

Rocco BUTTIGLIONE  
Jarosław MERECKI SDS

## EUROPA JAKO POJĘCIE FILOZOFICZNE Część druga<sup>1</sup>

*Wraz z chrześcijaństwem pojawia się [...] nie tylko nowa idea wolności, lecz jednocześnie nowa idea struktury osoby – osoby, która jest otwarta na innych ludzi w taki sposób, że drugi człowiek nie jest już rozumiany jako ograniczenie mojej wolności, lecz jako warunek jej urzeczywistnienia. Ta nowa idea struktury osoby stanie się napędową siłą europejskiej historii. [...] Jednak to nowe pojmowanie osoby może zostać zrozumiane [...] jedynie wraz z inną podstawową nauką chrześcijańską, tj. nauką o grzechu pierworodnym.*

### CHRZEŚCIJAŃSTWO I EUROPA

Aby adekwatnie ocenić rolę chrześcijaństwa w tworzeniu się świadomości europejskiej, trzeba najpierw poddać analizie istotę chrześcijaństwa. Nie jest to w tym miejscu możliwe – podjęcie takiego tematu wymagałoby napisania osobnego traktatu. Musimy zatem ograniczyć się do wyводу, który z jednej strony przedstawi główne cechy chrześcijaństwa jako czynnika kulturotwórczego, z drugiej zaś wyjaśni, dlaczego kulturowych konsekwencji takiego wydarzenia, jakim jest chrześcijaństwo, nie można utożsamiać z jego istotą, lub przynajmniej – że taka identyfikacja byłaby bardzo problematyczna.

Czym jest chrześcijaństwo? Samo chrześcijaństwo rozumie siebie jako wydarzenie, a nie jako filozoficzną doktrynę. Wydarzenie jest faktem: to, co się wydarza, nie jest wnioskiem, który za pomocą ścisłych reguł dowodzenia może zostać wyprowadzony z jakiejś teorii.

Podczas rządów cesarza Tyberiusza pewien człowiek w Palestynie twierdził, że jest Synem Bożym. Twierdził, że przez Niego mają zostać wypełnione wszystkie obietnice świętych ksiąg narodu żydowskiego. Twierdził ponadto, że przyniesione przez Niego zbawienie ma się rozciągnąć na wszystkie inne ludy i przez Niego wszyscy ludzie mogą uczestniczyć w wewnętrznym życiu Boga.

Taka nauka nie jest filozofią. Filozofia dąży do tego, aby czynić zrozumiałym to, co istnieje. Operuje ogólnymi twierdzeniami i ścisłym wnioskowaniem, które wedle oczywistych reguł przenosi pewność z jednych zdań na inne. To, że pewien człowiek jest Synem Bożym (i to nie w ogólnym sensie, w jakim są nimi wszyscy ludzie stworzeni przez Boga, lecz w całkiem niepowtarzalny sposób, który z natury tylko jemu przynależy), nie może w żadnym wypadku zostać

<sup>1</sup> Część pierwsza ukazała się w poprzednim numerze „Ethosu” 7(1994) nr 28. Omawiano tam pojęcie granic Europy i jej historyczne początki w starożytnej Grecji.



udowodnione na bazie uniwersalnych twierdzeń metafizycznych i reguł logicznych. Wobec Chrystusa filozofia musi z zakłopotaniem milczeć. Wobec takiego zaskakującego faktu ona może co najwyżej pytać: czy jest możliwe, aby Bóg stał się człowiekiem? Ale jedyną odpowiedzią na to pytanie jest wskazanie na niezgłębialną tajemnicę Boga.

Z tego powodu filozofia nie może rozstrzygać o prawdzie Objawienia. Prawdy podane do wierzenia są innej natury niż te, które są przedmiotem filozofii. Są to empiryczne fakty, które w kręgu uczniów Jezusa wzbudziły pewność, że ów człowiek kryje w sobie jakąś wielką tajemnicę, że nie jest tylko człowiekiem jak inni. Jego uczniowie, czyli bezpośredni świadkowie wydarzenia Chrystusa, przekazali nam, iż potrafił On czynić cuda i rozkazywać siłom natury; potrafił czytać w sercu człowieka i zaspokajać jego najgłębsze pragnienia; kochał swoich uczniów aż do bezinteresownego oddania własnego życia, a w krąg tej miłości wciągał także ludzi, którzy według ogólnego mniemania uchodzili za złych i godnych pogardy. Mówił tylko prawdę o sobie samym i o innych, a kiedy w grę wchodziło danie świadectwa prawdzie, nie cofnął się nawet przed narażeniem się na śmierć.

A kiedy umarł i wedle ludzkich miar niczego więcej nie mógł dokonać, jako że śmierć jest znakiem ostatecznej kruchości wszystkich ludzi, Bóg przywrócił Go ze śmierci do życia.

Wydarzenia doprowadziły uczniów do przekonania, że był to człowiek godny wiary. Nie mógł się mylić, ponieważ – jak tego wielokrotnie doświadczyli – pozostawał w całkiem szczególnym związku z prawdą i nie mógł kłamać, ponieważ bezwarunkowo kochał prawdę i innych ludzi. Wobec tego to, co mówił o sobie, musi być prawdą, nawet wtedy, gdy wydaje się to sprzeciwiać codziennemu ludzkiemu doświadczeniu. Jest to oczywiście pewność moralna, a nie pewność teoretyczna. Nie ma ona żadnych cech apodyktyczności – było tak, jak o tym nas informują bezpośredni świadkowie, ponieważ tak się zdarzyło, a nie ponieważ inaczej być nie może<sup>2</sup>.

Dlatego wiara wymaga ludzkiej decyzji, która opiera się na zaufaniu do tych, którzy byli bezpośrednimi świadkami wydarzenia. Akceptację wiary można by porównać do przyjęcia wyznania miłości – dla zdania: „kocham cię” nie da się znaleźć żadnego wystarczającego apriorycznego uzasadnienia. Akt akceptacji takiego zdania musi zawsze jednocześnie współzakładać akt zaufania do tego, kto to zdanie wypowiada. To właśnie mamy na myśli, kiedy mówimy, że chrześcijaństwo jest przede wszystkim wydarzeniem, a nie doktryną – a tym bardziej nie jakąś filozoficzną teorią.

Wiarygodność chrześcijaństwa opiera się na świadectwie i świadkach, którzy w swoim życiu odzwierciedlają wydarzenie Chrystusa i czynią je wciąż na nowo godnym wiary. Jeszcze bardziej wiarygodność ta opiera się na wspólnym

<sup>2</sup> Por. T. Styczeń SDS, *Bezradność świadka*, „Ethos” 7(1994) nr 28, s. 15-23.



świadectwie całego Kościoła – na jego ciągle odnawianej przez sakramenty świętości. Oczywiście, świadectwo to można przyjąć lub odrzucić. W obu przypadkach jednak przyjęcie lub odrzucenie wiary nie zależy od spekulacji filozoficznej, lecz wyłącznie od osobistego doświadczenia i decyzji.

Nie chcemy tu jednak wchodzić w rozważania nad istotą chrześcijaństwa – istoty tego wydarzenia dotykamy tylko pośrednio. Chcemy mówić o chrześcijaństwie z jednego tylko punktu widzenia, a mianowicie jako o wydarzeniu, które odcisnęło się w szczególny sposób na historii Europy.

