

MIĘDZY LUDZKĄ SŁABOŚCIĄ I HEROIZMEM

Z profesorem Vittorio POSSENTIM rozmawiają
Tadeusz STYCZEŃ SDS i Jarosław MERECKI SDS

Tadeusz Styczeń SDS: Panie Profesorze! Katolicki Uniwersytet Lubelski gości Pana nie po raz pierwszy. W sierpniu ubiegłego roku wygłaszał Pan tutaj – na zorganizowanym w Lublinie V Światowym Kongresie Filozofów Chrześcijańskich: „Wolność w kulturze współczesnej” – jeden z głównych referatów. W tej chwili znów Pan wygłasza całą ich serię. Osobiście pozostaję pod wrażeniem wykładu, który Pan poświęcił problemowi nihilizmu we współczesnej filozofii ukazując także jego aksjologiczne konsekwencje. Wiadomo mi również o respekcie, jakim Pan darzy filozofię Jacquesa Maritaina, którą i my sobie tu wysoko cenimy. I tak Profesor Vittorio Possenti staje się z gością KUL-u niemal jego bywalcem tuż zza miedzy: z Wenecji... koło Lublina. Ksiądz Jarosław Merecki zresztą, pracownik naszego Instytutu, występuje w tych dniach niemal zawsze u boku Pana jako wykładowcy w roli tłumacza. Sam jednak Instytut Jana Pawła II KUL gości u siebie Pana Profesora po raz pierwszy. Trudno mi przecież w tym oto momencie, kiedy spotykamy się tuż pod portretem, z którego zdaje się do nas uśmiechać Ojciec Święty w Instytucie jego imienia, nie zapytać Pana o pierwszy jego kontakt z osobą obecnego Papieża. Wiemy, że niemal dokładnie dwadzieścia lat temu był Pan jako pracownik naukowy Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie inicjatorem wywiadu z goszczącym u was ówczesnym Kardynałem z Krakowa Karolem Wojtyłą i Kierownikiem Katedry Etyki na KUL, wywiadu na temat etyki społecznej Kościoła. Dziś, po upływie tych dwudziestu lat, interesują nas oczywiście nadal szczegóły tamtego spotkania. Niech one więc będą przedmiotem pierwszego pytania. Lecz w ślad za tym pytaniem chcielibyśmy postawić zaraz drugie i trzecie, owszem, widzę całą ich serię jako scenariusz dla naszej rozmowy. Oto ich przykłady:

Jak Pan widzi teraz i jak dzisiaj ocenia aktualność wówczas podjętych problemów i wówczas proponowanych w rozmowie ich rozwiązań?

Jak Pan widzi zwłaszcza możliwości budowania antropologiczno-etycznych podstaw i szanse kształtowania odpowiednich postaw moralnych – dla skute-

cznego promowania demokracji autentycznie ministerialnej, służebnej, czyli widzącej jedyną rację bytu władzy w państwie i istotną podstawę jego autorytetu w wykonywaniu służby na rzecz dobra wszystkich członków społeczeństwa?

Czy nie uważa Pan, że jest to sprawa w aktualnej sytuacji kulturowej świata tym bardziej godna uwagi i troski, im szerzej i głębiej poszczególne społeczeństwa Zachodu ulegają naporowi ideologii nihilizmu aksjologicznego, utożsamiającego prawo do wolności z prawem do dowolności, aż po nadanie statusu obywatelstwa w demokratycznym państwie jawnej dominacji silniejszych nad słabszymi, gdy tylko potrafią oni wylegitymować stosowaną wobec nich przemoc czysto formalną procedurą państwa demokratycznego, jaką jest zasada większości? Czy legalizacja aborcji nie jest tego tragicznie oczywistym dowodem z przykładu?

Rosnące wpływy tego nihilizmu odnotowujemy dzisiaj ze szczególnym niepokojem w naszym kraju i z troską o jutro Polski i świata, jako że cały fenomen nihilizmu widzimy tu nad Wisłą na tle wielkiej nadziei dnia wczorajszego. Nadzieję tę wzbudziła w nas – jak wiadomo – idea międzyludzkiej solidarności i potężny ruch społeczny (9 milionów ludzi), który w jej imię powstał i rozniecił tę nadzieję nie tylko w samej Polsce, ale i poza nią, rozbudził ją także w krajach o wiekowych tradycjach demokracji na tle przeżywania jej kryzysu. Oto powód, aby pytać: demokracja, ale jaka? Czy nie jest tu klucz do pytania o nadzieję dla świata w dobie „tertio millennio adveniente”?

Gdyby nam czasu starczyło, chciałbym Panu jako etyk etykowi zadać dwa dalsze jeszcze pytania, ściśle zresztą związane z przedmiotem pytań poprzednich, lecz tym razem zahaczających wprost o osobę Maritaina, filozofa, który nie z przypadku stał się przecież inspiratorem wielkiej inicjatywy par excellence politycznej, między innymi jako współtwórca Deklaracji Praw Człowieka. Była to odpowiedź etyka i polityka na wyzwanie świata sprzed pół wieku. Chodziło o „Nigdy więcej!” dla wojny totalitarnej w świecie poprzez próbę podcięcia jej możliwości u samego korzenia: w próbie przyznania wolności człowieka prymatu nad prawdą o człowieku. Otóż Maritain w pierwszym tomie swego ostatniego bodaj dzieła: *La philosophie morale* z roku 1960 wygłasza dwie interesujące tezy. Wiąże z jednej strony z wystąpieniem Sokratesa na arenie dziejów kultury to, co sam nazwał „odkryciem moralności”, z drugiej zaś twierdzi, że fenomen Sokratesa jako „odkrywczy moralności” byłby w dziejach kultury historycznie niemożliwy bez prowokacji, jaką była antropologia, czy raczej antropodoxia, sofistów. I tu biorą początek moje dalsze pytania do Pana Profesora:

Czy Pan nie byłby skłonny widzieć pewnej paraleli natury „historiozoficznej” pomiędzy sytuacją demokracji ateńskiej czasu sofistów i Sokratesa a sytuacją współczesnej nam demokracji, demokracji czasu postmodernistów? Lub nieco inaczej to samo: czy Pan widzi podstawy do tego, by mówić dzisiaj

o potrzebie „powrotu Sokratesa”? A może nawet już o jaskółkach zapowiadających wiosnę odrodzenia moralnego ludzkości, wiosnę kultury miłości i życia po zjawiskach dających podstawę do ostrzeżeń tak mocnych jak Jana Pawła II formuła „kultura śmierci”?

I wreszcie pytanie ostatnie już chyba, ale może poniekąd pierwsze w swej ważności z racji teoretycznej refleksji nad etyką jako rzetelną wiedzą i jej doniosłością dla kultury i polityki:

Czy znacząca – jak sądzę – teza Maritaina z książki *La philosophie morale*, że etykę można i należy budować tylko w oparciu o – wspólne ludziom różnych epok kulturowych – doświadczenie, a mianowicie o doświadczenie powinności moralnej jako *sui generis* datum, które się uobecnia na forum ich sumienia, została dostatecznie zauważona i podjęta przez etyków współczesnych, w tym chrześcijańskich? I czy – w szczególności – sprawa oparcia filozoficznych fundamentów etyki, wtórnie zaś także teologii moralnej, na doświadczeniu, została, zdaniem Pana, w ogóle zauważona przez komentatorów filozoficznego dzieła Karola Wojtyły, antropologa i etyka, autora *Osoby i czynu*, gdzie między innymi została podjęta sprawa powinności moralnej jako „normatywnej mocy prawdy” ujawniającej się w sędzie sumienia, i czy sprawa ta, istotnie ważna dla adekwatnego odczytania moralnego nauczania Jana Pawła II odnośnie do podstaw teologii moralnej, została zauważona i podjęta – zwłaszcza w płaszczyźnie przewyciężenia w niej infiltracji „błędu naturalistycznego” – przez komentatorów encykliki *Veritatis splendor*?

Oczywiście, nie wiemy, czy ograniczony czas pozwoli nam wyczerpująco potraktować wymienione tematy. Chciałbym jednak, by Pan Profesor wiedział, jakie pytania nas tu głównie w Instytucie Jana Pawła II KUL nurtują i jakie w nas w związku z tym wyzwala w naszym gronie obecność Gościa z Wenecji.

Spróbujmy więc przynajmniej zasygnalizować dziś panoramę interesujących nas problemów i dotknąć ich dziś na tyle, na ile to jest możliwe, otwierając perspektywę dla przyszłej ewentualnej wymiany myśli. Zaczniemy może jednak od wspomnianego już na wstępie spotkania Pana Profesora przed dwudziestu laty z Kardynałem Karolem Wojtyłą, Gościem z Krakowa i z Lublina, w Mediolanie, który dla nas jest i pozostanie miastem nocy nawrócenia św. Augustyna. Nocy światła...

