc popełnianie nowych, umożliwiających mu uzyskanie niekaralności. Człowiek albo naród, który jeden raz poddał się szatanowi, staje się w końcu jego zupełnym i całkowitym łupem.

Z tego przeznaczenia wybawiać może jedynie ten, kto przekroczy nastawienie na zemstę lub na użycie siły. W momencie, gdy wyzna prawdę wobec władzy – bez troszczenia się uprzednio o ochronę miecza, wówczas taki

⁴⁰ Por. typologię wzorców antropologicznych oraz form państwa w *Republice*, ks. VIII.

⁴¹ Por. w tym punkcie ogólniejsze rozważania, rozwijające uwagi tej części, wyrażone w cennej publikacji T. Stycznia *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988.

świadek daje tyranowi szansę wkroczenia w sferę relacji, gdzie nie dominuje już miecz, ofiaruje mu możliwość wyzwolenia z wyniszczającego go niepokoju. Właśnie w tym sensie mówimy, że wydarzenie Papieża z Polski i wydarzenie „Solidarności” przekroczyły logikę Jałty w jedyny możliwy sposób, jaki jest dostępny w erze nuklearnej i zarazem w jedyny możliwy sposób godny człowieka.

Nie oznacza to, że ich działanie musi prowadzić do bezpośredniego sukcesu politycznego. Możliwe jest, że świadek poniesie śmierć i nic nie przeszkodzi tyranowi popaść powtórnie w wyniszczający go niepokój. Jednakże powiedziane słowo nie ginie – otwiera ono możliwość dalszej i nowej zarazem drogi. Prędzej czy później znajdą się ci, którzy nią pójdą⁴². Ostatecznie tylko prawda wyzwala, a człowiek w sposób naturalny niczego nie pragnie więcej niż wolności w prawdzie⁴³.

Siła prawdy zwyciężającej świat przybrała w historii Europy konkretne oblicze. Wyniosło ono prawdę o człowieku na szczyty filozoficznej spekulacji i zadecydowało o jej dostępności dla każdego. Siła prawdy została bowiem wprowadzona do pracy, miłości i cierpienia każdego człowieka. Tym konkretnym obliczem prawdy jest oblicze Chrystusa.

Nie jest rzeczą przypadku, że dla myśli greckiej prawda była domeną filozofa, który był – tytułem swego specyficznego powołania – wyłączony od pracy fizycznej. Natomiast wraz z chrześcijaństwem prawda stała się sprawą każdego człowieka, który modli się i pracuje, który w swojej pracy znajduje sens życia.

W ten sposób prawda weszła w życie narodów, stała się historią. Historia ta, która nieustannie odradza się ze swego jedyne go korzenia, jest zasilana wielkimi świadectwami indywidualnymi, a także świadectwami wspólnymi. Są one wyrażone w postawie całych grup społecznych wybierających życie oparte na odpowiedzialności i twórczej inwencji społecznej, zależnej nie tylko od tego, co dla tych grup jest użyteczne, ale wybierających życie w dialogu z Nieskończonym, ze Sprawiedliwością, Prawdą i Dobrem.

W dzieje Europy ta miara prawdy człowieka została wprowadzona w sposób nieusuwalny, chociaż historia naszej kultury jest jednocześnie historią zdrady wobec tej miary, historią nie kończącej się walki o sens człowieka. Równolegle do historii władzy, wojen i jej krótkotrwałych sukcesów biegnie inna historia, ustawicznie krzyżująca się z poprzednią, chociaż toczy się ona na głębszym poziomie. Jest to historia oddania się Prawdzie i Dobru, zapisywana każdym bezinteresownym czynem, jak choćby gestem

⁴² Na ten temat por. refleksję poetycką T.S. Eliota w: *Morderstwo w katedrze*, Warszawa 1988, oraz K. Wojtyły w: *Stanisław*, „Znak” 31(1979) nr 7–8, s. 627–630.

⁴³ Na temat całej problematyki królewskości zob. K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Paryż 1980, zwłaszcza rozdz. XVI.

matki karmiącej dziecko, czy też gestem siewcy świadomego, że to nie on będzie zbierał plony. Życie narodu składa się z milionów istnień ludzkich wykazujących tę bezinteresowność i nie żyjących dla siebie samych. Oczywiście, ci sami ludzie uczestniczą w historii władzy, są istotami cielesnymi, a więc często ulegają złu. Zło uczestniczy w budowaniu historii w sposób tylko negatywny – przerywając jej bieg, zwalniając tempo jej rozwoju.

W kulturze ludowej Matka Boża, Maryja, jest symbolem tej bezinteresowności i ofiarności. Pobożność ludowa, często deprecjonowana przez krytykę religii, ma w rzeczywistości głęboki sens filozoficzny. Całkowita gotowość do przyjęcia postawy posłuszeństwa prawdzie, gotowość przynależenia – w miłości – do konkretnej wspólnoty ludzkiej, jest sposobem osiągnięcia autentycznej wolności. Mocą tego posłuszeństwa (które stoi w opozycji do wszystkiego, co jest właśnie sposobem istnienia władających „jako panów świata”) Maryja staje się symbolem królewskości, znakiem obecności tego Pana, „któremu służyć znaczy królować”.

Nie jest przypadkiem, że „model człowieka” zdolnego do walki o uznanie prawa do budowania historii Ojczyzny w zależności od Nieskończonego i od Dobra, „model człowieka”, który walczy o uznanie suwerenności Narodu poprzez kulturę, jest „modelem człowieka” naznaczonego głęboką pobożnością maryjną. Sprawa ta, nie przekreślając sensu teologicznego i religijnego, posiada także sens jak najbardziej filozoficzny: żaden naród nie może być wolny, jeżeli utraci żywy zmysł przynależenia – w miłości – do rzeczywistości większej od siebie, a stanowiącej dopełnienie prawdziwej wolności i znajdującej w Maryi swój pierwowzór, archetyp oraz wymowne świadectwo.

Tłum. *Karol Klauza*
Urszula Kozłowska SJK