Jak powiedzieliśmy, chrześcijaństwo ze swej istoty nie jest doktryną, ale wydarzeniem. Wydarzenie to niesie jednak ze sobą pewną określoną doktrynę, refleksja nad wydarzeniem Chrystusa jest źródłem pewnej określonej nauki. Nauka ta pozostawiła swe konsekwencje w dziejach ludzkiej myśli i to one mogą stać się przedmiotem filozoficznego poznania. Ponadto nauka nadała pewną szczególną formę temu, co ludzkie i co stało się znamienne dla historii Europy. To właśnie będzie przedmiotem naszych badań. Musimy tutaj odsunąć na bok pytanie, czy nauka ta zawdzięcza swoje pochodzenie wyłącznie Boskiemu Objawieniu, czy też pozostaje ona w zasadzie w ramach wrodzonych zdolności ludzkiego rozumu. Wielu próbowało charakteryzować oryginalność chrześcijaństwa w zakresie etyki twierdząc, że to albo inne przykazania, albo inne wartości odróżniają istotnie chrześcijaństwo od pozostałych, czysto ludzkich etyk. W świetle najnowszych badań próby takie wydają się mało przekonujące. Podobieństwa między chrześcijańską a sokratejską nauką moralną są uderzające. Nawet przykazanie miłości znajdzie swych przodków, jeśli nie u Sokratesa, to na pewno u faryzeuszów. Nawiasem mówiąc, faryzeusze byliby zapewne dziś podziwiani jako przedstawiciele prawdopodobnie najczystszej nauki etycznej w ludzkiej historii, gdyby tylko nie zostali tak ostro napiętnowani przez Chrystusa. Kto zresztą starannie czyta zarzuty stawiane im przez Chrystusa, zauważy od razu, że są one skierowane nie przeciw nauce, lecz przeciw wewnętrznej postawie i rzeczywistemu zachowaniu faryzeuszów. Faryzeusze są ludźmi prawa i, z pewnymi wyjątkami, bardzo dobrze je znają i rozumieją. To, co jest im obce, to poczucie bezowocności ludzkich dążeń do doskonałego sprostania wymaganiom prawa.

Natomiast z wyraźnej świadomości ułomności ludzkiej natury wypływa pragnienie, by Bóg nas zbawił – nie tylko dlatego, że jesteśmy słabi, lecz dlatego, że bez Niego jesteśmy źli i zepsuci. Moralność chrześcijańska różni się od etyki faryzeuszów tą wewnętrzną postawą, a nie pozytywną treścią etycznych norm.

Różnica dotyczy więc nie tyle treści moralności, ile jej formy. Inaczej mówiąc: dotyczy ona antropologicznych założeń etyki. W tym miejscu musimy powiedzieć kilka słów o pojęciu osoby. Pojęcie to należy dziś do filozofii i wielu filozofów, którzy nie utożsamiają się z chrześcijaństwem, określa siebie jednak (i to nie bez racji) mianem personalistów. Pochodzenia tego pojęcia



należy jednak szukać w teologii Wcielenia i Trójcy Świętej. Pierwsi chrześcijanie stanęli przed tajemnicą paradoksalnego – z ludzkiego punktu widzenia – sposobu, w jaki Jezus mówił o swoim stosunku do Ojca i Ducha Świętego. Z jednej strony osoby te nie są tymi samymi osobami i pozwalają się jasno od siebie odróżnić; z drugiej strony są jednak jednym i tym samym, tak że na przykład, kto widzi Jezusa, widzi jednocześnie Ojca. Co to może znaczyć? Pojęcie osoby stworzono właśnie po to, aby tę tajemnicę – tak daleko, jak jest to tylko możliwe – wytłumaczyć. Osoba jest istotą, która istnieje w sobie i dlatego jest autonomicznym podmiotem. Niemniej jednak, jest ona równocześnie konstytuowana przez relację do kogoś innego, tak że nie można jej zrozumieć poza tym związkiem. Pewne podobieństwo można by tu znaleźć w wielkiej ludzkiej miłości, na przykład między mężczyzną a kobietą albo matką a nie narodzonym dzieckiem. „Jestem sobą tylko w twojej miłości – może powiedzieć ukochany – i gdybyś ty mnie nie kochała, nie istniałbym i moja istota zmieniałaby się. Dlatego jestem tobą, nie mam woli, która nie jest twoją wolą, i ciała, które nie byłoby jednocześnie twoim ciałem”.

W ludzkiej miłości jest to oczywiście przesada, która wyraża prawdę psychologiczną, lecz nie prawdę ontyczną. U Boskich Osób jest to ontyczna substancja ich bytu. Kiedy chrześcijanie mówią, iż Bóg jest miłością, to w grę wchodzi tu coś dużo większego niż zwykły sentymentalizm. Jest to określenie formy bytu, dla której oddanie się innemu konstytuuje zarazem własny byt. Pojęcie osoby ma przede wszystkim wyjaśnić związek Chrystusa z Ojcem i Duchem Świętym. Ta myśl odniesiona została jednak również do związku Jezusa z Jego uczniami. Według św. Jana są oni „jednym” tylko w miłości; Chrystus jest winnym krzewem, a uczniowie latoroślami. Każdy uczeń zachowuje autonomię własnego bytu, ma też jednak udział wraz z innymi w bycie Chrystusa. Każdy uznaje Chrystusa za najgłębszą prawdę własnego życia i poprzez to jest w najbardziej intymny sposób zjednoczony również z wszystkimi innymi. Jest to właśnie tajemnica chrześcijańskiej communio. Ma ona dwa ściśle związane ze sobą wymiary. Z jednej strony uczniowie są przez Jezusa Chrystusa złączeni między sobą w jedną rzeczywistość (którą w teologii określa się jako ciało Chrystusa – *corpus Christi*). Z drugiej strony zostają oni przez Chrystusa wprowadzeni w wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Tak jak Chrystus, i przez Jego pośrednictwo, przeżywają oni pełne oddanie Bogu Ojcu i przez miłość Boga zostają na nowo ukonstytuowani we własnym bycie. To jest właśnie nowe stworzenie, które jest w stanie przekroczyć każde oddalenie, również takie, którego żaden czysto ludzki wysiłek – także moralna doskonałość – nie może usunąć. To nie jest już sprawa sprawiedliwości, lecz pełne wdzięczności przyjęcie miłości Boga – miłości, która nie jest niczym innym, jak tą Miłością, którą jest sam Bóg.

Naszkicowaliśmy bardzo krótko i pobieżnie teologiczną naukę o Trójcy Świętej i chrześcijańskiej communio, aby móc prześledzić historyczny proces, poprzez który wprowadzone zostało do filozofii pojęcie osoby.



Jeśli człowiek uczestniczy w miłości Chrystusa w opisany wyżej sposób, to znaczy, że wyposażenie jego własnej natury czyni go zdolnym do takiej miłości. Znaczy to zatem, że w samą naturę człowieka wpisana jest możliwość takiego uczestnictwa w życiu Boga. Nawet jeśli teologia twierdzi, że zdolność ta musi zostać wyniesiona na nowy poziom przez łaskę, to jednak właśnie to, co ma zostać wyniesione, musi już istnieć i być do tego wyniesienia w jakiś sposób przyporządkowane<sup>3</sup>. Pytanie, w jaki sposób można podtrzymywać te dwa twierdzenia jednocześnie, tj. twierdzenie o niezbędności łaski i o przyporządkowaniu całej ludzkiej natury do łaski, jest jednym z głównych problemów teologii, którego w tym miejscu nie możemy dalej rozwijać. W każdym razie, jeśli takie przyporządkowanie natury do łaski rzeczywiście istnieje, to może stać się również – przynajmniej do pewnego stopnia – przedmiotem refleksji filozoficznej. Tu właśnie, w tym przyporządkowaniu, można odkryć obraz Boga w człowieku.