Vittorio Possenti: Na początek kilka słów o wywiadzie sprzed prawie dwudziestu lat, jako że było to w roku 1978. Pracowałem wtedy w Uniwersytecie Katolickim w Mediolanie, którego rektorem był wówczas Giuseppe Lazzati. Słuchałem Karola Wojtyły mniej więcej rok wcześniej, w roku 1977, kiedy wygłosił wykład dla profesorów i studentów Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie. Jeśli chodzi o mnie, to już od dłuższego czasu myślałem o niezbyt dobrej sytuacji społecznej nauki Kościoła, nie tylko dlatego, że zazwyczaj była ona odrzucana zarówno przez marksizm, jak i przez kapitalizm, lecz również dlatego, że miała złą prasę w świecie katolickim. W połowie

lat siedemdziesiątych katolicy – przede wszystkim ci, którzy popierali socjalizm – odrzucali większą część społecznej nauki Kościoła, sądząc, że jest ona bezużyteczna, że została przewyżczona przez socjalizm i marksizm. Twierdzili, że społeczna nauka Kościoła jest skazana na nieunikniony zanik, ponieważ jej pojęciowa infrastruktura pochodzi z myśli neoscholastycznej, która – jak utrzymywali – jest już przestarzała. A zatem w samej kulturze katolickiej w Europie zachodniej mieliśmy do czynienia z bardziej lub mniej zdecydowanym odrzuceniem społecznej nauki Kościoła jako elementu uznawanego za ideologiczny, a w każdym razie za niezdolny do kierowania działaniem w nowoczesnych, postindustrialnych społeczeństwach.

To jest właśnie kontekst, w którym postawiłem sobie pytanie, czy nie byłoby możliwe pokazanie atrakcyjności społecznej nauki Kościoła. Byłem wtedy po lekturze książki francuskiego teologa, którego zresztą dobrze znałem i do którego miałem dużo osobistej sympatii – chodzi o M.-D. Chenu, który napisał wówczas książkę zatytułowaną *La doctrine sociale de l’Eglise comme ideologie* (Społeczna nauka Kościoła jako ideologia). Jak widzimy, już w tytule książki społeczna nauka Kościoła została uznana za ideologię – ideologię, która narodziła się w wieku XIX i która z czasem stała się – zdaniem Chenu – niewystarczająca, a nawet bezużyteczna dla rozumienia świata współczesnego i dla działania w nim.

Po konsultacji z rektorem postanowiłem przygotować książkę-wywiad na temat społecznej nauki Kościoła i na rozmówcę wybrałem właśnie kardynała Karola Wojtyłę. Przygotowałem cały szereg pytań, o których dyskutowałem również z kard. Wojtyłą. Chciałem przeprowadzić wywiad w formie rozmowy, ale kard. Wojtyła powiedział, że woli odpowiedzieć pisemnie na moje pytania. Poprosił o kilka miesięcy i właśnie w tym czasie został papieżem. Pierwszy szkic tekstu był już wówczas przygotowany, ale kard. Wojtyła nie zdążył zrobić jego korekty. Wówczas obecny nuncjusz apostolski w Polsce, abp Józef Kowalczyk, napisał mi, że Papież uważa za słuszne zachować tekst w swoim prywatnym archiwum, nie publikując go. Było tak prawdopodobnie dlatego, że po swej nominacji nie miał czasu na poprawienie tekstu. W końcu jednak tekst został opublikowany – ku memu zaskoczeniu – w czasopiśmie „Il nuovo areopago” w 1991 roku. Dopiero później wysłałem krótką notatkę, w której wyjaśniałem, jak doszło do jego powstania.

Taka jest zatem prehistoria tego wywiadu. W każdym razie – w roku 1978 nie znałem jeszcze zbyt dobrze kard. Wojtyły, przypuszczałem jednak, że jego odpowiedzi na moje pytania będą inne niż odpowiedź, której udzieliłby Chenu. Spodziewałem się zatem, że nie będzie on twierdził, iż społeczna nauka Kościoła to ideologia. Moje pytania odzwierciedlały więc duchową sytuację tamtego czasu. Oczywiście dzisiaj, po prawie dwudziestu latach, niektóre problemy zmieniły się, na przykład sprawa marksizmu, obecna w niektórych moich pytaniach, nie jest już dziś aktualna. Również niektóre pytania dotyczące

sytuacji kapitalizmu, sytuacji społeczeństw liberalnych, dzisiaj wyglądałyby inaczej. Natomiast wydaje mi się, że wciąż aktualna jest ta część wywiadu, która dotyczy istoty społecznej nauki Kościoła, jej zdolności do inspirowania działania ludzi wierzących. Wydaje mi się również – ale jest to moja interpretacja – że praca, którą wówczas wykonał kard. Wojtyła przygotowując odpowiedzi na moje pytania, została później spożytkowana w przygotowaniu przemówienia otwierającego trzecią konferencję episkopatów Ameryki Łacińskiej w Puebla, w którym Jan Paweł II w wielkim stylu podjął temat społecznej nauki Kościoła.

T.S.: Czyli że jednak warto rzucać hojnie ziarno. Jeszcze jeden punkt dla zastosowania optymistycznej w efekcie wykładni – w stosunku do tego wywiadu – znanego adagium: *Habent sua fata libelli*. Wcale nie sądzę, żeby to był kres tej osobliwej historii. O czymże bowiem w tej chwili rozmawiamy, jeśli nie o tym, co stanowi główny nurt tamtego wywiadu? Po Puebli i Meksyku przyszła przecież zaraz kolej na Polskę, na „solidarnościowy zryw sumień”...

Jarosław Merecki SDS: Jak zatem oceniłby Pan Profesor wkład Jana Pawła II w rozwój społecznej nauki Kościoła? Przypomnę tu tylko opinię znanego amerykańskiego autora George’a Weigla, według którego triada encyklik, tj. *Centesimus annus*, *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae*, stanowi najbardziej doniosłą filozofię i zarazem najbardziej przenikliwą krytykę demokracji w naszym kończącym się stuleciu. Jaka jest opinia Pana Profesora na ten temat?

V.P.: Sądzę, że ostatnie kilkadziesiąt lat – od czasu ogłoszenia encykliki *Mater et Magistra* – stanowią najbardziej dynamiczny okres w historii społecznej nauki Kościoła. Jej początek to oczywiście wiek XIX, lecz okres największego dynamizmu, pogłębienia nie tylko problemów społeczno-ekonomicznych, ale również problemów etycznych, to ostatnie czterdzieści lat. W tym czasie społeczna nauka Kościoła istotnie poszerzyła zakres swej problematyki, co było wynikiem wyzwania, jakie niesie z sobą współczesne życie. Można chyba powiedzieć, że wspomniane w pytaniu trzy encykliki stanowią alternatywę nie tylko dla współczesnej demokracji, ile – dokładniej mówiąc – dla sposobu jej interpretowania typowego dla różnych odmian myśli postoświeceniowej, laickiej. Do tych trzech encyklik dodałbym encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris*, która pozostaje bardzo doniosłym tekstem z racji przywołania prawa naturalnego i wewnętrznego związku pomiędzy dobrem wspólnym i autorytetem. Trzeba bowiem powiedzieć, że problem autorytetu w znaczeniu władzy politycznej prawie zniknął z filozofii i teologii moralnej, a przede wszystkim z myśli politycznej. Myśl polityczna o inspiracji oświeceniowej i liberalnej prawie całkowicie pomija kwestię autorytetu politycznego. Natomiast encyklika *Pacem in terris* z wielką przenikliwością zauważała, że istnieje wewnętrzny związek między formą i wymiarem dobra wspólnego i władzy. Natura autorytetu politycznego – nie mówimy tu bowiem o autorytecie rodzi-

ców czy o autorytecie naukowca – jest całkowicie zależna od jego związku z dobrem wspólnym, ponieważ zadaniem autorytetu politycznego jest promocja dobra wspólnego. *Pacem in terris* wskazywała na fundamentalne kryterium, obowiązujące również dzisiaj, które mówi, że zakres władzy powinien odpowiadać zakresowi dobra wspólnego. Ponieważ dobro wspólne ma dzisiaj wymiar światowy, jako że narody ziemi są dzisiaj ze sobą powiązane na różne sposoby, *Pacem in terris* postulowała autorytet polityczny o takim samym zakresie, tj. autorytet polityczny o zakresie światowym. Dlatego wydaje mi się, że jeśli do encyklik wymienionych przez George’a Weigla dodamy *Pacem in terris*, otrzymamy wówczas wizję, w której problemy polityczne, ekonomiczne i problemy naszego stosunku do życia są ściśle powiązane. Te ostatnie problemy są nieraz bardzo dramatyczne – są to bowiem również problemy związane z początkiem i końcem życia, a zatem sprawa aborcji, eutanazji, inżynierii genetycznej. Moim zdaniem u podstaw wspomnianych wyżej czterech encyklik znajduje się fundamentalna intuicja, że formą, która nadaje kształt życiu politycznemu, jest etyka. Parafrazując i korygując Marksa można by powiedzieć, że anatomią społeczeństwa obywatelskiego jest etyka, a nie ekonomia polityczna. A zatem z trzech głównych elementów dobra wspólnego: elementu etycznego, ekonomiczno-materialnego i intelektualno-kulturalnego, elementem najważniejszym jest element etyczny.