Człowiek jest zatem – tak jak Bóg – osobą: łączy w sobie bytową samodzielność i zdolność do istnienia we wspólnocie z innymi. Inaczej mówiąc: człowiek jest niezależną substancją i jednocześnie relacją. Aby zrozumieć, kim jest konkretny człowiek, trzeba go osobiście poznać. Trzeba jednocześnie wniknąć w sieć relacji, przez które jest on do pewnego stopnia konstytuowany: jego rodzinę, jego przyjaciół, szkołę, do której chodził, kulturę jego narodu itd. Każdy człowiek jest – jak powiedział kiedyś B. Shaw – sumą miłości, która została mu podarowana, i nosi w swej duszy piętno innych ludzi, którzy go kochali i którzy pozostawili w jego duszy ślady swej miłości.

Prawda ta była do pewnego stopnia znana już Grekom. U Greków mamy jednak zawsze do czynienia (podobnie zresztą jak w innych kulturach przedchrześcijańskich) z alternatywą: albo człowiek rozumiany jest jako jednostka, albo gubi się w kosmosie, w bycie jako takim; albo mamy jasną różnicę między tym, co ludzkie, i tym, co boskie, albo niejasną identyfikację obydwu, a wówczas człowiek rozumiany jest tylko jako część całości i tym samym zanika wyjątkowość każdej osoby. Chrześcijaństwo podkreśla oba te momenty jednocześnie, a przed filozofią stawia zadanie, aby owo ich jednoczesne istnienie racjonalnie wytłumaczyła<sup>4</sup>.

Osoba żyje relacją z Bogiem, który jako Stwórca obdarował ją istnieniem. Jest to pierwsza, konstytutywna miłość i pierwsza, konstytutywna relacja. Osoba pozostaje też w relacji do innych miłości – miłości, które jej nie stwarzają, które jednak udoskonalają – bądź niszczą – to pierwsze stworzenie. Są to związki z miłością innych ludzi.

<sup>3</sup> Zob. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965.

<sup>4</sup> Warto tu zwrócić uwagę na podjętą przez J. Seiferta próbę reinterpretacji klasycznej metafizyki poprzez uznanie w osobie szczytowego wyrazu bytu. Zob. J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano 1989.



Z tej pierwszej relacji – relacji z miłością Boga – powstaje osoba jako podmiot i dlatego jest to relacja pierwotna. Pozostałe związki są wtórne i dodają osobie określone doskonałości, nie stwarzając, lecz tylko pomagając aktualizować się i urzeczywistniać potencjalnościom, które zostały udzielone podmiotowi w akcie stworzenia. Stwierdzenie, że jednostka tylko razem z innymi może w pełni urzeczywistniać własną naturę, zmienia do głębi klasyczne pojęcie człowieka i jednocześnie pojęcie wolności. Wolność znajduje w miłości własną pełnię, a miłość jest ze swej strony spełnieniem wolności. Jedyną odpowiednią postawą wobec osoby jest miłość, poprzez którą dopiero zostaje urzeczywistnione najgłębsze przeznaczenie wszystkich, którzy w miłości – poprzez akt stworzenia – mają swój udział.

Jeśli jedynie właściwą postawą wobec osoby jest miłość i jeśli miłość jest wewnętrzną decyzją osoby, to wolność musi być pojęta jako ogólna cecha tego, co ludzkie. Inaczej mówiąc, miłość, w której człowiek spełnia swe przeznaczenie, zakłada wolność.

Wraz z chrześcijaństwem pojawia się zatem – należy to jeszcze raz uwypuklić – nie tylko nowa idea wolności, lecz jednocześnie nowa idea struktury osoby – osoby, która jest otwarta na innych ludzi w taki sposób, że drugi człowiek nie jest już ograniczenie mojej wolności, lecz jako warunek jej urzeczywistnienia.

Ta nowa idea struktury osoby stanie się napędową siłą europejskiej historii. Trzeba jednak równocześnie podkreślić, że to nowe pojmowanie osoby może zostać zrozumiane w jego autentycznym znaczeniu jedynie wraz z inną podstawową nauką chrześcijańską, tj. nauką o grzechu pierworodnym. Co to znaczy? Znaczy to, że człowiekowi brakuje siły, aby doskonale zrealizować swą potencjalność do miłości i do wspólnego życia w komunii z innymi. Może to uczynić tylko przy pomocy łaski; tylko przez udział w wydarzeniu Chrystusa człowiek jest w stanie stać się tym, czym jest i czym być powinien. Niewystarczalność ludzkich wysiłków, aby zawarty w chrześcijańskiej wizji człowieka ideał w pełni zrealizować, nie powinna być przyczyną zniechęcenia bądź podawania w wątpliwość prawdziwości ideału. Dowodzi ona tylko prawdziwości tego, co Jezus powiedział swoim uczniom: „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). Dlatego chrześcijanin jest w stanie znieść rozdźwięk między ideałem a rzeczywistością i własnej grzeszności nie traktować jako argumentu przeciw możliwości pełnego urzeczywistnienia ludzkiego przeznaczenia<sup>5</sup>.

## ŚREDNIOWIECZNE CESARSTWO A NOWOŻYTNE PAŃSTWO

Opisaliśmy w wielkim skrócie powstanie średniowiecznej Europy. Europa była innym imieniem dla *respublica christianorum*, która stopniowo rozsze-

<sup>5</sup> Por. J. Merecki SDS, *W obronie utopii*, „Znak” 46(1994) nr 8, s. 132-136.



rzała się, włączając w swe granice Germanów i Słowian. Pojęcie „*respublica christianorum*” odnosi się do politycznego wymiaru wspólnoty chrześcijan. Wszyscy chrześcijanie należą do jednej wspólnoty, ta zaś organizuje się na dwa sposoby. Ze względu na cel nadprzyrodzony – osiągnięcie życia wiecznego – chrześcijanie przynależą do wspólnoty Kościoła; ze względu na cel doczesny – dobre życie na ziemi – organizują się jako cesarstwo albo jako republika. Ta polityczna organizacja nie przypisuje sobie jednak cechy suwerenności. Nowoczesne pojęcie suwerenności jest obce mentalności średniowiecza<sup>6</sup>. W pełni suwerenny jest tylko Bóg: wszystkie inne ziemskie i niebieskie moce muszą uznać jakąś wyższą od nich instancję. Dlatego też średniowieczna *respublica* nie jest państwem w nowożytnym sensie tego słowa. Ponieważ zaś suwerenność w nowoczesnym sensie wiąże się z pojęciem państwa, dlatego można nie tylko powiedzieć, że *respublica* nie jest państwem, lecz również, że w średniowieczu w ogóle nie istnieją państwa. Każda wspólnota – według ówczesnego rozumienia społeczeństwa – posiada pewien zasób władzy, praw i możliwości decydowania o sobie. Każda większa wspólnota składa się z innych mniejszych wspólnot i jest jednocześnie włączona w inną większą wspólnotę, tak że łańcuch wspólnot rozciąga się od najmniejszej rodziny aż do całego cesarstwa. Żadna z tych wspólnot nie posiada bezwzględnej przewagi w tym sensie, że może ona znieść prawa wspólnoty jej podległej. Prawa małych wspólnot nie są wyprowadzane z praw większych wspólnot, lecz są od nich całkowicie niezależne. Dlatego cesarstwo nie ma żadnego prawa mieszać się w wewnętrzne sprawy mniejszych wspólnot politycznych. Nie ma też prawa zmuszać ich do uczestnictwa w wojnach, które służą jego własnym celom. Nie znaczy to jednak wcale, że cesarstwo było tylko pustą nazwą. Jego funkcją było zapobieganie wojnom poprzez arbitraż oraz obrona wolności całego ludu chrześcijańskiego przed napadami z zewnątrz. Politycznym zadaniem cesarstwa była obrona pokoju tak przez zapobieganie wewnętrznym podziałom, jak i przez obronę przed atakami obcych, bez naruszania jednak wewnętrznej wolności ludów. Konieczne do tego środki musiały jednak zostać dostarczone każdorazowo przez wolny akt zgromadzenia ludu. Jasne jest, że taka prawna struktura nie jest państwem, ponieważ nie może bezpośrednio zobowiązywać obywateli, a zakres jej kompetencji zostaje określony nie przez wolę suwerena, ale przez prawo, któremu on również podlega. Jest też jasne, że żadna mniejsza, włączona w cesarstwo wspólnota, a tym bardziej księstwo czy naród, nie może być rozumiana jako państwo we współczesnym sensie tego słowa. Żadna z owych wspólnot nie dysponuje prawem do prowadzenia wojny. Może ona wprowadzić – w obronie własnych praw – podejmować działania militarne, powinna jednak jednocześnie prosić cesarza o arbitraż i podporządkować się