J.M.: Pan Profesor jest autorem książki o znamienym tytule *Società liberali al bivio* (Społeczeństwa liberalne na rozdrożu). O jakie „rozdroże” chodzi?

V.P.: Moim zdaniem owo tytułowe rozdroże można zdefiniować w sposób następujący: społeczeństwa zachodnie to społeczeństwa liberalno-demokratyczne. Mają u swych podstaw dwie wielkie tradycje, które częściowo są zgodne, częściowo zaś niezgodne: tradycję chrześcijańską i tradycję postoświeceniową, tradycję świeckiego humanizmu. Jeśli na społeczeństwa te patrzemy z punktu widzenia funkcjonowania instytucji, to niektórzy autorzy, zwłaszcza anglosascy, twierdzą – moim zdaniem, niesłusznie – że społeczeństwa są wcieleniem tradycji praktycznej, która nie potrzebuje uzasadnienia, to znaczy funkcjonują dość dobrze i nie potrzeba refleksji nad tym, dlaczego tak jest. Sądzę, że odpowiedź ta jest niewystarczająca, ponieważ tradycje mogą funkcjonować, jeśli podtrzymuje je autorefleksja. Jeśli przyjrzymy się temu uzasadnieniu, to zobaczymy, że sprawa się komplikuje, ponieważ szeroko rozumiana tradycja chrześcijańskiej myśli politycznej, tj. idea ludu, dobra wspólnego, prawa naturalnego, autorytetu, powinności moralnej itd., dostarcza innego uzasadnienia społeczeństw demokratycznych niż uzasadnienie, które proponuje myśl laicka. A zatem jednym z fundamentalnych problemów, przed którym stoją społeczeństwa demokratyczno-liberalne, jest znalezienie najlepszego uzasadnienia doktrynalnego ich sposobu funkcjonowania, a wraz z tym poprawienie wad tych społeczeństw, a tych jest przecież wiele.

Książka *Società liberali al bivio* chce udzielić głosu filozofii społeczeństwa różnej od tej, jaką dziś rozwijają nurty neoliberalne i neoświeceniowe, które w dużej mierze opierają się na relatywizmie moralnym i na twierdzeniu, że na arenie publicznej nie powinno być miejsca dla oceny moralnej.

Nawiasem mówiąc, tu właśnie mamy do czynienia z kryzysem nowożytnej filozofii politycznej. Kryzys ten ma dwa aspekty. Po pierwsze, relacje etyczne, które obejmują obowiązki względem innych, obowiązki względem siebie i obowiązki względem Transcendencji, w nowożytnej filozofii moralnej były stopniowo redukowane. Najpierw Kant wykluczył z etyki obowiązki względem Transcendencji, które wedle niego znajdują się poza polem etyki. Czterdzieści lat później Schopenhauer w książce *Podstawy moralności* odrzucił istnienie obowiązków względem siebie. Tak więc ze wspomnianych trzech rodzajów obowiązków pozostał tylko jeden. I tak, gdy dzisiaj mówimy o obowiązkach, wedle powszechnej opinii mamy na myśli etykę społeczną. Ale w myśli utilitarystycznej również etyki społecznej nie pojmujemy się trafnie. Jest ona uważana za swego rodzaju olej, który umożliwia funkcjonowanie maszyny społecznej, i dlatego właśnie jest ona użyteczna. Pojęcie etyki, która prowadzi ku dobru, ku cnocie, ku dobremu życiu, również w etyce społecznej okazuje się dość chwiejne.

A zatem chrześcijańska myśl etyczna ma bardzo doniosłe zadanie, które polega na odzyskaniu poprawnego rozumienia etyki społecznej oraz na ukazaniu pełnego sensu etyki.

T.S.: Konkluzja Pana: „odzyskanie poprawnego rozumienia etyki społecznej... pełnego sensu etyki” kojarzy mi się żywo po dziś dzień z moim odbiorem wykładów etyki społecznej Karola Wojtyły, których zacząłem słuchać dokładnie wtedy, kiedy on zaczął ją wykladać na – likwidowanym zresztą w tym czasie przez władze totalitarnej PRL – Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Było to w latach 1953-1954, a więc w okresie „stalinowskiego szczytu”. W centrum etyki wykładanej wówczas przez Karola Wojtyłę pojawiła się osoba, osoba jako *sui generis* moralny absolut we wspólnocie i współdziałaniu wszystkich innych osób dla dobra ich wszystkich – jako moralnych absolutów. A więc nie tyle jednostka w relacji do społeczeństwa-kolektywu, nie społeczeństwo-kolektyw w relacji do jednostki, układ, który z miejsca powoduje konfliktorodne pytanie: co pierwsze, jednostka czy społeczeństwo, indywidualizm czy totalizm? – co prowadzi nieuchronnie do sytuacji wykluczania niektórych ludzi z grona ludzi... „dla dobra ludzi”, czyli do wybierania między dwoma formami przemocy w samym rozumieniu i sprawowaniu władzy przez oba jej wyżej wymienione modele, czyli w końcu do wybierania między bardziej jawnym a bardziej skrywanym totalitaryzmem. Pytanie: co pierwsze? – prowadzi bowiem do pytania: która forma gwałcenia osoby jest... „lepsza”? Tak oto wydaje się, że dziś – po roku 1989, uznanym za rok przełomu i rozstania się z totalitaryzmem – stajemy nadal lub na nowo wobec

wyzwania tego samego pytania, pytania o podstawę legitymacji władzy i jej autorytetu jako stróża dobra wspólnego w państwie demokratycznym. Czy wystarczą tu same formalne procedury, czy też wymagają one wskazania kryteriów dla określenia zakresu ich aplikacji i jego absolutnie nieprzekraczalnej granicy, w oparciu o rozstrzygnięcie pytania bardziej podstawowego, antropologicznego i etycznego zarazem: Kim jest ten, kto jest racją bytu państwa, czyli czym – i dla kogo – państwo jest państwem, co stanowi wyłączną rację bytu jego władzy i autorytetu? I to poczynając od pytania: mocą jakiego autorytetu państwo stanowi prawa dla członków swej wspólnoty? Czy w końcu nie chodzi o to, by „legis-lacja” stała się w pierwszym rzędzie „iuris-prudencją”, czyli rodzajem przekładni praw-uprawnień osoby ludzkiej: iura – na język reguł-norm prawnych, na język ustaw: leges? Sprawa ta staje się drastycznie widoczna na przykładzie legalizacji aborcji, co daje w wyniku absurdalną zbitkę pojęciową typu prawa przeciwko życiu, czyli bezprawia pod osłoną prawa. Trudno się tu nie zgodzić z diagnozą M. Schooyansa, który mówi o „totalitarnym spaczeniu liberalizmu”. W końcu chodzi o jedno: aby władza w państwie i jej autorytet legitymowały się wyłącznie troską i służbą na rzecz wspólnego dobra wszystkich ludzi podległych jego jurysdykcji.

V.P.: Problem autorytetu jest dzisiaj szczególnie trudny do postawienia, ponieważ od wielu dziesięcioleci nie był podejmowany przez myśl polityczną. Również w społecznej nauce Kościoła pozostaje nieco na uboczu. W myśli laicko-liberalnej autorytet ma zadanie wyłącznie funkcjonalne: ponieważ nie ma wspólnych podstaw, dlatego zadaniem autorytetu jest ustalenie reguł. Autorytet ustanawia reguły, zgodnie z którymi podejmuje się później decyzje. Ponieważ nie jesteśmy zgodni co do materialnej treści decyzji, dlatego ustanawiamy formalne reguły, tak zwane reguły gry, procedury, które umożliwiają podjęcie decyzji. Jest to w pewnym zakresie sytuacja społeczeństw zachodnich. Ponieważ w istotnych kwestiach nie ma zgody, dlatego państwo, autorytet państwowy, mówi: ustalmy reguły, które nie uprzywilejowują żadnej z możliwych treści. Są to reguły natury formalnej, charakterystyczne dla tak zwanej demokracji proceduralnej.

Problem autorytetu społecznego jest bardzo delikatny. Dlaczego? Już św. Tomasz z Akwinu zauważał – i w tym różnił się od św. Augustyna – że gdyby stan sprawiedliwości pierwotnej trwał dłużej, to również w nim konieczne okazałoby się ustanowienie autorytetu publicznego. Tomasz rozróżniał dwie formy poddania: *subiectio servilis* i *subiectio civilis*. *Subiectio servilis* w stanie sprawiedliwości pierwotnej nie byłaby konieczna, natomiast konieczna byłaby *subiectio civilis*. A zatem również w stanie doskonałości człowiek potrzebowałby autorytetu publicznego i *subiectio civilis*.

Dlaczego? Dotykamy tu najgłębszego elementu autorytetu. Obywatele w równym stopniu cnotliwi, tj. posiadający w równym stopniu cnoty moralne i obywatelskie, mogą mieć różne opinie co do materialnej treści dobra wspól-

nego. Autorytet polityczny jest potrzebny dla zapewnienia jedności działania na poziomie materialnym, a nie tylko formalnym. Dlatego właśnie św. Tomasz mówił, że również w stanie sprawiedliwości pierwotnej obywatele potrzebowaliby autorytetu publicznego, w odróżnieniu od filozofii politycznej św. Augustyna, którego zdaniem autorytet publiczny jest konieczny *ratione peccati*. Inaczej mówiąc, nie powinniśmy się ani dziwić, ani gorszyć, gdy osoby, które podzielają tę samą wiarę religijną, mają różne opinie co do materialnej treści dobra wspólnego. Fundamentalnym aspektem autorytetu politycznego jest zatem zadanie umożliwienia jedności działania, tj. dokonania wyboru *hic et nunc*. W demokracji zaś mamy możliwość zmiany, co kilka lat, autorytetu politycznego.

T.S.: Rozumiem przez to możliwość zmiany aktualnej władzy, na przykład parlamentu: legislatywy, rządu: egzekutywy itd.

Tak oto precyzuje się nam coraz wyraźniej w naszej rozmowie relacja: władza i jej autorytet, w ślad za tym pojęcie autorytetu samej władzy, autorytetu jakby z nadania moralnego autorytetu elektoratu. Różnie jednak bywa z moralną dojrzałością samego elektoratu i z jego moralnym autorytetem. To był zresztą główny kłopot Platona z ludem w demokracji ateńskiej. To lud skazał mu przecież na śmierć – mocą swej władzy wspartej na zasadzie większości głosów – mędrca Sokratesa, autorytet moralny na miarę dziejów. W tym układzie nabiera szczególnej doniosłości moment autorytetu moralnego pewnych ludzi, wywierających wpływ na politykę, ludzi zwanych niekiedy mężami stanu, choć nie są oni politykami, ludzi, którzy nie mają – i niekiedy wcale mieć nie pragną – żadnej władzy w państwie w ścisłym politycznym tego słowa znaczeniu. Wszyscy tu w tym kraju wiemy, kim był dla Polski Prymas Stefan Wyszyński. Stał się i był jedynym autorytetem politycznym nie mając żadnej władzy politycznej, stał się uosobieniem siły politycznej w oparciu wyłącznie o siłę prawdy, siłę racji, w imię której bronił praw człowieka, dawał wyraz trosce o prawa robotników, pokazując, że są one zabezpieczone tylko, gdy robotnik ma zagwarantowane prawa człowieka. Nie liczył wówczas na wsparcie nawet ze strony swych „szwajcarów” – porażonych niekiedy naciskiem politycznym państwa pozbawionego wszelkiego autorytetu poza siłą. Czuł on doskonale sprawę „dobra wspólnego”, czuł, gdzie leży istota dobra ludu. I lud to czuł, i odwzajemniał to czucie. I tak Kardynał Wyszyński stał się wyrazicielem i rzecznikiem – jakby ministrem bez teki – jego praw wobec władzy politycznej już poprzez samo stanowcze wytknięcie jej, że z obiecanego robotnikom „państwa dyktatury robotników” utworzyli „państwo dyktatury nad robotnikami”, że prawa robotników są zabezpieczone dopiero wtedy, gdy są zabezpieczone przede wszystkim ich prawa jako ludzi, czy też przez przypominanie ideologom „świeckiego państwa”, że prawo ludzi religijnych do wyznawania i publicznego ujawniania swej postawy religijnej jest po prostu ich ludzkim prawem, prawem człowieka

jako człowieka i już z tego powodu nie może to prawo zostać przekreślone w imię ideologii „świeckiego państwa”. Oto dlaczego lud przyznał mu w ten sposób nieformalny tytuł interrexu.

V.P.: Jest oczywiste, że autorytet jest czymś różnym od czystej władzy (potere). Podczas gdy władza może być czystą siłą, autorytet jest także siłą, ale usprawiedliwioną przez element prawa. A zatem jeśli wcześniej mówiłem, że pojęcie autorytetu jest ściśle związane z pojęciem dobra wspólnego, znaczy to, że musimy odczytać treść dobra wspólnego. Dziś istnieje swego rodzaju cicha zgoda również z teoriami o inspiracji laicko-oświeceniowej, że dobrą definicją dobra wspólnego jest ta, która mówi o zabezpieczeniu praw człowieka. W ten sposób kwestia autorytetu zostaje związana z kwestią praw człowieka, to znaczy fundamentalnym zadaniem autorytetu publicznego jest gwarantowanie i promocja praw człowieka. Autorytet nie jest zatem po prostu nagą siłą, lecz instancją związaną moralnym obowiązkiem ochrony pewnych fundamentalnych praw.

Dzisiaj nie istnieje, niestety, zgoda co do tego, jaki jest zakres tych fundamentalnych praw człowieka. Wiemy, że istnieje olbrzymia różnica w tym, co dotyczy interpretacji prawa do życia. Na przykład w kwestii aborcji we Włoszech teoretycznie uznaje się obydwie prawa zarówno prawo kobiety, jak i prawo dziecka. W rzeczywistości jednak tam, gdzie powinno się pojawić pytanie o to, które z dwu praw ma pierwszeństwo, z góry rozstrzyga się na rzecz pełnego samostanowienia kobiety. A zatem autorytety polityczne na Zachodzie nie przeczą temu, że są związane prawami człowieka – przynajmniej formalnie – natomiast istnieje zasadnicza niezgoda co do interpretacji niektórych podstawowych praw. To jest właśnie dramat demokracji liberalnych, na który wskazywała encyklika *Veritatis splendor*, mówiąc o związku demokracji z relatywizmem. Autorytet polityczny ma tendencję do uznawania, że nie jest związany pewnymi prawami, i delegowania ich ochrony prywatnej wolności jednostki.

T.S.: W swej książce *Società liberali al bivio* posłużył się Pan – za Hansem Kelsenem – przykładem prokuratora rzymskiego Piłata, który trzykrotnie deklaruje wobec ludu niewinność swego Podsądnego, by potem – umywszy co prawda ostentacyjnie ręce – skazać Go na śmierć, gdyż taka była wola ludu. I tu właśnie Kelsen puentuje: oto doskonały model współczesnego demokracji. Demokracji u władzy – władzy z nadania ludu.

V.P.: Tak, dla Kelsena demokracja powinna być relatywistyczna, nikt nie może uznawać się za głosiciela ostatecznych prawd (zresztą prawda istnieje dla Kelsena co najwyżej w naukach szczegółowych) i dlatego prawda jest ustanawiana na podstawie reguły większości. Dlatego Piłat, który odwołał się do tłumu, jest wzorem demokracji.

T.S.: I tym samym wzorem demokratycznego respektu dla... demokratycznego autorytetu ludu.

W tym też dokładnie sensie lud jako elektorat staje się we współczesnej demokracji proceduralnej „autorytetem”, który nie potrzebuje szukać dla siebie żadnej dalszej legitymacji poza tym, że w swej większości chce tego, czego chce: pro ratione stat voluntas. Prawo do wolności zmieniane przez społeczeństwa na prawo do tego typu dowolności zamienia „lud w motłoch” – wedle wyrażenia autorki *Korzeni totalitaryzmu*. Oto sedno naszej troski dzisiaj. Czy lud nie wyradza się – w warunkach demokracji czysto proceduralnej – w motłoch, a sama demokracja w jej karykaturę? Hannah Arendt szukając „korzeni totalitaryzmu” widzi jego drastyczny przypadek już na przełomie XIX i XX wieku w związku z procesem Dreyfusa we Francji. Emila Zoli: „J'accuse!” ma – jej zdaniem – charakter moralnego apelu do ówczesnych przedstawicieli władzy, do ich moralnego autorytetu (chodziło głównie o szefa gabinetu III Republiki Francji Clemenceau), by nie utracili dla ludu Francji wielkiej szansy udzielenia mu lekcji wychowania moralno-politycznego w sensie ludzkiej i obywatelskiej odpowiedzialności za prawdziwie ludzki profil ich państwa.

V.P.: Mamy tu więc do czynienia z pozytywizmem prawnym. Jego podstawowe twierdzenie to: potestas non veritas facit legem (inaczej prawo naturalne: veritas non potestas facit legem). Jest to oczywiście formuła Hobbesa, którą później przejął Kelsen. Ponieważ nie znamy prawdy, musimy posłużyć się regułą większości. Na szczęście tak radykalna teza nawet w tradycji anglosaskiej nie zyskała wielu zwolenników. Również myśliciele tacy, jak F. von Hayek, uważają, że parlament czy większość nie może przyjąć wszystkiego, co zechce, lecz jest związana prawami wyższymi. Według Hayeka (w książce *Law, Legislation and Liberty*) należy odrzucić absolutny pozytywizm prawny, ponieważ większość nie może przyjmować wszystkiego, co zechce. Hayek nie mówi natomiast o tym, gdzie przebiega granica tego, o czym parlament nie może decydować. Jest to właśnie coś, co dzisiaj wymaga refleksji – państwo świeckie, parlament, konstytucje nie mogą podejmować każdej decyzji, lecz są związane prawem niepisany, prawem, które nazywamy prawem naturalnym.