<sup>6</sup> Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993.



temu arbitrażowi. Głównym zatem środkiem rozstrzygania sporów nie jest wojna, lecz arbitraż.

To, co zostało tu pobieżnie opisane, to zorganizowana społeczność bez państwa, tzn. bez ostatecznej struktury, której podporządkowane są wszelkie inne społeczności i która dlatego właśnie jest suwerenna. Gdy uprzytomnimy sobie strukturę tej średniowiecznej budowli, wówczas bez wątpienia łatwiej zrozumiemy, dlaczego w owym czasie nikt nie kwestionował prawomocności pojęcia prawa natury, podczas gdy w naszych czasach tak często stawia się je pod znakiem zapytania. Najwyższe prawo obowiązujące w tym systemie nie mogło być pojęte jako rozkaz ludzkiego autorytetu, ponieważ żadna ludzka instancja nie posiada ostatecznej władzy ani ostatecznego uprawnienia, aby takie prawo formułować. Bez idei suwerena, który z aktu własnej woli wypro-wadza całą treść ustawodawstwa, pozytywizm prawny staje się absolutnie niemożliwy. Aby usprawiedliwić podstawową normę tego systemu, trzeba zawsze wracać do „natury rzeczy” albo do prawa natury.

Jednolita struktura *respublica christianorum* zaczęła się rozpadać, gdy królowie nie chcieli przyjąć arbitrażu w kwestiach spornych i ogłosili wojnę jako *ultima ratio regum* (ostateczny argument królów). Ostateczny rozkład dokonuje się zaś wówczas, gdy w XVI stuleciu jedno z chrześcijańskich królestw odmówiło udzielenia pomocy innemu, zaatakowanemu przez Turków, a nawet sprzymierzyło się z nimi.

Na marginesie warto dodać, że wspomniana wyżej idea prawa natury pozostawała przez całą nowożytność raczej w cieniu – jego ważność uznawano co najwyżej w dziedzinie prawa międzynarodowego i prawa kanonicznego. Szczególnie w tym ostatnim przypadku nie można było nie przyznać, że istnieje ostateczny Prawodawca, będący źródłem całej treści prawa. Dziś wydaje się, że stosunek do idei prawa naturalnego istotnie się zmienia. Próba organizacji międzynarodowej wspólnoty państw w celu przeszkodzenia wybuchom wojen w przyszłości doprowadziła do znacznego wzmocnienia prawa międzynarodowego i do rozszerzenia zakresu jego obowiązywania. Wiąże się z tym fakt, że w wielu wypadkach coraz trudniej będzie uzasadnić moc wiążącą prawa międzynarodowego jedynie przez powołanie się na układy międzypaństwowe. Zasady tego prawa będą coraz częściej uznawane za bezwarunkowe i stosowane niezależnie od tego, czy ustawodawstwo poszczególnych państw uznaje je za wiążące, jak to było na przykład w przypadku przestępców wojennych w procesie norymberskim.

Sprawa ta okaże się jeszcze pilniejsza w miarę postępowania procesu jednoczenia się Europy. Dzisiejsze państwa rozumieją dobrze, że integracja nie jest możliwa bez ich rezygnacji z suwerenności. Twierdzi się co prawda, że integracja ta ograniczy tylko część ich suwerenności, ale twierdzenie to stoi w gruncie rzeczy w sprzeczności z nowożytną ideą suwerenności i nie jest niczym innym, jak swoistą racjonalizacją. Suwerenność jest ze swej istoty



niepodzielna; jeśli zostaje częściowo poświęcona, to wówczas państwo nie posiada już możliwości ostatecznego i bezwarunkowego decydowania, a to znaczy, iż suwerenność przestała istnieć.

Kiedy współczesne państwa europejskie rezygnują z suwerenności, to wyrażają zarazem obawę, że w ten sposób przekazują ją nowemu, potężniejszemu państwu europejskiemu. Kiedy podkreślają, że rezygnują tylko z części swojej suwerenności, to mają rację o tyle, że w wyniku tego procesu nie powinno powstać żadne większe suwerenne państwo, któremu zostaną podporządkowane dotychczas istniejące państwa. Rezygnując ze swej suwerenności dzisiejsze państwa chcą pozostać niezależnymi. Nowa europejska budowla powinna zatem dysponować ograniczoną i jasno określoną władzą. W pewnych dziedzinach i pod pewnym względem powinna ona być w stanie wymusić na poszczególnych państwach realizację swych postanowień, ale tylko w ramach ściśle oznaczonych kompetencji i zgodnie z prawem. Suwerenność państwa powinna się niejako wewnętrznie rozdzielić, tak że ani poszczególne państwa, ani nowe europejskie państwo nie będzie w stanie występować jako suweren. Ten stan rzeczy prowadzi nas w pewnym sensie z powrotem do sytuacji politycznej i struktury prawnej, która panowała w średniowieczu. Musimy uzasadnić istnienie prawa, którego racją nie jest sama suwerenność państwa.

Ten stan rzeczy potwierdza przypuszczenie, że albo Europa znowu odnajdzie swe chrześcijańskie korzenie, albo nie będzie w stanie uczynić decydującego kroku naprzód. Ważne jest, aby bez zbędnej retoryki spróbować zrozumieć prawdziwe znaczenie tego twierdzenia. Kiedy to zrobimy, to od razu stanie się jasne, jak problematyczne i trudne do urzeczywistnienia jest zadanie utworzenia nowej politycznej organizacji państw europejskich.

W grę wchodzi tu bowiem nowożytna idea państwowości. Obecne państwa europejskie nie mają chrześcijańskich korzeni i wcale ich nie potrzebują. Wszystkie powstały przez zaprzeczenie średniowiecznego ideału jedności Europy i przez zastąpienie go ideą suwerenności państwowej. Prawo znajduje tu swe ostateczne ugruntowanie w woli suwerena. To on określa, co posiada moc wiążącą, a jego decyzja wpływa ostatecznie nie z ogólnych racjonalnych kryteriów dobra wspólnego, lecz z przewagi jego władzy: stat pro ratione voluntas (wola w miejsce rozumu). Filozofia polityczna próbowała wciąż na nowo przypominać ideę, że to rozum jest istotą państwa. Tak jest na przykład u Hegla: państwo jest urzeczywistnieniem Idei (rozumu) na ziemi. Próby te musiały jednak zadowolić się uzasadnieniem formalnej racjonalności państwa. Uzasadnienie to sprowadza się ostatecznie do tego, że rozumnie jest być posłusznym prawu stanowionemu przez państwo, ponieważ i tak dysponuje ono środkami, aby pokonać sprzeciw jednostki. Ale przez to w żadnym razie nie zostało dowiedzione, że materialna treść prawa państwowego jest rozumna.

Formalna rozumność państwa znaczy tylko tyle, że nierozumnie jest sprzeciwiać się przeważającej sile. Niezależnie od tego, czy jest tak rzeczywiście, nie



dowodzi to w żadnym razie, że treść prawa państwowego odpowiada ludzkiemu rozumowi. Dlatego formalna rozumność państwa opiera się na jego suwerenności, a nie odwrotnie. Państwo jest rozumne, bo jest suwerenne, dokładnie tak jak to wyraża zdanie „stat pro ratione voluntas”. Żadna wartość, żadna filozofia, żadna religia nie stoi u podstaw i nie uzasadnia wspólnoty politycznej. Opiera się ona na samej sobie, na własnej politycznej sile i nie potrzebuje żadnego dalszego uzasadnienia. To dlatego właśnie twierdzimy, że współczesne państwa nie mają chrześcijańskich korzeni.

Możemy wprawdzie – przez analizę socjologiczną – stwierdzić, że życie społeczne przeniknięte jest przez zasady chrześcijańskie i wartości oraz że pozbawione tych podstaw państwo współczesne nie mogłoby istnieć. Jest to jednak tylko empiryczny stan rzeczy i nie dotyczy istoty nowożytnego państwa jako takiego. Istota nowożytnego państwa wyraża się w tym, że ostateczne pytania o uzasadnienie i usprawiedliwienie państwa rozstrzygane są nie przez wskazanie na obiektywne wartości i zasady, lecz przez powołanie się na państwową wolę, której treść nie jest określana przez żadne niezależne od suwerennej decyzji prawo.

Ta zasada organizacji państw musi upaść wraz z procesem budowania europejskiej jedności. Jeśli państwa nie mogą być już dłużej suwerenne i nie chcą zarazem podporządkować się nowemu, większemu i suwerennemu państwu, to muszą one postawić prawo ponad wolą i temu prawu powierzyć zadanie rozstrzygania nieporozumień pomiędzy różnymi ciałami politycznymi, z których żadne nie jest suwerenne (do suwerenności przynależy bowiem kompetencja rozstrzygania o zakresie własnej kompetencji).

Jednak budowla polityczna, która wyrzekła się suwerenności, potrzebuje nowego uzasadnienia. Suwerenność jest zdolnością do uzasadnienia siebie przez powołanie się na siebie samą. Jest ona politycznym odpowiednikiem metafizycznej aseitas, właściwości, która ostatecznie przynależy tylko Bogu – to On nie potrzebuje żadnego dalszego uzasadnienia. Stare państwa europejskie nie potrzebowały żadnego filozoficznego uzasadnienia. Nowe europejskie państwo natomiast (choć ściśle biorąc nowa europejska budowla nie jest państwem w nowożytnym sensie tego słowa) potrzebuje takiego uzasadnienia. I nawet jeśli można wysunąć wiele zarzutów przeciw uzasadnieniu chrześcijańskiemu, to faktem jest, że nie pojawiło się jak dotąd żadne inne.

Zanim przyjrzymy się bliżej temu uzasadnieniu, musimy sobie jednak postawić pytanie o powód upadku średniowiecznej Sancta Romana Respublica. W swojej *Filozofii prawa* Hegel twierdzi, że państwo weszło na scenę historii świata dopiero wówczas, gdy Kościół, jako najwłaściwsze uzasadnienie życia społecznego, niezdolny był do wykonania tego zadania z powodu swego wewnętrznego rozbitcia. Reformacja przyczyniła się w sposób decydujący do tego, że oparcie wspólnoty politycznej na religii stało się niemożliwe. Religijna jedność Europy została zniszczona, a wówczas niemożliwe stało się



nadanie polityce uzasadnienia religijnego. Religia staje się raczej – szczególnie w czasie wojen religijnych – powszechną przyczyną sporów między obywatelami, które skutecznie rozwiązać można było tylko wówczas, gdy państwo lub absolutny król narzucił innym własną wolę bez uwzględnienia religijnych różnic między nimi. Zasada „*cuius regio, eius religio*” jest wyrazem pierwszeństwa władzy politycznej przed religijną troską o prawdę. Wydawało się jednak wówczas, iż jest to jedyna możliwość zakończenia kłótni religijnych i umożliwienia życia w pokoju. U początku kryzysu znajduje się zatem grzech chrześcijan, tj. rozpad jedności Kościoła, której pragnął Chrystus, i wzajemne prześladowania. Podjęta została wówczas próba ratowania kulturowej jedności kontynentu przez odwołanie się do filozofii. Wydawało się, że – pomimo różnic konfesyjnych – możliwe będzie znalezienie takiej filozofii, która wystarczy do rozstrzygania spraw świeckich i która będzie wspólna nie tylko wszystkim chrześcijanom, lecz także wszystkim rozumnym ludziom. Ostatecznie jednak próba ta nie powiodła się, ponieważ jedyne uzasadnienie, które filozofia była w stanie wytworzyć, było natury czysto formalnej (to, które przedstawiśmy powyżej). W końcu nie tylko teologia, ale i filozofia zrezygnowała z realizacji tego zdania. Bankructwo filozofii było być może nie do uniknięcia, jako że powstaje ona zawsze na tle pewnego religijnego horyzontu i dlatego z trudem tylko nadaje się do łagodzenia religijnych przeciwieństw, szczególnie w przypadku, kiedy podstawą podziałów religijnych są właśnie różnice przekonań co do natury rozumu. Reformacja nie chciała uznać istnienia autonomicznego poznania prawdy poza wiarą i oczywiście nie uznawała żadnego prawa natury. Na polu polityki skłania się ku ekstremalnemu augustynizmowi i woluntaryzmowi, które polityczną organizację społeczeństwa traktują wyłącznie jako konsekwencję grzechu i jednocześnie środek zapobiegania jego skutkom. Nieograniczona samowola państwa uznana została za zło mniejsze od nie kończącego się rozbijania życia społecznego przez samowolę prywatną.

Kiedy wola stała się ostatecznie zasadą organizacji życia społeczno-politycznego w państwach reformacji oraz we Francji kardynała Richelieu, wówczas proces dopasowywania się do tego modelu wszystkich innych państw nastąpił niejako samorzutnie. Zakres władzy nowych państw stał się o wiele większy niż kompetencje wcześniejszych organizacji politycznych. Państwo może teraz mobilizować całe bogactwo narodu, aby przeprowadzić własną strategię polityczną. Nie wielkość obszaru, nie waleczność rycerzy, ale miara centralizacji określa rangę danego narodu między mocarstwami od XVI stulecia. Natomiast niemiecki Reich i polska Rzeczypospolita, które nie potrafiły podążyć za tym procesem, musiały ulec rozpadowi.