J.M.: Chciałbym jeszcze na chwilę powrócić do związku demokracji z relatywizmem. Jak się wydaje, Platon sądził, że relatywizm jest nie tylko pewnym wypadkiem, który zdarza się w rozwoju demokracji, lecz raczej jej przeznaczeniem. Natomiast niemiecki filozof Robert Spaemann mawia, że demokracja jest wspaniałym ustrojem wtedy, gdy składa się z ludzi o arystokratycznych duszach, tj. takich ludzi, którzy potrafią poznać i uznać hierarchię wartości. Problem polega na tym, że w ustroju demokratycznym istnieje silna tendencja do tego, by również dusze stały się demokratyczne.

V.P.: Trudno tu o jednoznaczną odpowiedź. Nie sądzę, że istnieje konieczny związek między demokracją i relatywizmem, ponieważ element życia moralnego rozwija się już przed jakąkolwiek grą polityczną. Moralne trudności współczesnych społeczeństw mają wiele źródeł, które nie są w pierwszym

rzędzie zależne od porządku demokratycznego. Na przykład wpływ mass mediów jest tu bardzo istotny. Chciałbym tu dodać uwagę, która jest być może nieco przeciwna powszechnym przekonaniom. Nie przeczę, że demokracje współczesne znajdują się w poważnym kryzysie moralnym. Chciałbym jednak odróżnić kryzys moralny pojęty jako sposób myślenia i kryzys moralny jako sposób postępowania jednostek. Jak sądzę, nie możemy powiedzieć, że sposób postępowania jednostek jest dziś gorszy niż dawniej. Życie moralne człowieka jest zawsze kruche – człowiek jest bytem słabym, zranionym, często bardziej nieszczęśliwym niż przewrotnym. Przypadki rzeczywistej przewrotności są raczej rzadkie. Jeśli zatem uznamy to twierdzenie za słuszne, to możemy powiedzieć, że problemem jest dzisiaj interpretacja tej sytuacji. Tu dokonała się zmiana, to znaczy dzisiaj próbuje się usprawiedliwić to, czego kiedyś nie chciano usprawiedliwiać. Krótko mówiąc, kryzys współczesnych społeczeństw jest bardziej intelektualny niż moralny. Tę ideę znajdujemy już zresztą u G. K. Chestertona, który mówił, że kryzys nowożytnego świata polega bardziej na upadku intelektualnym niż moralnym. Myślę, że Chesterton miał dużo racji. Nie możemy powiedzieć, że współcześni ludzie są bardziej przewrotni niż ludzie dawniejsi. To, co się zmieniło, to interpretacja – filozoficzna, antropologiczna, etyczna. Tu nie można zaprzeczyć, że główne nurty humanizmu laickiego propagują doktrynę, która ma często katastrofalne konsekwencje. Jest to jednak bardziej sprawa myślenia, ponieważ często okazuje się, że poziom życia moralnego zwolenników tych doktryn nie jest niższy niż poziom życia moralnego innych ludzi.

Wydaje mi się – użyję tu wielkiego słowa – że istotny wpływ ma tu zniszczenie porządku intelektualnego. Chociaż osoby te nie czynią tego, co mówią, to jednak propagują teorię pełnego relatywizmu i nieograniczonej wolności.

T.S.: Czy nie mamy zatem dziś do czynienia z „powrotem sofistów”?

V.P.: Tak. Problem, który postawili sofiści to rzeczywiście bardziej problem prawdy i intelektu niż tylko problem etyczny. Sądzę, że we współczesnym Kościele nie zwraca się dostatecznej uwagi na ten aspekt sprawy. Trzeba leczyć chorobę umysłu, szukać powrotu do kontaktu z pełnią prawdy, a to jest zadanie nie tylko w sensie ścisłym moralne.

T.S.: Chodzi więc, według Pana, przede wszystkim o „powrót rozumu”, rozumu, oczywiście w sensie intelektu, czyli umysłu jako organu czytania prawdy, w tym prawdy o człowieku. Tyle że rozum to także centrum kierowania człowieka własnym działaniem w świetle rozpoznanej prawdy o samym sobie: człowiek wszak sam sobą rządzi przecież, gdy prawdą o sobie się rządzi. Nie wiem jednak, czy ktoś bardziej doświadczył niewystarczalności rozumu dla tej właśnie sprawy aniżeli Sokrates podejrzewany o intelektualizm etyczny: miałoby wystarczyć tu tylko: „Poznanie samego siebie!” Wszelako i sam Sokrates, mistrz akuszerii w świadczeniu pomocy innym w samopozna-

niu, doświadczył boleśnie granic możliwości rozumu. Nie dopiero dla kierowania działaniem. Czy bowiem Platon-Kryton w ogóle pojął rzeczywiście prawdę, którą Sokrates usiłował mu przybliżyć, skoro namawiał go do ucieczki z więzienia? Kontakt z prawdą okazuje się więc także sprawą moralną. W imię tego kontaktu Sokrates jako nauczyciel prawdy odmawia Krytonowi: nie opuści więzienia. Czy nie dlatego Sokrates widzi potrzebę świadectwa?

V.P.: Tak, chodzi o świadectwo, ale jest to również zadanie intelektualne, tj. poszukiwanie prawdy, coś, co angażuje całą osobę.

T.S.: Właśnie. Czy w tym, co Pan Profesor powiedział, nie kryje się sedno sprawy: poszukiwanie prawdy to coś, co angażuje całą osobę. Kto ją stwierdza, wypowiada eo ipso swoje „tak” dla niej, jako dla czegoś, co sam stwierdził i z czym się przez swe „tak” związał.

Jestem skłonny sądzić, że Jacques Maritain dokładnie to właśnie wiąże z aktywnością Sokratesa: postulat samopoznania jako moralny wymóg szukania prawdy, aby samego siebie odnaleźć, a potem postulat świadczenia życiem prawdzie samopoznania. Nierozłączną unię tych dwojga Maritain, jak myślę, nazwał „odkryciem moralności”. Wszak Sokrates ukazuje centralną pozycję człowieka w świecie, jaka mu się objawia, właśnie poprzez samopoznanie, czyli samoodkrycie, i wzywa ludzi do odkrycia jej w samych sobie z racji moralnych: by wzbudzić w nich respekt dla samych siebie. Sokrates ufa, iż respekt dla prawdy o sobie odkrytej przez siebie nie pozwoli człowiekowi: odkrywcy siebie – żyć wbrew samemu sobie, wbrew swej godności. Warto jednak i trzeba tu zauważyć: centralną pozycję człowieka w świecie głoszą także sofisci. Gorgiasz wypowiada ich credo formułą: Człowiek jest miarą wszystkiego. Ale pamiętamy: Sokrates tę centralną pozycję człowieka w świecie rozumie diametralnie inaczej aniżeli sofisci. On jej nie tworzy, on ją znajduje i wiąże się jej prawdą do jej potwierdzenia aktami wolności. Dlatego pytam Pana Profesora: Czy Maritain nie dziękuje sofistom z tego właśnie powodu, że sprowokowali Sokratesa do podarowania naszej kulturze diametralnie różnej – niż sofistyczna – wizji antropocentryzmu? Czy Pan Profesor zechciałby własną odpowiedź skomentować? Czy można liczyć dziś – w dobie naporu postmodernizmu: zostawcie prawdę na boku, prawda dzieli ludzi – na przełom podobny do tego, jakiego dokonał w Atenach zdominowanych przez sofistów jeden człowiek mądry?

V.P.: To, że mamy dzisiaj do czynienia z powrotem sofistyki, która jest nawet gorsza niż ta z czasów Sokratesa, wydaje mi się sprawą dość oczywistą. Współczesna sofistyka – w różnych jej formach – odrzuca samą ideę prawdy. Nie przypadkiem w manifestie Koła Wiedeńskiego z 1929 r. mówi się, że neopozytywiści stawiają sofistów ponad Sokratesem i epikureizm przed stoicyzmem. Racją takiego wyboru jest to, że zarówno sofisci, jak i epikurejczycy, znajdują się w dobrej relacji ze światem, z życiem doczesnym. Dodałbym jeszcze rzecz następującą: w ostatnich mowach Sokratesa z *Fedona* jedną

z głównych myśli jest to, że mędrzec oczekuje innego życia: wyzwolenia z więzienia ciała po to, aby kontemplować pełnię prawdy. Nie powinniśmy zapominać, że w perspektywie sokratejsko-platońskiej heroizm ze względu na prawdę jest związany z ideą życia pozaziemskiego, to znaczy z tym, że istnieje dalsze życie i śmierć nie jest czymś najstraszniejszym. A zatem – wracając do współczesności – jeśli przekonanie, że życie ma swoje przedłużenie poza śmierć, zostaje odrzucone, wówczas trudno jest zachować postawę sokratejsko-platońską. Wydaje mi się – jest to również jeden z głównych elementów kryzysu kościołów na Zachodzie – że przekonanie, iż życie ludzkie zaczyna się na ziemi, ale trwa również po śmierci, w kulturze zachodniej jest w poważnym kryzysie. Również my jako Kościół sprawiamy czasami wrażenie, że naszym powołaniem jest rodzaj świeckiego humanizmu. Nie pokazujemy natomiast w wystarczający sposób, że Kościół nie jest tylko organizacją pomocy społecznej. W niektórych przypadkach można by nawet postawić pytanie: czy Kościół w wystarczający sposób potrafi mówić o Bogu i ostatecznym celu ludzkiego życia? Jeśli popatrzymy na losy różnych kościołów na Zachodzie w ciągu ostatnich czterdziestu lat, to widzimy, że duży nacisk położono na działalność społeczną (co oczywiście jest również zadaniem Kościoła), natomiast mniej mówi się o Niebieskim Jeruzalem, o Królestwie Bożym, o spotkaniu z Bogiem poza granicą śmierci. Jeśli kościoły na Zachodzie zapominają o tym, co jest spełnieniem życia człowieka, znaczy to, że nie są wierne przesłaniu, które powinny głosić. Wydaje mi się – nie używając wielkich słów – że potrzebujemy powrotu do tego aspektu. Wygląda bowiem na to, że kościoły na Zachodzie nazbyt przejęły się zarzutem ateistów, że religia jest opium dla ludu. W ciągu ostatniego półwiecza chrześcijaństwo pokazało, że tak nie jest, odpowiedziało zatem na ten zarzut. Dzisiaj jednak sytuacja uległa zmianie. Nikt nie twierdzi już, że religia jest opium dla ludu. Kościoły nie odpowiadają natomiast w wystarczający sposób na zarzut, który rodzi się z bólu istnienia. Wobec tego zarzutu, który rodzi się nie tyle z kolektywnego, ile z osobistego doświadczenia, teologia i duszpasterstwo są nieco zapóźnione, to znaczy odpowiadają na zarzut, którego już nie ma, a nie odpowiadają na zarzut, który jest obecny. Aby odpowiedzieć na ten zarzut i przede wszystkim aby być wiernym przesłaniu biblijnemu, trzeba powrócić do tematu przeznaczenia człowieka, tj. do eschatologii. Chrześcijaństwo bez eschatologii nie jest chrześcijaństwem, a co najwyżej świecką etyką. Spełnienie życia człowieka wierzącego to Królestwo Boże.

T.S.: Czy zapomnienie o tym przeznaczeniu nie płynie z zapomnienia, czy raczej z braku jasnego rozpoznania prawdy, czyli po prostu widzenia, że jestem i że jestem tym, kim jestem, gdyż jestem z daru swego Stwórcy, z daru Tego, który mnie mną stwórczo z głębi mego wnętrza obdarza? Z niewidzenia tego, co tak doskonale widział św. Augustyn, żyjąc jakby z osaczenia prawdą samo-

poznania i wyznając to w słowach: „Nie byłoby mnie bez Ciebie we mnie!”? Czy nie jest tak, że jeszcze siebie nie widzi, kto tego nie widzi?

V.P.: Rozumienie życia jako daru jest rzeczywiście sprawą niezwykle istotną, ponieważ odnosi się do samego początku i zasady życia. Jest to niezbędne do ponownego nawiązania kontaktu z wymiarem Transcendencji, z Bogiem. Potrzeba też, by początek życia widzieć w związku z jego końcem. Jest znamienne (choć nie mam wielkiego zaufania do badań socjologii religii), że kiedy w sondażach na Zachodzie pada pytanie o religię, to wysoki stopień respondentów odpowiada, iż wierzy w Boga. Mniejszy procent pytanych odpowiada, że wierzy w Jezusa Chrystusa, a bardzo mało wierzy w nieśmiertelność duszy. Mamy zatem do czynienia z dość dziwną wiarą, tj. wiarą w Boga, która nie przyjmuje perspektywy wiecznego dialogu z Bogiem. Jeśli bowiem wierzę w Boga, a nie wierzę w nieśmiertelność duszy, to moja wiara jest wiarą ograniczoną tylko do tego świata. Nie powinniśmy zatem popaść w błąd dziewiętnastowiecznego protestantyzmu liberalnego. Przez ponad sto lat uważał on chrześcijaństwo za najszlachetniejszy owoc kultury, blokując zarazem perspektywę eschatologiczną.

Jedną z racji kryzysu kościołów zachodnich znajduje się również w porządku antropologicznym. Musimy tworzyć pewne wyobrażenia tych rzeczy, które nas przekraczają. Jeśli nie mamy żadnego wyobrażenia życia wiecznego, Nowego Jeruzalem, nasza wiara jest uboga. Tego właśnie nie robimy, nie myślimy o tym, jak wygląda życie wieczne. Tymczasem życie wieczne to również życie społeczne – nie tylko w komunii Trójcy Świętej, ale również w komunii zbawionych.

Dotykamy tu bardzo delikatnej kwestii relacji między dogmatem i mistyką. Sądzę, że dogmat to prawda mistyki, mistyka zaś to w jakimś wymiarze podpora dogmatu. Z różnych powodów kościoły na Zachodzie czują się dzisiaj szczególnie wyzwane przez kwestie moralne, ale odpowiedź tylko na płaszczyźnie etycznej to zbyt mało. Chrześcijaństwo to coś więcej niż etyka, a zatem istota doświadczenia chrześcijańskiego dotyka tego, co metaetyczne.

J.M.: Współczesne doświadczenie to również doświadczenie nicości, pustki. Stąd rodzi się nihilizm, któremu Pan Profesor poświęcił jedną ze swoich ostatnich książek (*Il nihilismo teoretico e „la morte della metafisica”*). Z drugiej jednak strony również najgłębsze doświadczenie wiary może być doświadczeniem nicości. Tak właśnie opisywali swoje doświadczenie wielcy mistycy. A zatem raz doświadczenie nicości jest elementem wiary, innym razem elementem odrzucenia wszelkiej wiary i wszelkiego sensu. Od czego to zależy?

V.P.: W doświadczeniu nicości, o którym mówi mistyka – nie tylko mistyka chrześcijańska, istnieje bowiem również mistyka niechrześcijańska – mamy do czynienia ze wznoszącą się drogą – *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva* – która u św. Jana od Krzyża ma znaczenie zawieszenia władz ludzkich, na których miejsce wchodzi działanie Boskie. Oczywiście ostatecznym przedmio-

tem tego doświadczenia jest tajemnica samego Boga i tajemnica Trójcy Świętej. W nihilizmie natomiast jest całkowicie inaczej. W radykalnych formach nihilizmu upada samo pojęcie przedmiotu. Dla Nietzschego w świecie nie istnieją przedmioty, są one jedynie projekcjami „ja”, które porządkuje rzeczywistość wedle tego, co dla niego jest użyteczne. Antyrealizm jest tu zatem tak silny, że prowadzi do odrzucenia samego pojęcia przedmiotu. Jeśli dobrze pamiętam, Nietzsche w *Z genealogii moralności* postawił sobie problem nicości jako możliwego doświadczenia mistycznego – oczywiście dla Nietzschego nie jest to możliwe. Zarówno w buddyjskiej nirwanie, jak i w chrześcijańskim doświadczeniu mistycznym mamy – według Nietzschego – do czynienia z ucieczką od życia.

J.M.: Pozostańmy jeszcze chwilę przy kwestii mistyki. Wydaje się, że istotna różnica pomiędzy mistyką buddyjską i mistyką chrześcijańską polega na tym, że o ile ta pierwsza prowadzi do zaniku jednostkowego „ja”, o tyle ta druga dąży do jego oczyszczenia, ale zarazem – jeśli tak można powiedzieć – umocnienia.

V.P.: W grę wchodzi tu złożony problem różnicy pomiędzy mistyką naturalną i mistyką nadprzyrodzoną. Nie chcę powiedzieć, że mistyki Dalekiego Wschodu są mistykami wyłącznie naturalnymi, natomiast mistyki Zachodu są nadprzyrodzone. Nie możemy wykluczyć istnienia mistyki nadprzyrodzonej również poza chrześcijaństwem. W każdym razie na płaszczyźnie zasad musimy rozróżnić mistykę nadprzyrodzoną, która dokonuje się przy współpracy Ducha Świętego i Jego darów, i mistykę naturalną. Czym jest naturalne doświadczenie mistyczne? Istnieje wyjątkowe nie tylko w tym wieku studium Maritaina *L'expérience mystique naturelle et le vide*. Według Maritaina nie posiadamy poznania istoty naszej duszy. Pewne poznanie naszej duszy osiągamy przez refleksję nad naszymi działaniami. Zdaniem Maritaina istnieje możliwość – właściwa duchowi wcielonemu – doświadczenia metapojęciowego, atematycznego, w której idąc w kierunku odwrotnym do naturalnego kierunku naszych władz, możemy w sposób czysto przeżyciowy, niepojęciowy, dotrzeć do naszego ostatecznego centrum, tj. aktu istnienia naszej duszy – to znaczy nie do jej istoty, ale do jej istnienia. Istnienie doświadczone w ten sposób jest właśnie doświadczone w porządku mistycznym. Coś podobnego spotykamy w sztuce zen, gdzie człowiek staje się nieruchomym centrum.