Wyprzedzając nieco nasze późniejsze rozważania zauważmy już w tym miejscu, że zbudowane na woli państwo doprowadziło ostatecznie do obydwu wojen światowych. Dlaczego tak się stało? Ponieważ państwo takie nie może na dłuższą metę pogodzić się z istnieniem żadnego innego państwa. Wojna jest



koniecznym rozwiązaniem wszystkich sprzeczności, które powstają między wieloma absolutnymi wolami ucieleśnionymi przez wiele państw. Jak słusznie zauważył filozof faszyzmu G. Gentile, współczesne państwo może być ze swej istoty tylko jedno i empiryczna różnorodność państw musi zostać zniesiona przez wojnę. Po drugiej wojnie światowej pozostają w gruncie rzeczy tylko dwa państwa, ponieważ tylko mocarstwo jest państwem w nowożytnym sensie tego słowa. Wszystkie inne państwa żyją z łaski jednego albo drugiego mocarstwa lub zachowują tylko pozorną niepodległość wykorzystując nisze, na powstanie których pozwala równowaga sił. Natomiast po wynalezieniu bomby atomowej, tj. środka absolutnego zniszczenia, nawet supermocarstwa nie mogą swobodnie wykorzystywać posiadanej siły, aby przeprowadzić swoją wolę lub rozstrzygnąć konflikt na własną korzyść. Państwa europejskie, aby obronić własną niepodległość, muszą zrezygnować z suwerenności. Wtedy to – w latach pięćdziesiątych – rozpoczyna się proces ekonomicznego i politycznego jednoczenia Europy. Wraz z załamaniem się komunizmu staje się jeszcze bardziej oczywiste, że współistnienie państw i narodów wymaga nowej zasady organizacji, której nie zapewni przestarzała idea suwerenności. To nie wola, lecz rozum powinien regulować wzajemne stosunki wolnych ludzi i narodów. Czy – i wedle jakich zasad – jest to jednak nadal możliwe?

## CZAS REWOLUCJI I TOTALITARYZMÓW

Podział religijny naruszył podstawy europejskiego życia politycznego. Postawił on pod znakiem zapytania podstawy więzi politycznej i dlatego domaga się nowego uzasadnienia wszelkich autorytetów i wszelkich relacji zależności. Dlaczego jeden człowiek ma podporządkować się drugiemu? Co jest podstawą obowiązywalności prawa? Co jest podstawą wewnętrznej jedności narodu czy wewnętrznej jedności Europy?

Średniowieczna odpowiedź na te pytania była dość prosta: Bóg kocha wszystkich ludzi, obraz Boga w człowieku jest podstawą wewnętrznego związku między ludźmi, tak że dobro jednostki może zostać określone tylko w związku z dobrem wszystkich innych ludzi, a dokonuje się to według porządku miłości (*ordo amoris*), który obejmuje najpierw rodzinę, potem ród, naród, a w końcu całą ludzkość. Aż do tego punktu to, co mówi chrześcijaństwo, pokrywa się właściwie z zasadami filozofii stoickiej. Chrześcijaństwo jest jednak bardziej realistyczne, ponieważ nie kwestionuje roli zła w historii. Pierwotna wspólnota ludzi została zraniona przez grzech pierworodny i dlatego w świecie pojawiły konflikty i niesprawiedliwość, które również należą do natury upadłego człowieka. Dopiero dokonane przez Chrystusa odkupienie i łaska dają szansę przywrócenia jedności i uleczenia ran.

Wojny religijne pomiędzy chrześcijanami znacznie osłabiają nadzieję na możliwość przywrócenia jedności na płaszczyźnie polityki. Podczas gdy wiara



powinna podbudowywać i uzupełniać racje pokojowego i sprawiedliwego życia wspólnego, obecnie to właśnie różnice w pojmowaniu wiary są największym zagrożeniem dobra wspólnego. Dopiero na tym tle stanie się dla nas bardziej zrozumiały powód, dla którego jedność wiary była dla ludzi owego czasu tak wielkim politycznym dobrem, że nie cofnęli się oni nawet przed prześladowaniem inaczej myślących ani przed użyciem najstraszniejszych i najbardziej krwawych środków, aby tę jedność zachować.

To właśnie kwestia jedności określa – od XVII stulecia – podstawowy problem filozofii zachodniej. Nadaje ona także nowe znaczenie zagadnieniu niezależności filozofii. Niezależność filozofii nie znaczy już tylko tego, że filozof powinien szukać prawdy w pełnej wolności i z wyłącznym zastosowaniem zasad myślenia racjonalnego. Postulat niezależności filozofii oznacza teraz, że to filozofia powinna dostarczyć wspólnocie politycznej innego niż religijne uzasadnienia.

W tym samym czasie, jako konsekwencja kryzysu religijnego i kulturowego, pojawia się libertynizm. Ta szkoła filozoficzna, która powstaje najpierw we Francji właśnie w czasie kryzysu religijnego, głosi całkowity sceptycyzm. Według libertynów po rozpadzie jedności religijnej nie jest już możliwe żadne uzasadnienie sprawiedliwości i dlatego cały obszar życia społecznego i polityki musi zostać zlaicyzowany i pojęty jedynie jako pole walki wrogich sobie instynktów. Na takiej bazie nie może powstać żadne inne społeczeństwo jak tylko takie, którego uzasadnieniem i racją trwania są siła i podstęp.

Zadaniem filozofii – jako pierwszy podejmie się go Kartezjusz – będzie teraz przezwyciężenie sceptycyzmu bez pomocy wiary.

Na początku wydawało się, że nie będzie trudno sprostać temu zadaniu. Chrześcijanie twierdzili zawsze, że prawdy polityczne i etyczne dostępne są ludzkiemu intelektowi i mogą być odkryte również przez rozum nie oświecony światłem wiary. Skoro zaś już stoicyzm odkrył te prawdy, powinniśmy wrócić do stoicyzmu. Racjonalizm to nic innego, jak nowożytna forma stoicyzmu. Najlepszym tego przykładem jest filozofia kartezjańska. U swego początku racjonalizm chce pozostać programowo neutralny w sporze między katolicyzmem a protestantyzmem. U Kartezjusza można jednak odkryć także drugą, bardziej ukrytą intencję, a mianowicie przyczynienie się do stworzenia podstaw katolickiej reformy<sup>7</sup>. Protestantyzm w swojej wczesnej formie zwraca się przeciw rozumowi i chce postawić ludzi przed wyborem pomiędzy wiarą a światem, który charakteryzuje całkowita dowolność i zwątpienie. Rehabilitacja rozumu musi więc, bez przekraczania granic filozofii, umocnić katolickie stanowisko w sprawie rozumu. Uprawomocnienie rozumu musi jednak nastąpić na bazie nowych nauk i dlatego powinno rozstać się z arystotelizmem.

<sup>7</sup> Por. A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, t. I, *Cartesio*, Bologna 1965.



Z drugiej strony Pascal zarzucił Kartezjuszowi, i zarazem wszelkiemu racjonalizmowi, iż stoi on w sprzeczności z prawdą o ludzkiej naturze oraz zniekształca wiarę chrześcijańską. Według Pascala racjonalizm jest zatem nie tylko filozoficznie fałszywy, ale i szkodliwy religijnie.

Dlaczego? Racjoniści przypisują człowiekowi posiadanie nie zranionej grzechem pierwotnym natury i twierdzą, że może on – prowadzony przez sam rozum – rozpoznać i przyjąć prawdę oraz zrealizować dobro. Rzeczywistość zła pozostała tym samym całkowicie pozbawiona znaczenia, a racjonalistyczna konstrukcja filozoficzna, występując przeciw świadectwu doświadczenia, naraża się na ośmieszenie i wystawia zarazem na ośmieszenie całą filozofię. Kiedy racjonalizm próbuje rozwiązać problem zła, stają przed nim tylko dwie możliwe drogi. Na pierwszą wkroczył najpierw Leibniz, a za nim Hegel. Polega ona na tym, że istnieniu zła zaprzecza się przez skonstruowaną sztucznie teodyceę. Klasyczna teza, że byt w sobie jest dobry, musi zostać tak zreinterpretowana, że dla rzeczywistości zła nie ma miejsca w systemie filozoficznym. Ale w wyniku tej myślowej konstrukcji rzeczywiste zło wcale nie znika i w żadnym wypadku nie przestaje oddziaływać. Wynikiem takiej operacji jest co najwyżej wzbudzenie wątpliwości co do samej tej teorii i filozofii w ogóle. W ten sposób po racjonalistycznej próbie zaprzeczenia istnieniu zła sceptycyzm odżywa jeszcze mocniej.

Inną drogą pójdzie natomiast część francuskiego oświecenia, a później Marks. Świat nie jest wprawdzie rozumny, lecz jest tylko jeszcze nierozumny. Jest on poruszany przez wewnętrzną siłę, która spowoduje zwycięstwo rozumu w jeszcze nie nadeszłej, ale już nadchodzącej fazie historii. Filozoficzna idea rewolucji powstaje właśnie z tej sprzeczności pomiędzy postulatem rozumności ludzkiego świata i doświadczeniem, które zaświadcza, że zło nadal istnieje, a nawet niejednokrotnie ma przewagę nad dobrem. Zło, któremu filozofia nie przyznaje prawa istnienia, musi być zniszczone w dziedzinie empirii.

Te i dalsze konsekwencje racjonalizmu mogą zostać wyprowadzone z twierdzenia Pascala, że Bóg Kartezjusza i racjonalistów dał może pierwszy impuls, który wprowadził świat w ruch, ale w żadnym wypadku nie może pojawić się na świecie jako Zbawiciel. Na tej podstawie staje się również zrozumiały postulatyczny charakter nowożytnego ateizmu. Na przykład u Marksa nie znajdziemy ani dowodu na nieistnienie Boga, ani też dyskusji z tradycyjnymi dowodami na Jego istnienie. Pytanie o Boga zostaje tu odsunięte w cień, ponieważ w myślowym horyzoncie racjonalizmu istnienie lub nieistnienie Boga jest całkowicie obojętne dla sprawy zbawienia człowieka<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Por. A. De I N o c e, *Il problema dell'ateismo. Il concetto dell'ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna 1964.



Jeśli podążymy pierwszą drogą (tj. drogą Leibniza i Hegla), to okaże się, że znajdujemy się w świecie już zbawionym i dramat ziemskiego istnienia jest już rozwiązany. Jeśli natomiast podążymy drugą drogą (tj. drogą Marksa), wówczas w dążeniu do wybawienia ze zła obecnego w historii zdani jesteśmy wyłącznie na naszą historyczną, rewolucyjną działalność. W każdym razie w obu wypadkach znajdujemy się w świecie myślenia postchrześcijańskiego.

Obie formy racjonalizmu wywołały sceptyczną reakcję. Pierwsza zaatakowana została poprzez krytykę moralności mieszczańskiej i napiętnowana jako kołtuństwo i obłuda. Tylko z punktu widzenia bardzo nielicznej mniejszości świat może uchodzić za rozumny. Ci, którzy sprawują władzę, mogą korzystać z istniejącej sytuacji i uznawać ją za rozsądną, aby sprzeciwiać się usprawiedliwionym roszczeniom wyzyskiwanych. Jednak nawet ta szczęśliwa mniejszość wie, że zaprzeczenie istnieniu zła jest kłamstwem, ponieważ także jej członkowie dotykani bywają cierpieniem w ich prywatnym życiu. Muszą jednak trwać w kłamstwie, bo tylko w ten sposób mogą usprawiedliwić swą uprzywilejowaną pozycję.

Druga forma racjonalizmu może najpierw zrobić użytek z tej sceptycznej krytyki, jak to na przykład uczynił marksizm w stosunku do idealizmu. Ta forma racjonalizmu nie musi bowiem koniecznie bronić istniejącego porządku i może go swobodnie krytykować. Zobowiązuje się ona jednak zarazem do stworzenia nowego, lepszego świata, z którego zło zostanie całkowicie wyeliminowane. Kiedy natomiast druga forma racjonalizmu przechodzi od negatywnej krytyki istniejącego społeczeństwa do pozytywnego budowania, wówczas naraża się nieuchronnie na tę samą krytykę, którą kiedyś kierowała przeciw pierwszej formie racjonalizmu. Dokonuje się to stopniowo. Na początku rewolucja usuwa rzeczywiste niesprawiedliwości i niedoskonałości starego społeczeństwa. Nie eliminuje to jednak w żadnym wypadku zła jako takiego. Musi wówczas pojawić się zarzut, że przywódcy rewolucji zlikwidowali tylko skutki zła, jedynie jego „efekty uboczne”. Nie mieli jednak dość odwagi, by rzucić złu frontalne wyzwanie i zniszczyć je u korzeni. Nie byli więc żadnymi rewolucjonistami, lecz tylko reformatorami, którzy chcieli jedynie staremu złu nadać nową formę. Powinni być zatem straceni, aby rewolucję wprowadzić w nową, radykalniejszą fazę. Rewolucja może w ten sposób zniszczyć całą substancję społeczną, nie znajdując korzeni zła. Nie znajduje ich zaś z tego prostego powodu, że są one nie na płaszczyźnie historycznej, lecz metahistorycznej. A kiedy po wielu ofiarach wyczerpuje się rewolucyjna energia, wówczas na nowo wraca sceptycyzm.

Z analizy, którą powyżej przedstawiliśmy, możemy wyciągnąć ważny wniosek: w dobie racjonalizmu filozofia musi ulec upolitycznieniu. Pierwsza forma racjonalizmu jest całkowicie niepolityczna i właśnie dlatego jej polityczny odpowiednik to konserwatyzm (w sensie konserwatyzmu dążącego do zachowania istniejącego układu interesów, a nie konserwatyzmu broniącego nie-



zmiennej hierarchii wartości). Ta forma racjonalizmu usprawiedliwia to, co zastane, to, co było zawsze. Po tej fazie pośredniego oddziaływania politycznego następuje – w drugiej formie racjonalizmu – faza bezpośredniego upolitycznienia filozofii. Tylko przez polityczne działanie filozofia ta może udowodnić słuszność swej tezy, że zło może zniknąć ze świata w wyniku ludzkiej praxis.

Wydaje się jednak mimo wszystko, że racjonalizm nie jest w stanie pokonać sceptycyzmu. Oczywiście, twierdzenie to zachowuje swą ważność tylko wówczas, gdy racjonalizm rozumiemy tak, jak został on tu zdefiniowany, a więc jako filozofię, która dostarcza uzasadnienia życia społecznego bez odwoływania się do religii, Objawienia czy łaski. Racjonalizm zostaje tutaj określony w relacji do polityki i teologii: przez przyjęcie zobowiązania uzasadnienia wspólnoty politycznej i przez zaprzeczenie istnienia grzechu pierworodnego. Pytaniem, na które szukamy odpowiedzi, nie jest więc kwestia autonomii filozofii i jej metody, lecz kwestia jej przydatności do wypełnienia tego nowego zadania politycznego.

Okazuje się, że zazwyczaj sceptycyzm podąża jak cień za racjonalizmem. Każdy wielki racjonalista staje się racjonalistą przez pokonanie pokusy sceptycyzmu, a każdy sceptyk sceptykiem przez rozczarowanie wcześniejszą pewnością. Główną tezą sceptycyzmu XIX-wiecznego nie jest niemożliwość osiągnięcia metafizycznej pewności, lecz niemożliwość rozumowego uzasadnienia życia społecznego. Dlatego do sceptyków zaliczamy też takich myślicieli, którzy wprowadzili uznanie możliwości metafizyki, lecz jest to taka metafizyka, która nie ma żadnych konsekwencji społecznych i politycznych.

Sceptycy oddają społeczeństwo we władanie dowolności. Trzeba tu jednak wprowadzić między nimi pewne rozróżnienie. Jedni działają tylko negatywnie i widzą swoje zadanie w tym, aby ujawniać polityczną obłudę wszelkich pozytywnych konstytucji i poddawać je bezlitosnej krytyce. Ich ideałem wydaje się być stan, w którym każdy człowiek rządzi się według własnego widzimisie i nie podporządkowuje się żadnym normom. Można przyjąć, że logiczną konsekwencją tego sceptycyzmu jest anarchia.