Takie naturalne doświadczenie mistyczne jest również prawdopodobnie obecne u Heideggera. Jest możliwe, że to, co w *Was ist Metaphysik?* i w innym pismach, jeśli interpretować je w świetle wspomnianej doktryny, Heidegger nazywa doświadczeniem trwogi, jasną nocą nicości, w której pojawia się trwoga (Heidegger mówi o powrocie do swojej pierwotnej ojczyzny), jest mniej lub bardziej szczęśliwą tematyzacją naturalnego doświadczenia mistycznego.

T.S.: Dla mnie tajemnica mistycznej pustki rozjaśnia się nieco poprzez równoczesne nałożenie się dwu przeżyć na siebie: przeżycia dogłębnej obec-

ności Boga przy równoczesnym przeżywaniu dogłębnej nieobecności lub opuszczenia człowieka przez Boga. Jakże bowiem można inaczej próbować pojąć tak wyraźnie zaadresowany zwrot Jezusa Chrystusa do kogoś, kto tak Go opuścił, jakże można przeżywać głębię opuszczenia przez kogoś rozmawiając z nim samym – tak wprost – o t y m opuszczeniu: *Deus meus, Deus meus, quare me dereliquisti?* Zejdźmy już może z wyżyn doświadczenia mistycznego na niziny doświadczenia moralnego. Pozostańmy jednak przy mistrzu współczesnej refleksji nad etyką, czerpiącym z mistrzów antyku: Sokratesa czy Sofoklesa. Mam tu na myśli Jacques Maritaina. Jestem bardzo ciekaw zdania w tej sprawie Pana Profesora, także jako znawcy Maritaina, ponieważ sam się trudzę dla tej sprawy. Wydaje mi się, iż doświadczenie powinności moralnej jawiącej się w sumieniu, o którym właśnie mówi Maritain, to w swej najbardziej pierwotnej postaci doświadczenie, które uobecnia się wprost każdemu z nas zawsze i tylko, ilekroć stajemy wobec nacisku zaprzeczenia czemuś, czemuśmy już sami przytaknęli własnym aktem poznania jako stwierdzonej nim przez nas – użyjmy tego słowa – prawdzie. Wiadomo, że każdy z nas unika samorzutnie błędu, że „każdy” – jak powie na samym wstępie swej *Metafizyki* Arystoteles – „pragnie wiedzieć”, jak jest w rzeczywistości, jak jest naprawdę, że poznając szuka po prostu prawdy. Gdy jednak wobec niej staje, zauważa raz po raz, iż jest ona dla niego dobrem zupełnie osobliwym. Jest mianowicie dobrem, którego on szuka i chce go ze wszech miar dla siebie, prawda jest więc dla niego dobrem jako appetibile. Lecz zarazem objawia mu się ona jako dobro, którego mu nie wolno nie chcieć zaafirmować, prawda staje więc wobec niego także – i jest dobrem – jako affirmabile. Jest dobrem, którego mu nie wolno odrzucić poprzez zaprzeczenie mu. Zaprzeczyłby bowiem wówczas samemu sobie. Zauważa to Antygona. Jej dramatyczna decyzja – powie Maritain już w swoich *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* z 1949 roku – ujawnia istotną różnicę i jednocześnie nierozzerwalną więź obu tych wymiarów: ona wybiera to, czego ze wszech miar pragnie jako swego szczęścia, lecz wybiera to zarazem – a nawet przede wszystkim – jako coś, czego jej absolutnie wybrać nie wolno. Ale tuż obok Antygony jest Ismena... Ona rozumie Antygonę, a probuje jej postawę, ale nie wybiera szczęścia, którego wybór jest dla niej – tak samo jak dla jej siostry Antygony – kategorią obowiązkową. Dlaczego? Bo trudne? Niewątpliwie. Ale czy tylko to? Tu stajemy w obliczu tajemnicy wolności człowieka. Człowiek dysponuje niezwykłą i tajemniczą zarazem mocą, mocą wolności woli: on może zaprzeczyć temu, w czym rozpoznaje swe prawdziwe dobro i kategorię powinności jego wyboru, czemu zaprzeczyć absolutnie nie powinien. Odślanająca się tu podmiotowi poznania prawda o nim samym ujawnia mu go – wraz z moralną strukturą jego wolności – jako swoiste dobro, jako moralny absolut dla samego siebie. Dobrem tym jest on realnie sam dla siebie. Równocześnie jednak staje on wobec siebie jako tego dobra wezwany do zaafirmowania go aktami

wolności zawsze i tylko w momencie odkrycia prawdy o sobie. Poznanie jej wiąże go – i zarazem on sam wiąże się aktem jej poznania – jej normatywną mocą do zaafirmowania jej, czyli dobra, którym jest, aktami swej wolności. Zostaje mu ono powierzone w sposób wyłączny i absolutnie nikomu innemu nieodstępowny. Tu odkrywa człowiek samego siebie jako włodarza samego siebie, jako ipse sibi providens. Przepraszam Pana Profesora, że pozwoliłem sobie z okazji naszej rozmowy wystawić Go na podjęcie w myśli próby małego eksperymentu z samym sobą i zaproponować zaprzeczenie temu, co razem teraz stwierdzamy: że teraz oto z sobą rozmawiamy, że z tych oto filiżanek pijemy teraz kawę. Darujmy sobie jej porównywanie z włoską. Oczywiście odkrywając prawdę o sobie jako kimś, kto z sobą samym ma do czynienia, czyli ze sprawą – powiedzmy – ocalenia swej identyczności lub integralności czy spoistości wewnętrznej, ilekroć mam do czynienia z próbą zaprzeczenia temu, com sam stwierdził, odkrywam niezwykłość swej struktury na tle wszystkiego w świecie, co może być poznane samo nie poznając i co nazywamy rzeczą: co nie jest jak ja. I zarazem niezwykłą bliskość z wszystkimi, z którymi dzielę identyczną strukturę i o kim mogę i muszę powiedzieć: jest jak ja. Co więcej, odkrywam przy okazji, jak osobliwie cenne i zagadkowe zarazem jest to, że jest, jego istnienie, czyli – w warunkach tego świata – że żyje, życie każdego drugiego, i to zarówno dlatego, że jest ono życiem kogoś takiego, jak i dlatego, że dzięki istnieniu ten oto ktoś nie jest jedynie urokliwą fantazją, lecz rzeczywistością. Czuje to równocześnie ten, kto mówi: jak dobrze, żeś jest! Odkąd ten nierozdzielny związek stwierdzę: związek tego, przez co jest ten oto drugi tym, kim jest, oraz że jest tym, kim jest, o ile w ogóle jest, czyli dzięki temu, że jest, że żyje – odtąd nie jestem w stanie zaafirmować tego drugiego, czyli powiedzieć mu – wraz z tym wszystkim, co stanowi o jego niezwykłej strukturze (możemy ją nazwać istotą jego bytu bądź jego bytu dobrem lub prawdą o nim jako o dobru wsobnym czy osobowym) – „tak”, inaczej jak tylko mówiąc „tak” jego istnieniu. Wartość tego istnienia odsłania mi się przez to, że widzę je równocześnie w dwojakiej relacji: c z y i m istnieniem jest to istnienie, jakiej rangi istoty jest ono istnieniem: że jest ono istnieniem powiernika prawdy – oraz że to istnienie, ono właśnie, pełni wobec istoty tejże rangi rolę aktu jej ziszczenia, rolę jej aktualizacji jako bytu i stawiania jej w obrębie realnie istniejącego świata, tego, co jest, a co charakteryzujemy jako dobro osoby, jako moralny absolut. Widzę, j a k istnieję istniejąc; i s t n i e j ą c, widzę, jak istnieję. Widzę, jakim bytem jestem, dzięki temu, że jestem, czyli widzę, jak fundamentalnym dobrem jest dobro istnienia, skoro jest ono realizacją istoty tak niezwykłej, tak różnej i wyróżnionej od wszystkiego innego.

V.P.: Dotykamy tu zarazem kwestii stworzenia, ponieważ człowiek, który uznaje się za stworzonego, uznaje się również za podarowanego. Jeśli zaś powrócimy do etyki w sensie ścisłym, to można powiedzieć, że Arystoteles i Kant proponują nam dwie drogi, które w pewnej mierze wzajemnie się

dopełniają. Nasze odniesienie do dobra jest podwójne. Po pierwsze, doświadczenie dobra jako celu naszego działania (wszystko, co robimy, robimy ze względu na jakiś cel). To właśnie podkreśla Arystoteles w pierwszych słowach *Etyki nikomachejskiej*. Na długo przed Kantem Platon zwrócił uwagę na inny aspekt, który u Arystotelesa jest mniej uwypuklony. Oprócz dążenia do czegoś mamy również doświadczenie dobra jako czegoś, co jest wartościowe samo w sobie i co wnosi roszczenie do podejmowania lub niepodejmowania określonych działań. Analiza naszego doświadczenia moralnego ukazuje zatem – mówiąc językiem współczesnym – dobro jako cel i dobro jako wartość.