Możliwe jest jednak również wyciągnięcie przeciwnego wniosku. Sceptyk zaprzecza spekulatywnej, ogólnie ważnej prawdzie, ale nie empirycznemu poznaniu tego, co najczęściej się zdarza. Na tej bazie można próbować uzasadniać istnienie państwa w oparciu o naturalne popędy ludzkie. Czynił tak na przykład Hobbes. Jest faktem empirycznym, że ludzie skłonni są cenić własne życie bardzo wysoko i zachowywać je tak długo, jak to tylko możliwe. Nawet jeśli nie istniałby żaden pozytywny powód do zaistnienia politycznej wspólnoty, to jednak przynajmniej negatywnie ludzie powinni znaleźć powód do stworzenia takiej wspólnoty w tym, że dzięki niej otrzymują obronę zarówno przed obcymi, jak i wewnętrznymi zagrożeniami. Ludziom tak dalece zależy na obronie własnego życia, że – aby móc je skutecznie zabezpieczyć – gotowi są



zrezygnować ze wszystkich innych praw<sup>9</sup>. Jest to bardzo bliskie sofistycznemu uzasadnieniu praw z pierwszej księgi *Państwa* Platona. Sceptycyzm nie usuwa zatem wszelkich więzów politycznych, lecz tylko te, które uzasadniane są przez obiektywne racje rozumu, dobro wspólne i wzajemną życzliwość. Pozostaje mu jednak inna możliwość uzasadnienia istnienia wspólnoty politycznej: przez strach i siłę. Słabszy rezygnuje z wolności, aby zachować własne życie. Nie istnieje jednak żaden powód, dla którego ci, którzy dzięki naturze czy sprytwi dysponują większą siłą, mieliby jej nie wykorzystać, aby podporządkować sobie innych ludzi. Wraz z pozytywną formą sceptycyzmu dochodzimy do progu, za którym zaczyna się irracjonalizm. Można by powiedzieć, że irracjonalizm jest sceptycyzmem przychodzącym po racjonalizmie; sceptycyzmem, który nie tylko jak cień podąża za racjonalizmem, lecz twierdzi, że go przewyciężył i dlatego może spełniać także funkcję pozytywną.

Filozofia miała dostarczyć rozumowego uzasadnienia politycznej wspólnoty. To uzasadnienie powinno być tak ogólnie ważne, jak sam rozum. Podobnie jak chrześcijaństwo winno ono też wykraczać poza granice starej Europy. Ogólna ważność chrześcijaństwa była uzasadniona tym, że wszyscy ludzie noszą w sobie obraz Boga. Zasięg uznania tej prawdy był jednak ograniczony, ponieważ nie wszyscy ludzie uznawali Chrystusa za Zbawiciela. Racjonalizm twierdzi, że jego uzasadnienie wspólnoty politycznej ma zasięg, który obejmuje także niechrześcijan, ponieważ wszyscy ludzie posiadają rozum. Irracjonalistyczne uzasadnienie państwa opiera się natomiast w sposób nowy i całkowicie na naturalnych i etnicznych formach wspólnoty.

Przed chrześcijaństwem więź polityczna nie posiadała nigdy charakteru ogólnego. Wspólnota była najczęściej oparta na więzach krwi. Przynależność do tego samego rodu i wypływające stąd wzajemne więzi emocjonalne leżały u podstaw istnienia określonej wspólnoty. Była to zarazem wystarczająca racja przyjaźni ze wszystkimi w obrębie murów miasta oraz nieprzyjaźni wobec wszystkich innych.

Kiedy kosmopolityzm oświecenia okazał się zbyt abstrakcyjny, spróbowano zastąpić go przez nowy nacjonalizm. Krew i realne interesy, których istnienie da się łatwo potwierdzić empirycznie, miały uzasadnić jedność polityczną społeczeństwa.

Idea wolnej ludzkości miała pierwotnie zastąpić Kościół w jego funkcji najwyższego i jednocześnie najobszerniejszego określenia obszaru ludzkiej wspólnoty. Potem rola ta przypadła państwu. To w dziewiętnastym stuleciu powstaje kwestia niemiecka, włoska i austriacka. Przy pisaniu historii dziewiętnastego stulecia bardzo często stawiane jest pytanie: dlaczego Włochy i Niemcy tak późno osiągają narodową jedność w ramach narodowego państwa? Jedno-

<sup>9</sup> Por. T. H o b b e s, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954.



częściej stawia się pytanie: dlaczego istnieje jeszcze Austria jako państwo wielonarodowe? My natomiast chcielibyśmy postawić tu pytanie odwrotne: dlaczego w ogóle pojawia się problem powstania państw narodowych i dlaczego wcześniej Włosi i Niemcy nie wykazywali szczególnego zainteresowania zjednoczeniem się w narodowym państwie?

Odpowiedź na to pytanie – na podstawie przedstawionego zarysu rozwoju ducha europejskiego – nie powinna być trudna. Kiedy Europa była jeszcze jedną, wspólną ojczyzną, wówczas posiadanie przez naród własnego państwa nie było specjalnie ważne. Włochy – jako siedziba papieży – pozostają dłużej niż inne narody przeniknięte duchem katolickiego uniwersalizmu. W podobnej sytuacji były Niemcy, jako siedziba cesarstwa. Narody te pozostały dłużej wierne staremu uniwersalizmowi. Te same racje możemy również przywołać, aby wyjaśnić przypadek Austrii. Ludzie wielu ras, języków i narodowości mogli należeć do tego samego państwa, ponieważ państwo nie było najwyższą podstawą ich tożsamości. Natomiast wraz z triumfem nacjonalizmu w dziewiętnastym stuleciu tylko państwo narodowe uważane jest za ojczyznę, kto zaś nie ma takiego państwa, nie ma też ojczyzny. Rezultatem tego procesu są najpierw wojny różnych nacjonalizmów, a w końcu pierwsza wojna światowa.

Wojny te można by nazwać wojnami religijnymi; oczywiście nie w tym sensie, że u ich podłoża stały konflikty religijne, lecz w tym sensie, że naród utożsamiony został z religią i żaden wzgląd na ogólne prawdy czy wartości nie mógł już zostać postawiony ponad interesami narodowymi. Dlatego wojna musiała być teraz wojną totalną: pierwszą wojną nowej, immanentnej religii politycznej.

\* \* \*

Mieszkaniec kontynentu europejskiego w przedstawionym powyżej wywodzie może bez zastrzeżeń rozpoznać historię swej własnej kultury, nie jest to natomiast równie oczywiste w przypadku Brytyjczyków. Wielka Brytania przeżyła własne dzieje, które mają ścisły związek z dziejami kontynentu, wykazują jednak również pewne specyficzne cechy, które domagają się osobnego potraktowania. Osobliwość ta odzwierciedla się w historii brytyjskiej filozofii lub może tam właśnie ma ona swoje główne korzenie.

Para pojęć: racjonalizm – sceptycyzm dobrze opisuje rozwój filozofii na kontynencie, Wielka Brytania natomiast wychodzi nam naprzeciw ze szczególną filozofią – empiryzmem, który związany jest z równie wyjątkowymi dziejami myśli i praktyki politycznej w tym kraju.

Odpowiedzi na pytanie o miejsce empiryzmu w świadomości europejskiej poświęcimy następną część naszych rozważań.

Tłum. z niemieckiego *Józef Tarnówka SDS*