J.M.: W języku Platona byłoby to rozróżnienie pomiędzy *agathón* i *kalón*.

V.P.: Tak jest. Wielkim problemem nowożytnej etyki jest ten drugi aspekt, to jest dobro jako wartość. W momencie, w którym postrzegam ów apel, który płynie od dobra, rodzi się we mnie poczucie powinności moralnej. W tym momencie analiza staje się złożona i delikatna. Człowiek nie może abstrahować od poznania przez inklinację. A zatem poznanie wartości moralnych i poznanie powinności moralnej dokonuje się w miejscu bardzo delikatnym, ponieważ istnieje tu nieusuwalny element konnaturalności, inklinacji oraz element natury pojęciowej, jako że nasze sądy moralne formułujemy w procesie refleksji. Istnieje też jeszcze bardziej trudny do analizy element, to jest ostateczne ukierunkowanie naszej woli. Otóż okazuje się, że może istnieć rozłam w osobie pomiędzy porządkiem rozumu i porządkiem woli, na przykład relatywistycznym przekonaniem etycznym może towarzyszyć dobre postępowanie moralne, czy też odwrotnie. Sądzę, że momentem decydującym jest ukierunkowanie woli. Już Arystoteles mówił, że miarą czystości nie jest abstrakcyjne pojęcie, ale człowiek czysty, miarą roztropności jest człowiek roztropny itd. A zatem Arystoteles sądził, że kiedy analizujemy istotę życia moralnego, to nie znajdujemy tu już miary pojęciowej, lecz miarę egzystencjalną. Filozofia poarystotelesowska dodała zaś to, że ukierunkowanie wyboru zależy od ukierunkowania woli. W momencie, w którym analizujemy dialektykę rozumu i woli, widzimy, że wola jest władzą pożądaną, która jest ślepa, intelekt zaś jest władzą poznawczą. Dlatego też akt ludzki rodzi się ze współdziałania tych dwu władz. W jaki jednak sposób intelekt wypowiada sąd praktyczny, który porusza wolę? Wypowiada go pod naciskiem samej woli. To jest właśnie tajemnica wolnej woli. A zatem ostatecznie – można to określić mianem woluntaryzmu egzystencjalnego – liczy się prawość woli, ponieważ to wola posiada praktyczną władzę nad sądem intelektu, który prowadzi do działania. Dlatego przed decyzją nie wiemy nieraz, jak zadecydujemy. Mogę sobie powiedzieć: zrobię tak, a jednak w momencie decyzji robię inaczej. Egzystencjalny napór woli przeważa nad sądem rozumu. Bergson mówił, że naszymi motywami są te motywy, które za takie uznamy. Dlatego też ostatecznie w życiu moralnym chodzi o oczyszczenie źródła, to jest o oczyszczenie woli.

T.S.: Uwagi Pana Profesora na temat tego, w jaki sposób może się wyrazić i de facto wyraża wolność człowieka przy założeniu, że wola ludzka jest ostatecznie ukierunkowana na osiągnięcie przezeń ostatecznego celu jego działania, *summum appetibile*, zdają się sytuować obok sprawy, na której skupiło się moje zainteresowanie i związane z nim pytanie do Pana, choć niewątpliwie się z nim wiążą. Mnie chodziło głównie jednak o swoiście moralny charakter powinności, o sposób, w jaki się ona objawia, a także o kontekst, w którym się uobecnia, i wreszcie, jak tę sprawę przedstawia Maritain. Moja sugestia w tym kierunku była prosta, może uproszczona. Proponowałem w myśli ten oto eksperyment: spróbuj – choćby w myśli – zaprzeczyć temu, coś sam stwierdził. I wówczas pytam: czy nie zauważasz, że ci tego nie wolno, że zabrania ci tego zarówno to, co stwierdzasz: prawda, którą stwierdzasz, i zabrania ci ten, kto to stwierdza: prawda o podmiocie, który ją stwierdza, podmiocie, który na mocy stwierdzenia prawdy, staje się jej świadkiem. Czy nie tu właśnie pojawia się istotna różnica pomiędzy powinnością, która jest powinnością z racji bycia środkiem do osiągnięcia czegoś, czego ostatecznie pragnę w charakterze ostatecznego celu: *appetibile*, a tym, co jawi mi się wprost jako prawda, której stwierdzenie czyni mnie jej świadkiem i zarazem stróżem samego siebie jako kogoś, kto stając się świadkiem prawdy, staje się przez to samo – tyle że niejako piętro wyżej – stróżem prawdy o samym sobie jako kimś, komu została powierzona piecza nad świadkiem prawdy. Chodzi tu więc o „tak” dla prawdy jako dobra ukonstytuowanego, na mocy bycia prawdy prawdą, dobrem wsobnym, godnym afirmacji dla niej samej: *affirmabile*. Może mi się wydaje to, co mówię, dużo prostsze niż jest w rzeczywistości. Z drugiej strony wydaje mi się, że Sokratesowi wystarczyło w końcu samo to stwierdzenie, że prawda jest po prostu prawdą, dobrem wsobnym, *iudex sui et subjecti*, aby dla niej oddać życie. Wydaje mi się też, że Piłat przegrywa ze sobą w walce o siebie, gdy stwierdzając niewinność Człowieka, czyli dając wyraz prawdzie, że jest On niewinny, skazuje Go mimo to na śmierć – li tylko z lęku przed wolą ludu. Piłat przegrywa ze sobą ulegając – wbrew stwierdzonej przez siebie prawdzie – woli, czyli przemocy, większości domagającej się od Piłata wyroku śmierci dla Chrystusa. Piłat – swym gestem umycia rąk – stwierdza, że przegrywa z prawdą, z którą nie wolno mu przegrać. Szuka wybiegu w tertium, którego nie ma. Próbuje niemożliwego: oszukania siebie, że nie stwierdził prawdy, którą stwierdził i stwierdziwszy ją przytaknął jej, czyli ją za prawdę uznał.

V.P.: Tak, mamy tu do czynienia z dostrzeżeniem wartości jako czegoś, co powinno być zrealizowane, jako czegoś prawdziwego, jako czegoś, co wnosi roszczenie, które staje się we mnie poczuciem powinności. Powinność moralna rodzi się w nas nie tyle w relacji do dobra jako celu, ile w relacji do dobra jako wartości. Dobro jako wartość niejako wzywa mnie, abym czynił to właśnie i nie czynił czegoś innego. Powinność moralną powiązałbym z prawdą o dobru, z apelem, jaki dobro w swej pełni kieruje do mnie w konkretnych przypad-

kach, w których czuję w sumieniu, że powinienem coś uczynić lub nie powinienem czegoś czynić. Sądzę, że to poczucie powinności moralnej było obecne już u tragików greckich. Pomyślmy choćby o przypadku Antygony: odczuwa ona w sumieniu powinność, którą należy spełnić nawet za cenę życia. Ta możliwość jest otwarta dla każdego człowieka. Poczucie powinności jest wewnętrznym elementem kondycji ludzkiej. Do doświadczenia tej powinności nie jest potrzebna wiara religijna, wystarczy tu samo doświadczenie moralne: prowadzi mnie ono do uznania mocy powinności moralnej jako wezwania, które dobro kieruje do mnie i na które nie wolno mi nie odpowiedzieć.

T.S.: Oto co nas łączy i zarazem różni z Kantem: łączy nas stwierdzenie kategorycznego charakteru moralnej powinności; różni nas to, co stanowi jej źródło i powód. Dla Kanta – przynajmniej Kanta formalisty – jest to sam „fakt” struktury czystego rozumu praktycznego; dla mnie – i jak sądzą dla Maritaina, a z całą pewnością dla Karola Wojtyły jest to prawda jako wsobne dobro: jest to inicjalnie jakakolwiek prawda stwierdzona przez podmiot aktem jego poznania, zasadniczo zaś jest prawda o podmiocie jako kimś, kto stwierdziwszy prawdę staje się na równi jej świadkiem i powiernikiem, a poprzez to powiernikiem prawdy o samym sobie jako powierniku prawdy tout court. Co Pan na to, Panie Profesorze, ośmielę się zapytać?

V.P.: Można jeszcze dodać, że na płaszczyźnie egzystencjalnej to doświadczenie powinności moralnej jest jednocześnie powszechne i kruche. Jest kruche, ponieważ może zostać ograniczone przez siłę emocji, inklinacji, instynktów, elementy dziedziczne, również przez błędne teorie, które prowadzą do fałszywej interpretacji mego doświadczenia moralnego. Wszystko to przyczynia się do kruchości życia moralnego. Z drugiej zaś strony nie brakuje też na szczęście przykładów moralnego heroizmu – nie zapominajmy o tylu osobach, które były wierne prawdzie o dobru aż do heroizmu.

T.S. i J.M.: Dziękujemy za rozmowę.

Tłum. z jęz. włoskiego *Jarosław Merecki SDS*